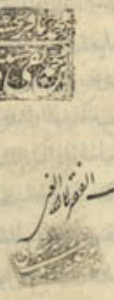
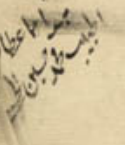
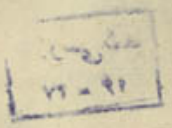
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
بازدید شد
۱۳۸۱
۱۷۸۷







کتابخانه مجلس شورای ملی
تأسیس ۱۳۰۲

باب الاسباب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لمن رفع سرادقات اللاهوت عن سمات القوة والنقصان وزين سموات الملكوت بكواكب المعرفة والعرفان حمدا يوازى
جسيم احسانه وعظيم برهانه والشكر لمن سقر حدائق عقول الكاملين ورياض قلوب الواصلين من سحائب البرهان وامطار سحائب
العلم والايقان التى نبت فيها اشجار مختلفة الالوان شكرا ينبغى لكرم وجهه ويليق بجلال مجده نضرة للناظرين كشجرة تخرج من
طور سيناء تنبت بالدهن وصبغ للآكلين الذين باقت قلوبهم الى الكرامات الدانية واشتاقت عقولهم الى اللذات الحقيقية وتاهت
ضمائرهم فى بيداء عظيم الملك والملكوت تلاشت سرائرهم فى ابداء ديمومية العزة والجبروت فتخلصوا من الناسوت ووصلوا
الى اللاهوت فنالوا شهوده وبقوا الوجوده ورضى كل منهم بقضاء معبوده فتحلت لهم الذات وتجلت عندهم المخلقات ولم تطلع اعينهم
الا الى تحصيل ما يقرب الى الله زلفى وما جرت السنتهم الا بذكر الحق طوبى لهم وبشرى من دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى اشرف
مراتب الواصلين الى اعلى مدارج الانس انصار معرج ارقى معارج القدس محمد الذى اشرق فى سماء النبوة بدرا واشرق على سماء
الرسالة صدرا فلذا اختاره من شجرة الانبياء واجتباه من سلالة الاصفياء وجعله رحمة للعالمين الكافر نبيا وادم بين الماء والطين
واله الواصلين بلوامع انواره السالكين الى مدائح اسراره وشائك كاذ يتهم تعنى ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله
لنوره من يشاء عليهم من الصلوات اناها ومن التحيات اسناها وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى شعر نجوم سما كلما غاب كوكب
بدى كوكب ناوى اليه كواكب اضاءت لهم اسبابهم ووجوههم دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه اما بعد فان افتقر عباد الله
الى رحمة ربه يملى على ادهان ارباب العرفان ويتلو على مدارك اسماع آل العقل واصحاب الوجدان الذين تفجرت بينابيعهم انهار عيون
الكشف والعيان وتعطرت بانفاسهم ازهار فنون الاكوان ان شاهق المعرفة اشمخ من ان يطير اليه كل طائر وسرادق البصيرة اعجب
من ان يحوم حوله كل سائر سبحانه ما فى فن الالهيات من كتاب الشفاء من لوامع ينكشف بها بدائع الحكمة الا على الذى قلق يتفق بها الا فاضل
الحكماء واعاظم العظماء فبعون الله وحسن توفيقه نبهنا عن مراقد الغفلة والجهالات وانزجنا بنور وجهه عن ظلمات ليل الاوهام

والخيالات

والخيالات الى ضوء نهار الكشف والعيان ومقر المعرفة والايقان شرحت مضلاتها بمجاهدات قدسية وهتكت استاره مشكلاتها
بريانات قدسية ما آنست من روحة الشجر الاخضر الطورية واقتبست عن فوحة الشجر الازهر النورية نارا هاانا اتيكم بشهاب
قبس منها لعلكم تصطلون وظنانا جيكم عن ظلمات اللبس فعسى فيه تتأملون ولعمرك هذا اقتباس بزول معه الالتباس ولكن
هذا قياس لا يقاس بالمقياس صرفت وكدى وبذلت جهدى فى تيار بحاره والكشف عن استار اسراره والخوض فى مراسيه
والغوص من رغائبه نقلا وعقلا واخذا واجتهادا حتى وصلت غاية جدى واتصلت بنهاية مقصدى شعر قولوا لاخوان
قوموا على طرب فانى بعد هذا الوصل هجرانا مع تصفح سائر فنون هذا الكتاب الذى نحن بصدد شرحه من البرهان
والقاطيغورياس والطبيعيات وغيرها حيث قال فى اول ذلك الكتاب واما هذا الكتاب فاكثر بسطا واشد مع الشكوك
من الشائين مساعدة ثم قال ومن اراد الحق الذى لا محجة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب اشارة الى الحكمة المشرقية وقال
ومن اراد الحق على طريق فيه ترضيا الى الشركاء وبسط كثير وتلويح بالوفظن له استغنى عن الكتاب الآخر فعليه بهذا الكتاب
انتهى وهو يدل على ان ما يصلح ان يكون شرحا لهذا الفن اى الالهيات من هذا الكتاب سائر فنونه التى للراغب الطالب اى حل
منها العذب الفرات فى شرح هذا الباب واجتهدت كل الاجتهاد فى تسهيل سبيل الرشاد فلذلك انفتح على ابواب الفتوح
واستولى على ملكه نظرى سلطان الروح فجذبنا الوسيا شرحنا هذا بمفتاح الشفاء والعروة الوثقى فى شرح العلل كتاب
الشفاء وما فى مطاوى عباراتها من الدر المكنونة بدائع ومخاوى اشاراتها من السر المخزون عنه فاتح ويكون موذلك محيطا
على انوار عقلية تنكشف بها بدائع الاسرار واسرار قدسية كالنجوم يرجم سوارق شهبها الشياطين المدارك القاصرة
عن ادراك الافكار فجاء بعونه الاله المتعال وفضله المفضال موصوف قدسية كالنجوم يرجم الشيطان منصوص البيان
سطع اللمعان ومض البرهان راشدا الى سبيل الرشد المختوم هاديا الى سبيل السر المكتوم ناصا على ما تشرئب اليه الجواد
لتسهل الاحاطة من سبيل الدراية والرواية وذكرت طرفا من الاشارات الشافية عن استقام الجهالات على ان حاذبت فى
مراده واوردت حاصل كلامه وقربت مسالك كلامه واسقطت عقود نظامه من غير اخلال شئ من الفرائد واهمال لما بعد
من اللطائف والفوائد واجتهدت فوضعت الجميع على طرف التمام ليكون الكتاب كالبدر فى التمام من غير تطويل يورث
الملال ولا تقصير يوجب مسالك السالك ويخل نظام الكلام والتزمت ايرادما استفدته آوان المدارسة بلفظه افيد
وكذا ما ذكره العلماء الراسخون والحكماء المحققون كشيخ اتباع الرواقيين ومحيى مراسم الاشراقيين فى كتابه المطارحات
وغيرهما ايرادا على ما ذكره الشيخ فى هذا الكتاب وكذا ما ذكره المحقق الرباني العلامة الدواني ومنصور الحكماء وغيرهم من الفضلاء
شكر الله تعالى مساعيهم واعلى الله تعالى معاليهم منهم من اعرض عن واضح التفسير واقبل على التعمية والابهام الذى يشبه
التاويل وهو مستند كون الى الاماليل ويكون على شفا عرف الاباطيل ومنهم من تصدى للتفسير ولكنه قصر فى ذلك غاية
التقصير ومنهم بين وميز واوجز ونظر وملعن فى حل ما وقع عنه فى هذا الكتاب ومنهم من فسر ثم اورد عليه الايراد جعل الله
سعيهم مشكورا وعلمهم منصورا منبرورا استعنت بالمعبود وشرعت فى المقصود حيث وفقنى لتقريب العلم فى الفن الفنون فى تحقيق
المطالب وفصل الخطاب حتى فى عنفوان الشباب فضلا من اوان الخضاب فاظهرت ما ظهر لى من اللطائف المهمة بما رزقنى الله
من البضاعة المزجاة فى ابراز المقدمات واظهار المضمرات وتاويل المتشابهات وتصريح الكنايات وتحقيق المجازات بحيث لا
يقع من الراغب فيها فى الغرائب ما يوهن به صريح الحق من الباطلات وحسان الوجوه من القبحات ولا يشتبه الثرا من الثرى ولا

۷۸۷

فشرحهذه المطالب بالتنبيه على النمط الاصفى والمنهج الاوفى الذى ما زاغ البصر وما طغى فاخلع نعليك انك بالواد المقدس
طوى حيث تباعدت مطامع هاتهم وتباينت مواقع بيناتهم وتشعب مسالك اقلامهم وتفيئت مقاطر اقلامهم ووهبت
كلامهم فى مرامهم هم اوردت عليهم ما استفدته من كتب الشيخ وساير فنون كتابه الشفا على وجه بديع وطريق منيع خلت
عنه ربا الاولين ولم تحتو عليه صحف الاخرين شعر تبصر صاحبى وجهى نعانا ٭ ترى الميتا فى وجهى عيانا ٭ وقد اتفق
تصنيف هذا الشرح فى زمان الدولة القاهرة والسلطنة الباهرة اعنى ابا المظفر سلطان شاه عباس بهادر خان
خلد الله ملكه ابدا وتاريخ اختتامه مفتاح كل الهبات والموجود من يديه مفاتيح الفضل والاحسان وخزائن البر والامتنان
ان يحفظه عن البس هوله وان ينفع به من هو مخلوق له انه هو الحفيظ العليم الكريم والقدير الرؤف الرحيم والآن الاهتمام
والمحال الا بالتوفيق والتوفيق من الله الفالق الاصباح قال بحصول العقل بالفعل الخ اقول بشير بذلك الى تميز
الحكمة النظرية عن العملية بما لها من العلة الغائية على ما يلوح مما ذكره فى اوايل طبيعيات هذا الكتاب حيث قال والحكمة النظرية
انما الغاية فيها تكميل النفس بان يعلم فقط وفى اوايل منطق هذا الكتاب ايضا حيث قال ان النظرية غايتها اعتقاد رأى
ليس بعمل والعملية غايتها معرفة رأى وهو عمل فقد لاح ان الحكمة النظرية وان شاركت الحكمة العملية فى كونهما علمين
لكن الاختلاف بينهما بما يترتب عليهما من كون الغاية فى احدهما العلم وفى الاخر العمل ولعل صاحب التحصيل قصر فى
التحصيل حيث غفل عن هذا وسأل المص عن الفرق بينهما غفولا عما عليه الشيخ وغيره من الحكماء قال المعلم الثانى
ان النظرية هى التى بها يجوز الانسان علم ما ليس من شانه ان يعلمه انسان اصلا والعملية هى التى بها يعرف ما شانه ان يعلمه
الانسان بارادته وكذلك قال هو وغيره اشارة الى القوة العملية بانها القوة التى لاجل العلاقة الى الجسد التى فوقها
لينفعل ويستفيد منها ويقبل منها فكان للنفس مناوجهين وجه الى البدن ويجب ان يكون هذا الوجه غير قابل البتة
اذ امر مقتضى لطبيعة البدن ووجه الى المبادى العالية ويجب ان يكون هذا الوجه دايم القبول عاهنالك والتاثر
منه فى الجهة المستقبلة تتولد الاخلاق ومن الجهة الفوقانية تتولد العلوم فهذه هى القوة العملية واما القوة
النظرية فهى قوة من شانها ان تطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة فان كانت مجردة بذاتها فاخذها كصورتها فى نفسها
اسهل وان لم يكن فانها تصير مجردة بتجريدها اياها حتى لا يبقى فيها من علايق المادة شئ وسنوضح كيفية هذا من بعد
وهذه القوة النظرية لها الى هذه الصور نسب مختلفة وذلك لان الشئ الذى من شانه ان يقبل شيئا قد يكون بالقوة
قابلا له وقد يكون بالفعل قابلا له وان القوة يقال على ثلثة معان بالتقديم والتاخير فيقال قوة الاستعداد
المطلق الذى لا يكون خرج منه بالفعل شئ ولا انه حصل بانه يخرج كقوة الطفل على الكتابة ويقال قوة لهذا
الاستعداد اذا كان انه يحصل للشئ الا ما يمكنه به ان يتوصل الى اكتساب الفعل بلا واسطة كقوة الصبى الذى اذا تعرض
وعرف الدوات والقلم وبسايط الحروف على الكتابة ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا تم بالآلة وحدث مع الآلة ايضا
كمال الاستعداد بان يكون له ان يفعل متى شاء بلا حاجة الى آلة اكتساب بل يكفيه ان يقصد فقط كقوة الكاتب المكمل
للصناعة اذا كان لا يكتب ثم فوايد ان ما وقع عن الشيخ بقوله لتحصيل منها ثانيا الخ اشارة الى ان القسمة انما هى بحسب
غاية الغاية الاخيرة اذ الغاية الاولية القريبة مطلقا هى العقل بالفعل فما يستشكل هنالك فما فاط وقد سئل بعض
الشيخ سايلا اياه عن ذلك فاجابا قد مر الاشارة اليه انتهى ولا يخفى ان الظاهر منه كون الفرق بينهما بحسب

غاية

غاية الغاية لا الغاية كما لوحنا اليه انفا ثم لا يخفى ان مراتب الاستعداد تتفاوت كما وكيفا على ما نص عليه الشيخ فى غير
موضع حيث قال واعلم ان العلم سواء حصل من غير المتعلم او حصل من نفس المتعلم فانه يتفاوت فيه فان من المتعلمين
من يكون اقرب الى التصور لان استعداده الذى قبل الاستعداد الذى ذكرناه اقوى فان كان للانسان فيما بينه وبين
نفسه شئ هذا الاستعداد القوى حدسا وهذا قد يتشدد فى بعض الناس حتى لا يحتاج فى انه يتصل بالعقل الفعال
الى كثير شئ والى تخريج وتعليم بل يكون شديد الاستعداد لذلك كان الاستعداد الثانى حاصل له بل كانه يعرف كل شئ
من نفسه وهذه الدرجة اعلى درجات الاستعداد ويجب ان تسمى هذه الحالة من العقل الهيولانى قدسيا وهى من جنس
العقل بالملكة الا انه رفيع جدا ليس ما يشترك فيه الناس كلهم ثم ان فيما وقع عنه بقوله من جنس العقل بالملكة اشارة
بدلالة على ان هذا ليس منها ولكن يستحق تسميته بها كما لا يخفى والحاصل ان لفظ القوة كما يطلق على مبدا التغير والفعل
فكذلك يطلق على مبدا التغير والانفعال فقوة النفس من حيث تاثرها عنه المبدا الاول فى اكتساب العلوم يسمى عقلا
نظريا ومن حيث تاثيرها فى عالم الطبيعة لاستكمال جوهرها بالفضايل يسمى عقلا عمليا والمشهور عند الجمهور ان
مراتب النظرى اربع لانه اما كامل واما استعداد نحو كمال قوى او متوسط او ضعيف فالنفس بحسب الحالة الاخيرة تسمى عقلا
هيولانيا وبحسب الحالة الوسطى اى الاستعداد لاكتساب النظريات بعد حصول الضروريات تسمى عقلا بالملكة لما حصل لها
ملكة الانتقال الى النظريات كالملاى المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الانفس فيها اختلافا بحسب اختلاف درجات
القوى والاستعدادات وبحسب الحالة الاولى اى الاقتدار على استحضار النظريات متى شاءت من غير افتقار الى كسب
جديد لكونها مكتسبة مخزونة بحضور مجرد الالتفات كالقادر على الكتابة ويسمى ذلك عقلا بالفعل لشدة قربه اليه وبحسب
الحالة الثالثة من الصور العلمية ومشاهدتها لها تسمى عقلا مستفادا اى من خارج هو العقل الذى يخرجها من القوة الى
الفعل بحيث يكون نسبته الى المعقولات نسبة الشمس الى المحسوسات وربما يقال العقل بالملكة هو حصول الضروريات
من حيث تاديتها الى النظريات وقد يطلق هذه الاسامى على مراتب تلك الحالات وقد يقال تارة العقل الهيولانى
على استعداد النفوس لقبول ضروريات العلوم وتارة على انه قوة استعداد به او قوة من شانها الاستعداد الحصول تارة على
النفس فى مبدا الفطرة من حيث قابليتها للعلوم والمعارف وكذلك الامر فى البواقى قال الشيخ ان صورة المعقولات الاولى تنبعها
قوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وفى كتاب المبدا و
المعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل و
من جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل بقياس ذاته مستفاد بقياس الى فاعله ثم اختلفوا ايضا فى
ان المعتبر فى المستفاد هو حصول النظريات المكنة للنفس بحيث لا يعسر عنها اصلا فلذا قيل انه اخر المراتب البشرية واول
المنازل الملكية وانه يتعذر او يتعسر جدا ما دامت فى دار غربتها وارض كربتها ولعل يقال فى بيان مراتب النفس انها اذا خلت
عن العلوم مع قابليتها لها سميت عقلا هيولانيا فان حصلت الضروريات لا غير سميت عقلا بالملكة وان حصلت النظريات
ايضا فان لم تكن حاصلة بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت حينئذ عقلا بالفعل وان كانت حاضرة سميت عقلا
مستفادا فالحالات اربع لا غير حالة الخلو وحالة حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها
مع الحصول والمراتب هى النفس باعتبارها فلا مخالفة بوجه بالمعلمة انفا وان كان مناسبا لما وقع عن الشيخ فى بحث النفس

حيث قال ان النفس يكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا الا ان يقال انها وان اتحدا بالذات لكن
التغاير الاعتباري بينهما يصح هذا ضرورة ان تحصيل الشيء يتقدم على حصوله فتدبر فيه فاذا عرفت هذا فنقول
انه يصح ان يكون قوله بحصول العقل بالفعل الخ اشارة بل دلالة على العقل المستفاد دون العقل بالفعل كما يلوح من
سياق ظاهر عبارته ونحوى امارته بل الاصوب ان يكون المراد به الاول بقرينة قوله لحصول بدلا عن التحصيل كما
يقتضيه ما حققه في كتابه في المبدأ والمعاد ولك ما وقع عنه في التعليقات في بيان مراتب افعال العقل
قال اذا قيل ان فلانا عالم بالمعقولات فمعناه انه بحيث كلما شاء احضر صورتها في ذهنه بعينه ومعنى هذا انه
كلما شاء كان له ان يتصل بالعقل الفعال اتصالا يتصور فيه منه ذلك المعقول ليس ان ذلك المعقول حاضر
في ذهنه ومتصور في عقله بالفعل دائما والا لكان قبل التعلم وتحصيل هذا الضرب من العقل بالفعل وهو
القوة التي تحصل للنفس ان يعقل بها ما يشاء فاذا شاءت اتصلت وفاض فيها الصورة المعقولة وتلك الصورة
هي العقل المستفاد بالحقيقة وهذه الصورة هو العقل بالفعل فيها من حيث لها ان يعقل واما العقل المستفاد
فهو العقل بالفعل من حيث هو كمال واما السر فيه ان مخرج القوة الى الفعل هو العقل بالفعل ما قاله في النجاة وفاقا
لما عليه الحكماء الاول من انه قد صح لنا ان وجود النفس مع البدن وليس حدوثها عن جسم بل عن جوهر هو ذو صورة
غير جسمية ونعني بها النفس التي لا تتعلق بالمادة اصلا والا لكانت جسمية وليس المراد من ذلك الا العقل المجرد عن المادة
من كل جهة ثم قال فنقول ان القوة النظرية منها ايضا تخرج من القوة الى الفعل باثارة جوهر هذا شانه عليها وذلك لان الشيء
لا يخرج من ذاته الى الفعل الا بشيء يفيده الفعل وهذا الفعل الذي يفيده هو صور المعقولات فان ههنا شيئا يفيد النفس
ويطبع فيه من جوهر صور المعقولات فذات هذا الشيء لا محالة عند صور المعقولات فهذا الشيء اذن بذاته عقل ولو كان
بالقوة عقلا لاستدعى امرا آخر غير النهاية وهذا محال او وقف عند شيء هو عقل وكان هذا هو السبب لكمالها هو بالقوة
عقل في ان يصير بالفعل عقلا وكان يكفي وحده سببا لاخراج المعقول من القوة الى الفعل وهذا الشيء يسمى بالقياس
الى المعقول الشيء بالقوة وباعتبار ما يوجد منه الى العقل عقلا فعالا كما يسمى العقل الهيولاني بالقياس اليه عقلا منفعلا
كما يسمى الخيال ايضا بالقياس اليه عقلا منفعلا ومن تضاعيف الطبقات قد لاح ان المراد بالعقل بالفعل هو العقل المستفاد
لا الفعلي الفعل من وجهين احدهما قوله بحصول بدلا عن تحصيل وثانيهما هو الكمال بخلاف العقل بالفعل لكونه مرهونا
القوة بل القوة وان كان قريبا من الفعل فالفعل كمال والقوة قوة وليست بكمال بل قوة كمال ومن ههنا لاح وجه اخر لوحنا
اليه اعلا من عدم كونه العقل العملي هو الغاية بل انما الغاية منه العمل وغاية العمل الاخلاق على ما سلمه الشيخ في اصل
هذا الكتاب بقوله لتحصيل منه شيئا الاخلاق والعمل عامة اولى للعقل العملي والاخلاق غاية ما سلمه وغاية العالم التشبه
بسيد عجل والقرب بجناب قدسه هنالك الولاية الالهية وغاية العقل النظري هو العقل المستفاد وهو مبدأ التشبه
به فالعاشق الاولية فيه هو الاول وغاية الغاية هو الاخير فقد اشتركا جميعا في الغاية الاخيرة وقد افترقا في الغاية الاولى
كما لا يخفى قال الشيخ في بعض رسائله الموسوم بعيون الحكمة الحكمة المتعلقة بالامور النظرية التي لنا ان نعلمها يسمى حكمة نظرية
والحكمة المتعلقة بالامور العملية التي لنا ان نعلمها ونعملها يسمى حكمة عملية انتهى كلامه بعبارته والظاهر منه انه دفاع ما اورد
عليه بهمينار حيث قال ان الحكمة العملية على الانظر قد اجمع على هذا الاولون والاخرون مع ان الشيخ في اول الهي كتاب الشفا

قال ان

قال ان الفلسفة تنقسم الى حكمة نظرية وحكمة عملية فجعل الحكمة العملية فيها نظرية ومعرفة ويجعل غايتها المعرفة وجه الدفع ان غلطه
ناشئ من اشتراك اللفظ حيث ان العمل العملي شيء والحكمة العملية شيء والاول هو العمل الاخير والثاني هو العلم المتعلق بالعمل وهو
من الفلسفة دون الاول كما سياتي والكلام في ان غايته هو العلم او العمل على ان يكون غايته فرعيته او غاية اقصى له قال الامام
في حل ما وقع من الشيخ هذه العبارة ان الحكمة العملية سالها العلم بانه كيف يمكن اكتساب الملكات الفاضلة الفاضلة
وكيف يمكن ازالة المرض وتحصيل الصحة وكل من الحكمتين النظرية والعملية علم الا ان الاول علم بشيء لا تاثير لنا البتة فيه بل
المقصود من معرفتها نفس تلك المعرفة فقط والثاني علم بشيء يكون المطلوب من تحصيل العلم به ادخاله في الوجود او
صفة من الوجود والاول هو الحكمة النظرية والثاني هو الحكمة العملية مع ان كل واحد منهما في الحقيقة علم واعلم ان الحكمة
النظرية اشرف من الحكمة العملية لان كل ما يعلم لعمل كان العلم وسيلة والعمل مقصودا والوسيلة في كل شيء اخس من المقصود
فالعلم بالاعمال يكون دون منزلة من تلك الاعمال ولا شك ان الاعمال دون منزلة من المعارف الالهية والحال بالعكس
وذلك يدل على ان الحكمة العملية دون منزلة من الحكمة النظرية بكثير وايضا فاستكمال القوة النظرية اشرف من استكمال
القوة العملية والكتاب الالهي ناطق بحصر الكمالات الانسانية في هاتين المرتبتين قال الله تعالى حكاية عن الخليل ربي
حكما والحقني بالصالحين والمراد من الحكمة تكميل القوة النظرية والمراد من قوله والحقني بالصالحين تكميل القوة العملية وقال الله تعالى
خطابا للكليم فاستمع لما يوحى انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني وقال حكاية عن عيسى انه قال اني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني
نبيا وجعلني مباركا اينما كنت وكل ذلك اشارة الى كمال القوة العملية وقال خطابا مع الحبيب عليه السلام فاعلم انه لا اله الا الله وهو اشارة الى
كمال القوة النظرية ثم قال واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وهو اشارة الى كمال القوة العملية فعند ظهور نور الوحي ونور الحكمة
ان كمال الانسان منحصر في العلم والعمل ثم بعد ذلك كل عبارة الشيخ وهاهي فكل واحد من الحكمتين منحصر في اقسام ثلثة و
اقسام الحكمة العملية اي هذه حكمة مدنية وحكمة منزلية وحكمة خلقية ثم شرع في تفسيرها فقال اعلم ان جمهور الحكماء اتفقوا على ان
اقسام الحكمة العملية ثلثة واقسام حكمة النظرية ايضا ثلثة والشيخ جرى على هذا القول في هذا الكتاب ولك في الترتيب الاتي كتاب
الحكمة المشرقية فانه ذكر فيها ان اقسام الحكمة العملية اربعة واقسام الحكمة النظرية اربعة ايضا اما القول المشهور في هذا الكتاب
فتقريره ان كل عاقل فلا بد وان يكون له فعل وفي فعله غرض وذلك الغرض اما ان يكون مختصا بذلك الانسان مع خواصه واهل
منزله وهو علم تدبير المنزل واما ان يكون عايدا الى الانسان مع عامة الخلق وهو علم السياسة فثبت بهذا ان العلوم العملية اربعة
زاد فارابي وسماه علم تدبير المدينة وهو علم كيفية حفظ المدينة ورعاية مصالحها وهذا العلم لا بد منه لان الانسان مدني بالطبع
فالم يعرف كيفية بقاء المدينة وترتيب اهلها على الدرجات المختلفة والمراتب المتباينة المتادية الى تحصيل المصالح او دفع المفاسد
فانه لا يتم المقصود وعلى الوجه الاول فان هذا العلم جزء من العلم السياسي انتهى ويؤيد على ان غاية العقل العملي هو العلم بعلم ان
مباديه المستفادة من الشريعة من الحكمة النظرية على ما قال الشيخ ومبدأ هذه الثلثة مستفاد من جهة الشريعة الالهية وكمالات
حدودها تستقيم بالشريعة الالهية وينصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بعون هذه القوانين العملية منهم باستعمال
تلك القوانين والجزئيات انتهى ويؤيد على ان مباديها اي الكمالات النفس الناطقة الانسانية وهي من العلوم النظرية قال
الامام في تفسير كلام الشيخ ثلاثين ان العلوم العملية اي هذه الثلثة شرع بعد في بحث اخر وهو انه لا بد لكل صناعة من شيء
تجري مجرى الكمال لها وهذه العلوم الثلثة لها ايضا كمال ومبادي هذه العلوم الثلثة وكمالاتها مستفادة من الشرائع الالهية

وذلك لان المقصود من بعثة الرسل الى الخلق الرشاد والخلق الى النظر والاصوب والطريق الاصلح في الاعمال وهو الاعمال
فلو كانت مناهج الاعمال محصورة في هذه العلوم العلمية وجب ان يقال ان الانبياء ما بعثوا الا لتعريف مبادي هذه العلوم
وتعريف كلياتها لان الانبياء انما يكفيهم تعريف مبادي هذه الثلثة وتعريف كلياتها على الوجه الكلي مثل ان يذكروا ان من اراد
الفضيلة العلائية فعليه بالعمل العقلي فاما التنصيص على احوال زيد وعمرو فذلك ممتنع لان الاحوال الجزئية للاشخاص
الجزئية غير مضبوط بل الواجب على الشارع ضبط تلك القوانين واما سائر الناس فانه يجب عليهم تعلم تلك القوانين وذلك
انما يتاتى بالقوة النظرية ثم استعمال تلك القوانين الصور الشخصية والوقائع الجزئية وذلك انما يتاتى بالقوة العملية فاما قوله
وكلا الامرين حدودها مستنبطة بالشريعة الالهية فالمراد من هذه الحدود المقادير وذلك لان المقادير المقدرة في ابواب العبادات و
المعاملات والزواجر لا يعرف الا من جهة الشريعة الالهية وظهر ان مبادي الحكمة العملية من الحكمة النظرية التي غايتها
العلم واما غاية الحكمة العملية فهي العمل فلذا قال الشيخ مفصلا بما نقلنا عنه بهذه العبارة فالحكمة المدنية فانها تعلم كيفية المشاركة
التي تقع فيما بين اشخاص الناس لتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح الحيوة بقاء نوع الانسان والحكمة المنزلية فايدتها ان تعلم الشاركة
التي ينبغي ان يكون بين اهل منزل واحد لينظم به المصلحة المنزلية والمشاركة المنزلية بين زوج وزوجة ووالد ومولود وعبد
ومولى واما الحكمة الخلقية فغايتها الاعلم الفضايل وكيفية اقتنائها ان كونها النفس ومعلم الرذايل وكيفية وقوعها لتتطهر
عنها النفس وليتطهر بها النفس ماخوذ من الكتاب الالهي حيث قال عز من قايل قد افلح من زكاها وقال الله تعالى خذ من
اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وانما جاوز عن عبارة الاختصار لان الحق احق بالاسال ثم بدر التوجيه بالموج
ما نقلنا من جعل غاية العقل العملي هو العمل على ما رضاه على وفاق ظاهر ما يظهر من تضاعيف كلام الشيخ على ما نقلنا هو ان
العلم العملي نظر الى ان ما يوجب العمل والاخلاق ضعيف رتبة لا يكون غاية اولية ومن جعل غايته الاخيرة هو العمل
كما راه استادنا بقوله رعب هو ان العلم العملي وان كان ضعيفا لكنه استكمال بوجه ما فقد جعله غاية اولى والعمل المترتب
عليه غاية اخيرة على وفاق ما ذكره الشيخ في الرسالة التي اشار اليها الاستاد بهذه العبارة ومن اولى استكمال نفسه بالتين
الحكمتين والعمل مع ذلك باحدهما فقد اوتي خيرا كثيرا انتهى كلام الشيخ بعبارته تفسير ذلك انه لما ذكر سابقا الحكمة معرفة
الامور النظرية ومعرفة العلوم العملية ذكر ههنا ان من حصل وفق قدر على استكمال نفسه بهذين النوعين من المعرفة ثم وفق حتى قدر
اي بالاعمال الموافقة على قانون الحكمة العملية فقد اوتي خيرا كثيرا وهذا اللفظ انما اخذه من الكتاب الالهي وهو قوله سبحانه ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فقد ان من تضاعيف البيان انه لا تفاوت بين كون العمل فقط هو الغاية في العقل العملي نظرا الى ان العلم
المتعلق به اضعف رتبة من العمل فكانه ليس هو الغاية وبين كون العمل هو الغاية الاخيرة نظرا الى ان العلم المتعلق به من ضعفه
بالطرف هو الغاية الاولى لكونه استكمال النفس به توجه ما فلا مدافع بين ما وقع من الشيخ في مواضع من كتبه ولذا لا مخالفة بين ما
وبين ما راه استادنا بقوله رعب على ما نقلنا سابقا ذلك الى الرسالة التي صنفها الشيخ في جواب بهمنيار فانظر بعين الانصاف
قال الشيخ في رسالة النفس ثم العقل عدم جميع هذه اشارة الى اربع مراتب النفس لان العلاقة البدنية لاجل تكميل العقل
النظري وتزكيته والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة ثم العقل يخدمه الوهم الى اخر ما ذكره فقد ظهر منه ان العقل العملي ليس استكمال
النفس به بل تكميل عقله النظري فلا يكون كمالا للنفس بالذات بل بالعرض وهذا مؤيد ما قلناه سابقا ما ذكره بعد هذا المنقول
بكثير واما الذين ليس لهم استكمال شيء من القوى الا انهم يصلحون الاخلاق الملكات الفضيلة فهم الاذكياء من النوع الانساني وليسوا

وبعيون

من ذوي

من ذوي المراتب العالية الا انهم متميزون عن سائر اصناف الناس فان قلت ان الاستاد قد جعل غاية العقل النظري التي اي العلوم النظرية
التي اي العقل بالفعل غاية للعقل العملي ايضا حيث ان غاية العقل والاخلاق الجيدة وقلت ان العقل بالفعل مبدا للعلم العملي كما يظهر
ما نقلنا عن الشيخ لا غاية ولو سلم ان غاية العقل اي العقل بالفعل وجودية فيكون مبدا للعقل العملي باعتبار وغاية له باعتبار فيكون
غاية اخيرة للعقل العملي والعلم غاية اولية فيكون الفرق بينهما في الغاية الاولية لا الاخيرة والاستاد قد حكم بالفرق بينهما باعتبار
غاية الغاية في العقل النظري هو نفسها الغاية الاخيرة للعقل العملي والغاية الاولى فيه العمل على ما وصفناه سلكنا فليتدبر وقوم
ما مشى الامام شاي في كتابه المسمى بالمطالب العالية بقوله اعلم ان كمال الانسان ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل
به والمراد ان كماله محصور في امرين احدهما ان تصير قوته النظرية كاملة بحيث يحصل فيها صور الاشياء وحقايقها عقليا كاملا
تاما مبرا من الخطا والزلل والثاني ان تصير قوته العملية كاملة بحيث يحصل لصاحبها ملكة تقدر بها على الاتيان بالاعمال الصالحة
والفرار من الاحوال التي توجب النفرة من السعادات البدنية وتوجب الرغبة في عالم الاخرة وفي الروحانيات فقد ظهر بهذا
انه لا سعادة للانسان الا بالوصول الى هاتين الحالتين وهذه المقدمة مقدمة اطبقت الانبياء على صحتها والاذعان والدنيا عاقلة كل
العقل الا وياحد عليها مع الحق الحقيق ان نظر استادي الذي عليه في جميع الامور استادي ما ذكره في رسالة جواب بهمنيار بهذه
العبارة قال الشيخ الرئيس قدس الحكيم مولانا ورئيسنا دام الله تاييده في المحسن وصاحب التعليقة مع انه دام الله تاييده
لم يستقر في منتهى التامل ولكنه عثر برايه الثاقب موقنة التشكيك وان جميع ما يشكل فيه ما نحط عن مرتبة ونسبته
نفسه باستفهام الحق فيه على ان شكا واحدا من هذه الشكوك مما لا يعدان من عرض السداة والمتطوفين ولن يسرع الى
القناعة بالمزجاة من البضاعة ولم يتبرن بظاهرات الفلسفة حق التبرن ولم يافذ الى الغايات فيها سواء السبيل ولما سابر ذلك
فما لواحد التشكك فيه وبه باقي فضلا عن مناقشي ومشوري فضلا عن فلسفي لدى كل الدلالة على جبرات تنبه نفسه وعلى
عين عقله كما يتامله في كل فصل توفيقي قال بهمنيار من ذلك قوله ان الفلسفة تنقسم الى حكمة نظرية وحكمة عملية وجعل الحكمة
العملية فيها اية نظرا ومعرفة فجعل غايتها المعرفة والحكمة العملية على ما نظر قد اجمع على هذا الاولون فلا اخرون فحوق
الاجماع ما يستنكر الا لهم لا ان يقابل ذلك وتعذر على قال الشيخ الرئيس ما اكثر ما وقع للناس من الغلط باشتراك الاسما
المستعملة في عالم الفلسفة على اشتراكها وخصوصا حيث يقال نظري وعملي في مواضع مختلفة ويدل بها على دلايل
مختلفة ولا اطول ما انا فيه بيان ذلك فان الحكيم مولانا ورئيسنا دام الله تاييده فان اشتهى ذلك سبه لمكنه سماعه شفاها
وقد وقع ذلك في اسفال الفظ العلمي مركبة بلفظة الحكمة اعني اذا قيل حكمة عملية فان ذلك يدل عند الفلاسفة على معنيين
ولخفاء ذلك على من لم اسبوا الى ما مدا الاسمرا يتوظن ان احدى الفضايل التي هي الحكمة العملية الحسن سر او وجب فيها التوسط
وجعل الازدياد في معرفة الواجبات العلمية رد له فبناء امر على ان الفضايل ثلثة حكمة وشجاعة وعفة وجعل الشجاعة والعفة
واسطتين وجعل الحكمة غير واسطة واما وجه هذا الاشتراك فان الحكماء اذا قالوا ان الفضايل ثلثة ومجموعها العدالة هو ابدا
الفضايل الخاصة واذا قالوا ان جماعها تجمع خلقة وكلما قسموا افعالنا الى شجاعة وعفة وحكمة عنوا بالحكمة فعلا صدر
على الجميل في الامور الكبيرة عن الخلق او عن ضبط النفس وهذه الحكمة العملية ربما حصلت خلقية بل هي ملكة تصدر عنها الافعال
المتوسط بين افعال الجمهور والعادة صدورا من غير روية وعلى سبيل ما يصدر من الاخلاق واذا قالوا ان من الفلسفة ما هو
نظري ومنه ما هو عملي لم يذهبوا الى العملي الخلقي فان ذلك ليس جزءا من الفلسفة بوجه فان الملكة القياسية غير الملكة الخلقية

بل عنوانه معرفة الانسان بالملكات الخلقية بطريق القياس والفكر انها كم هي وما هي وما الفاضل منها وما الرذي وانها كيف تحدث
من غير قصد اكتساب وانها كيف يكتسب بقصد وايضا معرفة السيات المنزلة والمدنية وبالجملة ما يجمع الامرين بل بالجملة
المعرفة بالامور التي اذا ان نفعلها اما فينا ملكات وانفعالات واما من المشاركة وهذه المعرفة ليست خارجة بحسب
عزيزية بل يكتسب وانما يكتسب مطروره وقياس بقيد قوانين واراء كلية وهي التي تفيدها ملكة والاخلاق والسيات
التي اذا تعلمناها يكون اكتسابا معرفة ويكون حاصلة لنا من حيث هي معرفة وان لم يفعل فعلا ولم تخلق خلقا فلا يكون
افعال الحكمة العملية الاخرى موجودة لنا ولا ايضا الخلق ويكون لاجل عندنا معرفة مكتسبة بقيد حقيقة وكل معرفة
حقيقة بقيد فهي حكمة او جزء حكمة وليست هذه المعرفة عندنا حكمة طبيعية والا حكمة رياضية ولا حكمة الهية فليست حكمة
نظرية اذ كان اسم النظري يخص بهذه الثلثة او بما يجمع بهذه الثلثة وبالجملة ما الغاية فيه النظر فبقي ان يكون الجزء الاخر
من الفلسفة الذي هو الحكمة العملية اذ كانت الفلسفة تنقسم الى نظري وعملي ولم يكن الفلسفة خلقا البتة بل التي هي اعني
الفضائل الخلقية الثلثة فهي غير هذه لان تلك عمل من الاعمال وخلق من الاخلاق ولا شيء من الاعمال والاخلاق بفلسفة
ولا جزء فلسفة ومع ذلك فانها لا يساوق الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة في وجودها فان الحكمة العملية التي هي
جزء من الفلسفة يحاذي الشجاعة والعفة وهذه الحكمة الخلقية التعقلية فكما انها اعني الفلسفة العملية ليست شجاعة
ولا عفة بل علما بها كذلك ليست الحكمة العملية الخلقية حكمة عملية خلقية بل علما بها وتعريفا اياها وليست علما بها
وحدها بل علما بها ولغيرها لفظ واقع بسبب ظن الظان ان الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة هي الحكمة العملية
التي هي جزء من العدالة وخلق لا علم وقد اوضحت الفرق بينهما فانك اذا تعلمت ما في كتب الاخلاق والسياسات
كانت عندك معرفة مكتسبة بقوانين كلية افادها مقايس فكرية ولم تكن المعرفة احدى المعارف النظرية الثلث ولم
يكن بوجه من الوجوه عملا ولا خلقا ولم يصلح ان يسمى غير الحكمة العملية واما ما قال الحكيم مولاي ورئيسي انك جعلت
الغاية فيها واحدة فقد صار من السبيل فانى جعلت الغاية في احدها نفس ما يحصل بالنظر وجعلت الغاية القصوى
في الاخر العمل بما يقتضيه الحاصل من النظر وليس يجب ان يكون غاية الشيء موجودة في الشيء فان الغايات توجد في كثير من
الامور خارجة عما يتوجه به اليها فان الكن غير موجود في نفس حركة البناء ولا في شكل البيت بل موجود في المسكن المبني
واعلم لها اذا قلنا حكمة عملية هي جزء من الفلسفة فعنينا بها العلم بالفضائل العملية على الوجه الكلي ولا عنينا به الفضائل الخلقية
نفسها واذا قلنا الحكمة العملية الخلقية فعنينا به نفس الفضيلة الخلقية التي هي احدى الامور التي يعلم في ذلك العلم كيفية
وكيفية اكتسابه واذا قلنا الحكمة العملية الفعلية فعنينا به الفعل الصادر عن خلق وضبط نفس يعلم او بغير علم بل
بتقليد وقبول صدور على سبيل الاتفاق وهذا الكلام من الرئيس موقع الاتمام في المقام **قال** وذلك بحصول العلم
التصوري والتصديقي بامور ليست هي هي الخ **اقول** لعل المراد به ان حصول العقل بالفعل بحصول العلم بتلك الامور
على الاكثر وان لم يكن منوطا بها كما قال من حيث هو مبدء عمل والحاصل ان العقل بالفعل وان وجد في متى الحكمة على ما
اعترف به الشيخ في جوابه ما اورد عليه بهمنيار ولكن لما كان وجوده نظرا الى الامور المقدورة لنا اقل وانه من وجود
فيما هو غير مقدور لنا جعل وجوده فيه بمنزلة العدم في كونه العلم به هو العلم بالفعل على انه يصح ان يكون النفي الواقع في
تعريف الحكمة النظرية هو سبب العموم لا عموم السلب فلا ينافي ذلك كون العلم ببعض امور مقدورة لنا ولكن لا من حيث

انها

انها مقدورة بل المعاش والمعاد كالحركة والاصوات مثلا انها من مسائل الحكمة النظرية سواء كانت طبيعية او الهية وذلك
لانها من حيث كونها من هو ارض الجسم الطبيعي بما هو مشتمل على الطبيعة يكون من محمولات مسائل العلم الطبيعي ومن حيث كونها
نحوا من الوجود من محمولات مسائل الحكمة العلية باعتبار انها تؤدي صلاح المعاد والمعاش ومن ههنا لاح حال ما اورده عيال
الحكماء على ما وقع من الشيخ بقوله وذلك بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور ليست هي الخ بهذه العبارة ان في هذه
الافادة اشارة بل دلالة على ان العقل بالفعل يختص بما لا يكون اعمالنا ولنا قائل ان يناقش في ذلك ويقول تعريف العقل
بالفعل بعم ذلك وما لم يكن كذلك انتهى وانا قلنا ذلك حيث انا لو سلمنا ما ذكره من التعميم فنقول بعد ما علمت فيه من الوجهين
انه يجوز ان يكون قوله ليست هي هي بانها اعمال الخ باعتبار انها اعمال وذلك على ان يكون خصوصية كونها كذلك لا غيره و
الحاصل ان المعتبر في العقل بالفعل علمه بها على ان يكون خصوصية صدورها عنه لا غيره كما ان الالهي يبحث من المادي بما
هو موجود وبالجملة ان احوال الموجودات اما ان يكون وجودها باختيارنا وعلمنا بالذات لا بالعرض او لا يكون كذلك والمعرفة
المتعلقة بالقسم الاول من حيث هي كذلك تسمى حكمة عملية وبالثاني منها لا من هذه الحيثية تسمى حكمة نظرية وكلاهما وان اشتركا
في ان لا يحصلا الا بالنظر لكن لا صار غاية الاخير في العلم فقط اعلم بان ينسب الى النظر فقد لاح بطلان ما قيل انه يرد على هذا
التقسيم الايراد من وجهين احدهما ان موضوع الحكمة العملية هو النفس وهي بالليس وجودها بقدرتنا واختيارنا وان كان البحث
من الاحوال التي القدرة والاختيار مدخل فيها كالكيفيات النفسانية يبحث عنها في الالهي انتهى وهذا كما ترى اما اندفاع الاول فلان
الكلام في محمولات الاشياء لا في موضوعاتها والنفس ليست الا من الموضوعات واما الثاني فلان البحث عنه في هذا القسم ما يكون
لاختيار مدخل وهذا بالحيثية وبالجملة ما يكون منوطا باختيارنا وقدرتنا بخلاف الامور المبحوث عنها في الحكمة النظرية لعدم
كونها منوطة بها وان كان بعضها بقدرتنا واختيارنا فذكر الكيفيات النفسانية والاصوات والحركات في الالهيات ليس من الجهة
المنوطة والحيثية المناطية واليه ينظر ما قيل من ان الوقوف والمعرفة اما ان يكون كمال النفس بما يحصل فيها من صورة العلم
فقط واما ان يكون ليست من هذه الجهة فقط بل وان يعلم بها هذه صورته فالاول هو العلم النظري والثاني هو العلم العملي ثم
نقول ان كمال العقل العملي هو العمل لا نفسه فلا يصح ان يكون الا للعقل واما العقل بالعقل فقد جعل من مراتب العقل وكلاته
ومقاماته واحواله فيلزم ان تكون الغاية فيها حصول رأي فقط على ان المصنف شيخ المشائين ورئيسهم فهو اعرف بمسائل
الحكمة وما يتعلق بها وكذلك بحدود الاشياء ومقاماتها فاذا عرف العقل بالفعل بما عرفه فيكون هو المسعى ثم على تقديره
ما يكون مبنى المناقشة على ان تعريف العقل بما هو اعم منه فهو ايضا غير وارد عليه لتجويزهم كون الحد اعم من
المحدود ثم لوجود هذه الوجوه من التوجيه قال ولنا قائل ولم يقل قائل ثم العجب من مثبات الحكماء انه لم يتصد للفرق
بين العقل بالفعل هو العقل المستفاد مع انه من المواضع الخفية التي يحتاج الى الاشارة اليها وذلك فضل الله يؤتيه من
يشاء **قال** بانها اعمال واحوالنا **اقول** اي بوجودها وهويتها افيد ان اعمالنا واحوالنا بالنصب على انه خبر ليست وهي
الثانية تاكيدا لاولى وعلى الحالية وهي الثانية هي الخبر وربما روي بانها بالفتح واعمالنا واحوالنا بالرفع على خبرية انه
لكسر الفتوة المقابلة في العلمية تدافعها **قال** موضوعها الاجسام من جهة **اقول** يعني ان موضوعها وان كان امورا عدمية
لكن من جهة ما لها جهة وحدة ومناسبة مثل كونها متحركة او ساكنة او كونها مشتملة على الطبيعة او كونها متغيرة كانها امور واحد
من جهتها كله نبه عليه الشيخ في كتاب النجاة على ما قال فالعلم الطبيعي موضوع ينظر فيه وفي لواحقه فموضوعه الاجسام الموجودة

بما هي واقعة في التغيرات وبما هي موصوفة بالحركات والسكنات وعلى هذا يكون العوارض المبحوث عنها في هذا العلم كثيرا
ما يرجع الى التقسيم على التوزيع اذا كان موضوعه متعددا او لا اليه اذا كان واحدا واما القول بانها عبارة عن عوارض تلحق
تلك الاجسام بما هي هي او جسما معينا كالحركة بالقياس الى الافلاك وذلك على ان ليس يجب ان يكون محمولات المسائل
عوارض ذاتية لموضوع العلم بل انما يجب ان يكون عوارض ذاتية لموضوعات مسائله وقولهم موضوع العلم ما يبحث
فيه عن عوارضه الذاتية معناه ما يبحث عن عوارضه الذاتية او عوارض انواعه وهكذا الى اخره اعتبروه فتكلف
مستغنى عنه لان المحمول في قولنا الجسم اما متحرك او ساكن هو الامر المتردد وهو عرض ذاتي له لكون عروضه له بما
هو هو والتزام عدم كونه خصوصيات المحمولات الثابتة للموضوعات من مسائل العلم ليس على ما ينبغي ولكن معنى الايراد
فيما ذكر في البرهان من هذا الكتاب حيث قال ان الموضوعات هي الاشياء التي انما تبحث الصناعة عن الاحوال اللاحقة
اليها والعوارض الذاتية لها والمسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه انتهى
وهو صريح في جواز كون بعض المحمولات عوارض غريبة لموضوع الصناعة مع كونها مبحوثا عنها بالذات في تلك الصناعة
من حيث كونها عوارض ذاتية لبعض انواعه ومن ههنا قد اشكل الامر على الاعلام منهم من ذهب الى ان الموضوع ليس
امرا وحدانيا عدديا يصح ان يكون لكل منها عرض ذاتي ومنهم الى انه ليس امورا متعددة بل امرا واحدا لكن ليس بما لا
يعرض له بما هو هو من الاعراض الذاتية لهذا العلم فلا يكون مبحوثا عنها فيه بالذات ولا يخفى ان كل ذلك خارج عن
سياق عبارة الشيخ وسياقها بل الاولى في توجيهه ان يقال ان ما يعرض لنوع موضوع العلم يصح ان يكون عرضا ذاتيا
له باعتبار التقسيم مثلا ان قولنا الجسم كري يرجع معناه الى قولنا الجسم من حيث اشتماله على الطبيعة كري او غير كري
بل الاقرب الى الصواب ان موضوع العلم ان كان امورا متعددة يكون عوارضه الذاتية عوارض ولواحق ذاتية لموضوعات
مسائله وبالعكس باعتبار تغاير الحيثيات والاعتبارات وسياتي ما هو اسد من هذا واحكم فلا تنافيه كلمة او العامة
الواقعة عنه في البرهان من هذا الكتاب واما اذا كان موضوع بعض المحمولات فيه اخص من كل واحد من الامور المتعددة
يلزم اعتبار ذلك الوضوع فيه تدبر وفيه ثم ان جميع ما اوردنا على تقدير كونه موضوع العلم الطبيعي هو الامور المتعددة واما
اذا كان واحدا كما يلوح ما وقع عنه في اوايل طبيعيات هذا الكتاب حيث قال قد علم من الفن الذي فيه علم البرهان الذي يحصل
ان العلوم منها كلية وجزئية وعلم مقايسات بعضها الى بعض فيجب ان نعلم الان ان العلم الذي نحن في تعليمه هو العلم
الطبيعي وهو علم جزئي وموضوعه اذ قد علم ان كل علم موضوعه ما هو الجسم المحسوس من جهة ما هو واقع في التغير والمبحوث
عنه فيه هو الاعراض اللازمة له من جهة ما هو كذا وهي الامور التي تسمى ذاتية وهي اللواحق التي تلحقه بما هو هو سواء كانت
صورا او امورا اخر مشتقة منها هذا وانما قال من جهة انه يجوز ان يكون موضوع واحد مبحوثا عن عوارضه الذاتية باعتبارين
مختلفين عند علمين كما وقع عنه بقوله ولكن اخذ باعتبارين مختلفين فصار باعتبار موضوعا لهذا وباعتبار موضوعا لذلك
كالجسم السماوي والعالم موضوع لعلم الهيئة والطبيعي فلا يخفى على اهل النهاية ان ما عليه يرجع قوله والمبحوث عنه فيه هو
الاعراض اللازمة له من جهة ما هو كذا اما الى التقسيم كما عليه اولى كونه من احوال نوع من افراده بما هو نوع له وذلك لان موضوعه
هو الجسم لا الاجسام او الى ان العرض الذاتي للشيء انما يكون عروضه له بما هو هو او لامر مساو به او بعيد عموما لا يتعدى عن موضوع
الصناعة مثلا اذا قلنا ان الافلاك متحركة او متحيزة وبالجملة في الطبيعيات يكون المحمول في هاتين الصورتين عرضا ذاتيا اما في الاولى

فظاهر

فظاهر واما في الاخيرة فلكونه عارضا له بما بعد عموما لا يتعدى عن موضوع الصناعة كالجسم الطبيعي فيما نحن فيه
وكل مصرح به في فن البرهان من هذا الكتاب وذلك على خلاف ما عليه قولنا الافلاك متحركة لانه يشتمل المجردات والعناصر
والموالد الثلث من الحيوان والمعادن والنبات او يكون اخص منه ولكن بشرط ان لا يكون هناك واسطة في العروض
وان كان واسطة في الثبوت كما عليه امر عروض المرض لبدن الانسان بواسطة تعفن عرض مخلط من اخلاطه كما في الطب
لا كعروض الحركة لمجالس السفينة لكونها من عوارضه الغريبة ولكن بقي الكلام فيما يعرض الشيء بواسطة ما يساويه اذا
كان واسطة في العروض لانه يرجع حينئذ اتصافه به الى اتصاف الشيء بحال تعلقه سواء اعتبر حصوله فيه بحسب الظاهر
كما عليه الشيخ وغيره من الحكماء الالهيين او اعم منه كما ظنه بعض اتباع المتفلسفين واما القول بان المراد من المساوي ما يكون
واسطة في الثبوت فلا يخفى ما فيه ضرورة انه لا اختصاص له به اصلا بل شامل ما يكون اخص منه فتدبر فقد لاح على طباق
ما في البرهان ان العارض الخاص بالشيء قسمان احدهما ما يعرضه من دون صيرورته نوعا بعينه وثانيهما ما بالجملة الابعد
صيرورته نوعا بعينه كالاستقامة والانحناء للخط والزوجية والفردية للعدد والصاهلية والناهقية للحيوان والاول
من عوارضه الذاتية والاخيرين لواحقه الغريبة لان مرجع الواسطة في الاول الى الثبوت وفي الاخير العروض ومن
ههنا لاح حال ما يقال ان جميع محمولات مسائل العلم اعراض ذاتية لموضوع العلم لكن لا مطلقا بل من حيث هو
موضوع فالموضوع في قولنا كل حيوان فله قوة اللمس هو الجسم الطبيعي من حيث انه حيوان وقوة اللمس من عوارضه الذاتية
من تلك الحيثية وان لم يكن عرضا ذاتيا للجسم بما هو جسم انتهى وهذا كما ترى فان كون المحمولات في هذه الصور من الاعراض
الغريبة لموضوع الصناعة لاختصاصها بانواعه المندرجة تحته فيرجع الواسطة فيها الى العروض لا الثبوت ولعل الفقه
لو هرب من بيت العنكبوت لانه خبط احدهما بالاخر وتمام تحقيقه في شرحنا على فن البرهان ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول ان
موضوع كل علم يجب كونه بديهيا او مبينا في علم اعلى منه ووجود الجسم وان ثبت في العلم الاعلى كن يشكل الامر فيما هو قيد
له من اشتماله على الطبيعة او كونه مستعدا للحركة والسكون او كونه متغيرا ومن البين انه لا يصح اثباتها في علم هو اعلى منه لكونه
مسائله المبحوث عنها مطلبات بسيطة من وجود الاشياء في مدد ذواتها لا وجود الاشياء الاشياء كما عليه شاكلة الهلية المركبة
وبالجملة اثبات وجود الاشياء في مدد انفسها كوجود العقل والنفس بل وجود الهيولى والصورة النوعية والجسم وامثالها
وان كان في العلم الاعلى لكن اثبات وجود الصور النوعية للجسم في العلوم السافلة الا ان يقال انه لما ثبت وجودها في ذلك العلم يكون
ثبوتها له بينا لكونها من الامور الداخلة فيه وذلك على تقدير كون موضوعه الجسم من حيث استعداده للحركة والسكون وان لم يكن
من الامور الداخلة فيه لكن كونه من لوازمه وعوارضه البين الثبوت له قال جنبات الحكماء ان المشهور عند الجمهور ان موضوع العلم
الطبيعي هو الجسم الطبيعي من حيث هو واقع في التغير ثم اختلفوا في تفسير ذلك وتفصيله فقالوا ان المراد بالتغير هو التغير
بالحركة والسكون والمراد من الحركة مطلق الخروج من القوة الى الفعل دفعيا كان او تدريجيا وليس المراد ان موضوعه الجسم من حيث
يتحرك ويسكن بالفعل والا لم يكن البحث عن الحركة والسكون طبيعيا بل المراد ان موضوعه الجسم الطبيعي من حيث يستعد للحركة والسكون
وهذا كما يقال موضوع الطب بدن الانسان من حيث الصحة والمرض وان الحيثية المعتبرة هي حيثية استعداد الصحة والمرض وبالجملة
انهم قرروا ان قيد الموضوع هو استعداد الحركة والسكون لا نفسها ثم قال واقول تفسير التغير وتخصيصه بالحركة للفن بالخروج
مطلقا ثم ارادة الصحة والاستعداد من الحركة كلها تكلفات ومحالات لا حاجة اليها ولا الى شيء منها كما لا يخفى على من تتبع ما

ما قررنا في رياض الاخوان وحررنا مزيد تحقيق وتحرير في البرهان والآن اقول ان في تقريرهم وتفسيرهم واعتبارهم الصحة ههنا
بهذا الوجه فاسد من وجوه ولو صح اعتبار الصحة لكن اعتبارها بوجه يصح ذلك باعتبار ما في الحركة سيأتي في الساكن
انتهى ثم لا يخفى ان ههنا ابحاثا اوردها هذا المنصور ونصرها لكن يشبه ان نوردها في مقام انسب من هذا ونورد
عليها ما يرد عليها على ما ستعرفك فلا ينبغي قال وعنها عن العوارض التي تعرض لها بالذات من هذه الجهة اقول
لا يخفى ان الظاهر من الاعراض الذاتية في البرهان من هذا الكتاب هو ما يؤخذ في حد الموضوع او ما يؤخذ هذا الموضوع
او ما يقوم مقامه في حد الاضطراري لا مطلقا لاستحالة اخذ احد المتباينين في حد الآخر لان من العلل ما يكون علة للوجود
ومن العلل ما يكون علة للماهية والاول ماخوذ في حد التوسع وان لم يكن ماخوذا في حد الحقيقي بخلاف الثاني فانه بالعكس
ولما كان الكلام في العوارض الذاتية للشيء بما يقتضيه البرهان يكون الموضوع ماخوذا في حد التوسع ليكون من عوارضه
الذاتية قال الشيخ ان الاعراض التي يعرضها بما يقتضي خصوصها موضوعاتها فتعرض بذاتها بحسب اسامها انما تشتمل بالضرورة
على اعتبار موضوعاتها واما مقابلتها في انفسها فانما يكون غير مشتملة من حيث الهيات على الموضوعات وان كانت محتاجة
اليها من حيث الوجود والحد التام يلتزم من مقومات الماهية دون مقومات الوجود فما كانت من تلك الهيات بسائط لا اجناس
لها ولا فصول فلا حدود لها ولا لها اجناس وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها والمشتملة على موضوعاتها
من التعريفات انما هي رسومها لا حدودها وكل ذلك فيما لا يقتضي تصورها التفاتا الى موضوعاتها اما ما يقتضي التفاتا
اليها فانما يكون مفهوماتها مركبة عن معانيها وعن اعتبار موضوعاتها ومثال ذلك عروض الزوجية للاربعة والمطوسة
للانف والمساوات للعددين فان الاولى عبارة عن انقسام العدد الى المتساويين من تقعر الانف والثالثة اتفاق في نفس
الكبد واما الظاهر من الاعراض الذاتية ههنا فهو اللواحق التي تلحق الموضوع من جوهر الموضوع وما هو على ما نص عليها في
اوائل طبيعيات هذا الكتاب بقوله وهي الاعراض التي تسمى ذاتية وهي اللواحق التي تلحقه بما هو هو سواء كانت صورا او اعراضا او
مشتقة منها انتهى وهو صريح في ان العرض الذاتي ويشمل المحمول هو الماهية واشتقاقاتها وقد يقال الذاتي لما يحمل على الشيء
لما هو هو والذي يقتضيه الشيء لما هو هو وذلك لان اقتضاء الماهية لمقوماتها اقتضاء المعلول لعلته واستدعاؤه لها
واقتضاؤها للاعراض الذاتية اقتضاء العلة لمعلولها حاصل الكلام ان الطبيعي اذا طلقوا العرض الذاتي للشيء فانما
اراد وانه ما يعرضه لما هو هو وذلك على خلاف ما عليه اصطلاح البرهانيين لانه ما يشتمله فيكون اعم منه كما علمت انفا
ولما كان الشيخ ههنا بصدد الاشارة الى موضوع العلم الطبيعي وعوارضه الذاتية يكون من الطبيعيين فيشبه ان يكون قوله
العوارض التي يعرض لذاتها الخ محمولا على اصطلاح هؤلاء لا على العوارض الذاتية الاولية عند البرهانيين ولا يلزم من ذلك طرح
القاعدة البرهانية فليتدبر وقال الشيخ في غير موضع من هذا الكتاب ويقال ايضا بذاته لما كان من الاعراض في الشيء واليا
اعني بقولي واليا انه يعرض لشيء اخر عرض اخر على ان لا واسطة فيه بين العارض والمعروض له سببا لان يقال انه عرض
في شيء اخر كما تقول جسم ابيض وسطح ابيض فالسطح ابيض بذاته والجسم ابيض لان السطح ابيض فقد لاح ان العوارض
الذاتية للشيء بما يقتضيه من البرهان من هذا الكتاب ما يؤخذ في حد موضوعها او يؤخذ الموضوع او جنسه في حدها و
كن بشرطان لا يتجاوز من حيث العموم عن موضوع تلك الصناعة ومن ههنا ذكر هنا لك ان اللواحق يؤخذ في حدها جنس
موضوع المسئلة ان كان ذلك الجنس اعم من موضوع الصناعة لم يستعمل في الصناعة على الوجه العام بل خصصت بموضوع الصناعة

فيكون

فيكون الضد المستعمل في الطبيعيات مخصصا من جهة النظر بما يكون طبيعيا فقد ان العوارض الذاتية الاولية للشيء ما يكون عارضا
من غير واسطة اعم سواء كان عرضه له بما هو هو او بما هو مساو له على ان يكون واسطة في الثبوت لا العروض فيكون العوارض
الذاتية اعم منها اذا كانت اولية عموما مطلقا وذلك بخلاف ما عليه امر العوارض الذاتية كالموج من الطبيعيات لانها العوارض
الذاتية الاولية كما يقتضيه فن البرهان واما كان ما يعرض الشيء بحيث يوجد جنسه في حد عرضا ذاتيا له بما يقتضيه فن البرهان
واصطلاحه وان كان غريبا على اصطلاح اخر فلا يبعد ان يكون مبحوثا عنه في فن من افراد موضوع العلم فليتدبر ولعل العلامة
الداماد قد غفل عما عليه الاصطلاح البرهاني من كون العرض الذاتي الاول قال ان الاحوال المذكورة من الاعراض الذاتية
لموضوع العلم ولا يلزم كونها اعراضا ذاتية لموضوع المسئلة كما توهم انتهى رد على ما اورد عليه السيد السند فيما ذكره من ان
احوال الممكن اعم مما خصه بقوله انه بعيد جدا لان المراد بالاحوال ههنا هي الاعراض المبحوث عنها في العلوم اذ في العلوم
لا يبحث من الاعراض الغريبة والاعراض الذاتية للممكن لا يعم غيره كما حقق موضعه انتهى وهذا كما ترى انه اشتباه على غير
محصل مردود لان الاعراض الذاتية الاولية للممكن لا تعم غيره وهي اخص الاعراض الذاتية او نفي الاولية لا يستلزم نفي الثاني ولعل
الامر فاشتبه عليه حيث اشتبه عليه الاصطلاح البرهاني بالطبيعي وتمام التحقيق فيما نقلناه عليه فارجع اليه قال وان العلم
موضوعها اما ما هو كم مجرد عن المادة بالذات اما ما هو ذو كم والمبحوث عنه فيها احوال الخ اقول لعل الشيخ اشار بهذا القسم
الى موضوعات اقسام التعليمي وفنونها وذلك لانها اما ان تكون بحثه عن المقادير العرضية بما هي مقادير متصلة كانت او منفصلة
او عن الصور الجوهرية بما هي ذوات كمية انفصالية كانت او اتصالية سيرع قطع النظر عن المادة مطلقا معينة كانت او مطلقة
على ما نص عليه الشيخ في غير موضع وذلك على ان يكون العنوان الاول هي الهندسة والحساب الاول هو العلم الذي يعرف فيه
احوال اوضاع الخطوط واشكال السطوح واشكال المجسمات والنسب الكائنة الى المقادير بما هي مقادير والسب التي لها بما هي ذوات
اشكال واوضاع وتشتمل على اصول كتاب اقليدس واما الثاني فلانه العلم الذي يعرف فيه حال انواع العدد وخاصة كل نوع
في نفسه وحال نسب الاعداد بعضها عن بعض وقد اشار الشيخ ههنا اليهما بقوله اما ما هو كم يعني به المتصل والمنفصل
والاول هو الاول والثاني هو الثاني واما الثالثة فهي الهيئة لانها تبحث عن حال اجزاء العالم في اشكالها واوضاع بعضها عند
بعض ومقاديرها وابعادها بينها وحال الحركات التي للافلاك والتي للكواكب وتقدير الكرات والقطاع والدوائر التي بها
تلك الحركات ويشتمل عليه كتاب المجسطي واشار الشيخ حيث قال وما هو ذو كم ثم ان اجزاء العالم المبحوث فيها عن مقاديرها وتقدير
كرياتها صور جسمية بما هي اولات كميات من المقادير والاعداد فصح تقييد المقادير الجوهرية بالكمية والمقادير العرضية والاعداد و
لما كون هذا التردد الواقع منه في كلامه اشارة الى الخلاف في موضوع التعاليم فبعيد عن الصواب في كل باب مثل ما يكون اشارة بل
دلالة على اسناد التعاليم وذلك على ان يكون ذو الكم اشارة الى المقدار الماخوذ مع المادة وبالجملة ان كلا الاحتمالين مردودان لا
يخفى على الناظر في الصناعة نظر البصيرة ويتأول بانهما سهو غير قصيرة مع عدم مساعدة العبارة له وذلك لان قد الحق القوم عن
اخرهم على ان موضوع الهيئة هو الاجرام البسيط العلوية والسفلية من حيث الكمية والكيفية والوضع والحركة كما قرروه وحصلوه
ومن الظاهر انها ذوات كميات عرضية وقوله والمبحوث عنه فيها احوال العرض الكمي بما هو كم اشارة الى الخلاف لكل متجرد من المادة وان
كانت مادية في الواقع وسيأتي تفصيل وبالجملة ان العلوم التعليمية لما كانت شاملة للحسابيات والهندسيات وغيرها وموضوعها
اعتبارات عددية يجوز ان يدخل في علومه تشريح عجيبها وذلك على ان يكون تارة من الطبيعيات وتارة من الالهيات وتارة من الرياضيات الفاسدة

مزيد

والهندسية على ما قال اما هو كم مجرد عن المادة بالذات لكونه شاملا لموضوع الحساب كالكم المنفصل والهندسية كالكم المتصل
ولكن على ان يكون بعض العلوم اشد بساطة من سائرها وذلك لان الهيئة لما كانت باحثة عن الشكل والمقدار في الامور الطبيعية
لكونها في شيء ومن شيء باعتبار ما له من الاعتبارات يكون اقرب بساطة من الهندسة لان موضوعها المقدار بما هو مجرد عن المادة
في العقل وان تعلق وجوده بمادة لا بعينها لكنه غير محبوس عنه فيها من هذه الجهة كما ان الحساب موضوعه العدد لكن لا من
العدد بما هو عدد مجردا عن التعلق بها اصلا وان كان متعلق الوجود بها غايته لكنه غير محبوس عنه من حيث تعلقه بها وذلك
بخلاف ما اذا اخذ باعتبار كونه موجودا او باعتبار كونه من احوال الجسم بما هو مشتمل على الطبيعة وحتى عليه حال كم المتصل والخلاف
انما على الاول من الالهيين وعلى الاخرين الطبيعيين واما موضوع الهيئة المسطحة وان كان هو الكم بما هو كم ولكن يتعلق الغرض
بالبحث عنها من جهة العوارض ويتوقف جميع ما ادعيناه فوق التاييد ما وقع من الشيخ في فصول سائر متون هذا الكتاب على
النمط الشائع حيث قال في فصل كيفية بحث العلم الطبيعي ومشاركاته العلم اخوان العدد ليس داخلا في العلم الطبيعي والا
بما هي اعداد قد توجد في الموجودات الطبيعية اذ يوجد فيه واحد وواحد آخر وكون كل واحد منها واحدا ليس كونه اما ماء او
نارا او ارض او شجرا او غير ذلك بل الوحدة امر لازم له خارج عن ماهيته واعتبار مثل الواحد من حيث هما نحو من انحاء
الوجود معا هو صورة الاثنينية في ذلك النحو من الوجود لكن في غير ذلك من الاعداد وهذا هو العدد المعدود وقد
يوجد في الموجودات الغير الطبيعية التي يستحيل ان لها انية وقوام فليس العدد داخلا في العلم الطبيعي لانه لا هو جزء ولا
نوع من موضوعه ولا هو عارض خاص به فهو شيء لا يقتضي تعلقا بالطبيعيات ولا بغير الطبيعيات ومعنى التعلق ان يكون وجوده
خاصا لما قيل انه متعلق به ويقتضيه اياه ولا هو مباين لكل واحد منهما بالقوام وما احد ويتعلق ان كان ولا بد بالموجود العام
فيكون من الامور اللازمة وطبيعة العدد بحيث يصلح ان تعقل مجردة عن المادة اصلا والنظر فيها من حيث هي طبيعة العدد
وما يعرض لها من هذه الجهة نظر مجرد عن المادة فقد يكون من محمولات المسائل الالهية حيث يلتمس عوارض الموجود المطلق
ثم قد يعرض لها احوال ينظر فيها الحاسب تلك الاحوال لا بعرض لها الا وقد وجب تعلقها بالقوام بالمادة وان لم يجب
تعلقها بالعدد ولم يكن ماخصها بمادة معينة فيكون النظر في طبيعة العدد من حيث هي كذلك نظرا راجعا صناعة الحساب وصناعة
الهندسة صناعتان لا محتاجتان في اثباتها البراهين الى ان يعرضا للمادة الطبيعية او ماخذا مقومات تعرض للمادة بوجه لكن
صناعة الكرة المتحركة واشد منها صناعة الموسيقى واشد منها صناعة المناظر واشد من ذلك صناعة الهيئة باخذ المادة وذلك
لانها تبحث عن احوالنا من الضرورة انه باخذها وذلك لان هذه الصناعات اما ان يبحث عن عدد شيء او مقدار او شكل في
شيء والعدد والمقدار والشكل عوارض لجميع الامور الطبيعية وتعرض مع العدد والمقدار في امر من الامور الطبيعية امر ضروري
ان يلتفت الى ذلك الامر الطبيعي وكان الصناعة صناعة بسيطة والصناعة التعليمية التي هي مناصرة وهندسة صرفة
صناعة بسيطة وبالجملة ان العدد من الطبيعي كما يكون من الالهي والرياضي وان البحث عن الاول يقع في العلوم الثلثة ولكن يقع
ههنا ان الشيخ قد حقق في جواب الايراد بان الحساب يبحث عن العدد المفارق عن المادة في الخارج ايضا لعروضه للمفارقات
حيث ان موضوعه ليس هو العدد مطلقا بل من حيث حصوله في المادة وليس يبحث عنه على وجه مثل المفارقات لعدم تعلق
الغرض الحساب من الجمع والتفريق وغيرهما بها فقد لاح ان موضوعه ليس هو العدد المطلق نفسه وطبيعته والحق انه لا منافاة
بين هذا وبين ما نقلناه انفا لان جواز اخذ العدد المتعلق القوام بالمادة مجردا عنها مطلقا في العقل لا ينافي تعلقه بها في الخارج

ويشار اليه بما وقع عنه بقوله وجب تعلقه بالقوام بالمادة وان لم يجب تعلقه بالعدد فيكون العدد من حيث تعلقه بها في الخارج
وتجرده عنها مطلقا في الذهن موضوعا له فيكون ارساله عنها وتقييده بها باعتبارين وفي كونه صناعة بسيطة حق نظرا لا
باعتبار رعاية ملاحظة العقل واعتباراته كما يشعر به ما وقع عنه بقوله وما يعرض لها من هذه الجهة نظر مجرد من المادة
والحاصل انه موضوع الحساب هو العدد بما له من الطبيعة المجردة بما هي في العقل وبما له من التعلق بالمادة في الخارج وفي
هذه الجهة يبحث عنها الحساب واما كونه اشد بساطة من الهندسة فلان موضوعه هو العدد المطلق في العقل وليس من
عوارض المادة مطلقا بحسب حده وذلك بخلاف ما عليه امر المقدار لاستحالة قوامه بدونها مطلقا والحاصل ان موضوع
الهندسة هو المقدار بما شاركها ما يتعلق بالمادة من الصورة الطبيعية بوجه وبتباينها له بوجه اما الاول فلان المقادير
هي معنى من المعاني القائمة بالمادة لا محالة واما الثاني فمن جهاته من ذلك من الصورة الطبيعية ما يظهر امره في اول الامر انه
لا يصلح ان يكون عارضا لكل مادة اتفقت مثل الصورة التي للماء من حيث هي ماء فانها مستحيلة ان توجد في المادة الحجرية من حيث هي
على مزاجها الا كالتدوير الذي يعرض لجل المادة من جميعها واية مادة كانت والصورة الانسانية وطبيعتها فانها مستحيلة ان توجد
في المادة الخشبية وهذا امر لا يلزم الذهن في تعقله كبير تكلف ومنها ما لا يستحيل في بادي النظر ان يعرض لاية مادة اتفقت مثل
البياض والسواد واشباه من هذا الجنس فان الذهن لا يستوحش من حلولها لاية مادة اتفقت لكن العقل والنظر يوجب بعد ان
طبيعة البياض والسواد غير عارضة الا لمزاج واستعداد مخصوص وان المستعد للتسود بمعنى التلون لا بمعنى التصبغ ليس قابلا
للبياض الذي بذلك المعنى لا من مزاجه وغريزته لكنها وان كانا كذلك فلا تصور وامر منهما في الذهن الا ان الامر ليس هو هو
ذلك الامر هو السطح او المقدار المباين للون في العقل ثم قد شارك ايضا هذان القسمان المذكوران في امر وهو ان الذهن لا يعقل
منهما الا وفي لحقه خاصة نسبة الى امر آخر مقارن ذاته كالموضوع فان الذهن اذا احضر صورة الانسانية لزم ان يحضر معها نسبة
المادة مخصوصة لا يتمثل الا كذلك والبياض ايضا اذا احضر التصور احضر معه انبساطا هو فيه ضرورة ولو ان تصور بياضا الا ان يتصور
قدرا ومعلوم ان البياض غير القدر ويجعل نسبة البياض الى القدر شبيهة بنسبة شيء الى امر موضوع له ثم المقدار يفارق هذين
الصنفين فيما يشتركان فيه اذ الذهن يعقل المقدار على انه مجرد وكيف لا يعقله وهو يحتاج الى استقصاء في البحث حتى يكشف له ان المقدار
لا يوجد الا في مادة ويفارق القسم الاول الشيء بحسبه وهو ان الذهن اذا تكلف الى استقصاء في البحث حتى يكشف له ان المقدار لا يوجد
الا في مادة ويفارق القسم الاول الشيء بحسبه وهو ان الذهن اذا تكلف نسبة المقدار الى المادة لم يضطر ان يجعل لها مادة مخصوصة ويفارق
القسم الثاني بان الذهن وان لم يضطر في تصور المقدار الى ان يجعل لها مادة مخصوصة بالقياس والعقل لا يضطر اليها ايضا اذا الذهن
يستغني في نفس تصور المقدار عن تصوره في المادة والقياس لا يوجب ايضا ان يكون المقدار المختص بمادة نوعية معينة لان المقدار لا
يفارق شيئا من المواد فليس مما يكون خاصة بمادة ومع ذلك فهو مستغن في التوهم والتحديد عن المادة وقد ظن ان البياض والسواد
هذا حكمهما ايضا وليس كذلك فانه لا التصور والتخيل ولا الرسوم ولا الحدود والمعطاة لها يغني عن ذلك اذا حقق واستقصى وانما يتجرد
بمعنى امر وهو ان المادة ليست جزء قوامها كما هي جزء قوام المركب لكنه جزء حدها وكثير من الاشياء يكون جزء ماهية الشيء ولا يكون جزءا
من قوامه اذا كان حده يتضمن نسبة ما الى شيء خارج عن وجود الشيء فقد ظهر من تضاعيف الطبيعيات ان موضوعات العلوم الاعتبارية لا اختصاص
لها بشيء ما منها ومع ذلك تكون مستغنية في التوهم والتحديد عنها باسرها ولا ازمها فيه بل يكون بسبب المادة من الشكل والقسمة فلا تلتبس
بينها لان الامور التعليمية في طباعها انما يجب وجودها بغيرها وطبائعها لا تفارق المادة وان جردت عنها في الوهم فقد يتمادى

في الوهم والقسمة ومن التشكيل ما يكون بحسب المادة ويكاد ان تكون المقادير هيولى وبه للاشكال المقدارية والوحدات ايضا للعدد و
العدد لخواص العدد فهي يوجد لها مبدء فاعلي ومبدء قابلي قال لا تهي حركة الخ اقول حمل الحركة ههنا هو الخروج
من القوة الى الفعل في مادة فيبحث الطبيعي انما يكون في احوال تعرض للاجسام الطبيعية من جهة اشتمالها على المادة ومن ههنا يجوز ان يكون
مراد الشيخ من الاجسام المتحركة والساكنة ما يكون مشتملا على المادة وايضا يجوز ان يكون المراد من القوة ههنا هو الطبيعة لانها المبدأ
للحركة والسكون بالذات فيكون هي نفسها الطبيعة وان كانت القوة من حيث هي قوة مبدأ التغير فيرجع مفادها الى موضوعها
الاجسام من حيث اشتمالها على الطبيعة انتهى ولا يخفى ان الظاهر هو الاخير حيث ان ما وقع عنه بقوله حركة قد وقع مضافا اليه
بقوة والمعتبر هو المضاف اي الطبيعة كما يرشد اليه ما وقع في غير موضع ان موضوع العلم الطبيعي هو الجسم من حيث اشتماله
على الطبيعة ولما كانت الطبيعة مبدأ الحركة والسكون بالذات فقد عبر عنها بهما والمراد منهما مبدؤهما وهو الطبيعة واما كون
المراد من هذه العبارة هو ان الجسم من جهة اشتماله على المادة موضوع للعلم الطبيعي كما سلكه اولا فلا ريب ما علمت ان المعتبر في
امثال هذه العبارة اعتبار حال المضاف والمضاف اليه غير مقصود بوجه وايضا حمل الحركة ههنا على مطلق الخروج من القوة الى الفعل
من دون تقييد بقوله بالتدريج حتى يشمل الكون والفساد ينافيه ذكرها عقيبها مع قوة حيث انها مبدأ الحركة والسكون بالذات
لا الكون والفساد لانها عبارة عن الطبيعة فانظر بعين البصيرة ثم انه يقع المنافاة بوجه ما بين ما ذكره الشيخ في طبيعيات هذا الكتاب
حيث قال ان موضوع التعليمي هو الكم المجرد في العقل عن المادة مطلقا وبين ما ذكره ههنا من تجرده من نوع الا ان يقول ان الاشارة
في قوله نوع مادة بيانية اي نوع هو المادة لا لامية ولا يتقدر من التبعيضية وان الهندسة علم يبحث فيه عن صرف وغير صرف والمعتبر
في موضوع الاول التجرد عنها مطلقا وفي موضوع الاخر عن نوع منها كما يرشد اليه ما قاله في اوائل هذا الفصل المنقول عنه من
ان الهندسي لما كان موضوعه للمقدار فوضوعه عارض من عوارض الجسم الطبيعي والعوارض التي يبحث عنها من عوارض هذا العارض من
هذه الجهة تصير الهندسة جزئية بوجه ما عند العلم الطبيعي ولكن الهندسة الصرفة لا يشارك الطبيعي وقد ولفنا تفصيله
فتذكر فان قلت ان قولك الارض كرية والسماء كرية مشترك بين العلمين الطبيعي والرياضي فيلزم احتياج موضوع كل منهما الى المادة
بشخصها وعدم احتياجه اليها معا قلت ان المراد من احتياجه اليها بخصوصها وعدم احتياجه اليها باعتبار الجنسية المعتبرة فيه
لا مطلقا مثلا ان الارض قد تعقل من حيث مقدارها ووضعها يكون تحت جميع الاجرام فانها بهذا الاعتبار يكون من موضوعات
مسائل علم الهيئة واثبات المحمولات والعوارض لها من هذه الجهة لا يحوجها الى المادة بعينها حتى انه لو وقع مكانها جسم اخر
فالبحث عنها وهذا بخلاف ما عليه امرها من حيث ان لها هذه الطبيعة الخاصة المقتضية لتلك الاعراض واللواحق الخصوصية
لانها تستلزم احتياجها في الوجود الى المادة بعينها ومن ههنا قيل ان اختلاف الموضوع قد يكون باختلاف الحيثيات والاعتبارات
والحاصل ان المحمولات والعوارض الثابتة لموضوع الطبيعي انما يكون محمولات وعوارض مفتقرة موضوعه عينها الى المادة بعينها في
الذهن والخارج وذلك بخلاف ما عليه امر المحمولات والعوارض الثابتة لموضوع علم الهيئة فانها يستدعي احتياجه الى نوع المادة
وفي الخارج وعدم احتياجه اليها مطلقا في الذهن مثلا كون الجسم بحيث يكون له مكان طبيعي او شكل طبيعي وغير ذلك يحتاج الى
مادة بعينها وذلك بخلاف امر ما وانه لا مرد من ههنا يخرج الجواب عن اشكال يورد في هذا المقام بانه ان كان المراد بالاحتياج
الى المادة في الموجودين في تعريف الطبيعي وبغير الاحتياج في تعريف الرياضي ما يكون ادراكه مشخصا محتاجا الى المادة وما لا يكون
كذلك فالبحث عنه في الرياضي يحتاج الى المادة ايضا اذ تشخصه بها وان اراد ما يكون ادراكه يحتاج اليها بنفسها فلا ريب ما يبحث عنه

في العلم

في العلم الطبيعي يحتاج الى المادة في التعقل اذ كما ان مفهوم الكم لا يحتاج في التعقل اليها كذلك مفهوم الاتصال لا يحتاج في التعقل
اليها ايضا وكما ان ادراك الاتصال مشخصا يحتاج الى ان يتصور مقرونا بالمادة كذلك ادراك الكم وجه الدفع ان خصوصية العوارض
والمحمولات في العلم الطبيعي تقتضي احتياج موضوعه في الوجود بين المادة بعينها وذلك بخلاف ما عليه امر المحمولات والعوارض
في علم الهيئة واما الحركات المبحوث عنها في هذه الصناعة لا يكون البحث عنها بما هي حركات ارادية وطبيعية مستندة الى الارادة
وطبيعة بعينها بل انما يكون بحثا عنها من حيث كونها شرقية او غربية وكذلك الامر في سرعة الحركة وبطوئها وهذا الاعتبار لا
حاجة لها الى المادة بعينها في الخارج واما في الذهن فهي مستغنية في التوهم والتحديد من المادة مطلقا وان اردتها مادة ما بما هي
حركات متقدرة كالتداوير فليتدبر فيه الاسباب الاولى للوجود الطبيعي يعني بها العلل البعيدة من الجواهر المجردة التي
يبحث عنها الالهيون لتجردها عن المادة كون كونها اربع كما سياتي ذكرها بحيث يظهر ان المراد منها هو الاسباب الفاعلية
المفارقة عن المادة ولكن بقي الكلام في اتصافها بالاولية لكن الحق في دفع هذا الاشكال ان يقال ذلك بالقياس الى ما في الطبيعي و
التعليمي من العلة المادية والصورية سيما الاخيرة في الاخير كما لا يخفى على الناظر فيه حيث انها من الاسباب القريبة فيكون
علل اخيرة وتلك الاسباب علل بعيدة فيكون متصفة بالاولية كما ان الاخيرتين متصفتان بالاخيرية على ما اشار ههنا اشارة اجمالية
اليه وتفصيله في فصل دخول العلل في المباحث حيث قال واذ قد بان لنا عدة الاسباب واحوالها مقولا انه يجب ان يكون الطبيعي
متقنا بالاحاطة بكليتها وخصوصا بالصورة حتى يتم احاطته بالمعلول واما الامور التعليمية فلا يدخل فيها سبب محركة او لا حركة
لها وكذلك لا يدخل فيها غاية محركة ولا مادة البتة بل يبقى فيها العلل الصورية فقط لاح ان العلل الصورية للموجودات الطبيعية و
التعليمية اخيرة من علتها قال في طبيعيات هذا الكتاب ان المبادي القريبة من الشيء هي الهيولى والصورة ولا واسطة بينهما وبين الشيء
بل هما مباينان على انهما جزءان مقوما انه بلا واسطة وان اختلف تقويم كل واحد منهما فكان هذا اخير العلة التي هي ذلك الشيء
هو صريح فيما ذكرناه مع صراحته في ان الفاعل من الاسباب الغير القريبة مطلقا فاندفع الاشكال وذلك لان الاولية و
الاخيرية لما وجدتا في اسبابها فصح تقييد العوامل بالاولية ولم يكن بينها وبين ما يترتب عليها من المعلول علة اخرى هذا
على تقدير كون الالهي بمعناه الاخص واما اذا كان بمعناه الاعم فانه يبحث عن اسبابها مطلقا اولية كانت او غير اولية فقد
الاستباح بالاولية يكون من باب التغليب لكون الفاعل اشرف اجزائها من غير تنافي بينهما وبين كونها اربعا فتدبر ولكن بقي
ان تقييد بحثه بتعلقه بالاسباب الاولى للوجود الطبيعي والتعليمي شبه استدراك لانه يبحث عنها ايضا ضرورة ان موضوعه
هو الوجود وهو امر عام الا ان يقال ان قوله وما يتعلق بها فهو معنى عنه على تقدير عطفه على ما وقع منه بقوله من الاسباب ليكون
مبحوثا عنه فيه ولما اذا كان معطوفا على قوله والوجود الطبيعي الا انه لانه يرجع الى كونه باحثا من الاسباب الاولى لما يتعلق بهذين
الوجودين وهي ايضا من الامور المجردة عن المادة ثم لا يخفى جواز ان يكون المراد منه كون البحث عن تلك الاسباب للوجود الطبيعي و
التعليمي وما يتعلق بها من حيث كونها اسبابا لها فيكون البحث فيه مثل تلك الاسباب وما يترتب عليها من المسببات وعلى التقادير
يرجع حاصله الى ان الالهي يبحث عن الامور المجردة منها كما عبر عنها بعبارات عديدة منها قوله يبحث عن الامور المفارقة ومنها
قوله ان الالهي هو الذي يبحث فيه من الاسباب الاولى الى قوله وعن مسببات الاسباب ومبادي المبادي وفي التعبير عنه تعم بهذا اشارة و
بذلك اخرى اشارة على دلالة على الاسباب في كونها اسبابا والمبادي في كونها مبادي تفتقر الى ذلك الجناب قال ولم يبين لك
من ذلك ان الموضوع للعلم الالهي ما هو بالحقيقة الا اشارة جرت في كتاب البرهان الخ اقول ولكن لم يعلم بعد ما هو بالحقيقة وذلك

حيث قال في فن البرهان ان الصناعات التي تذكر في موضوع هذا العلم تلك الفلسفة الاولى والجدل والسوفسطائي والفلسفة الاولى
تفارق الجدل والسوفسطائي في الموضوع وفي مبدأ النظر وفي غاية النظر اما في الموضوع فلان الفلسفة الاولى انما تنظر في العوارض
الذاتية للوجود والواحد ومباديها ولا ينظر في العوارض الذاتية لموضوعات علم علم من العلوم الجزئية والجدل والسوفسطائي
ينظر في عوارض كل موضوع سواء كان ذاتيا او غير ذاتي ولا يقتصر ولا واحد منهما على عوارض الواحد والوجود فالفلسفة الاولى
اعم من العلوم الجزئية لعموم موضوعه وهي اعظم نظرا من العلوم الجزئية لانها يتكفل ان على كل موضوع كلا ما مستقيا كان او معوجا
بكل حسب صناعته وقد قال في تلك سابقا كما نقلنا اما الذي عمومه عموم الموجود والواحد فلا يجوز ان يكون العلم بالاشياء التي
تحته جزءا من علمه لانها ليست ذاتية له على احد وجهي الذاتي فلا العام في حد الخاص ولا بالعكس بل يجب ان يكون العلوم ليست
اجزاء منه ولان الموجود والواحد عامان يجمع الموضوعات فيجب ان يكون سائر العلوم يجب العلم الناظر فيها اولا انه لا موضوع
اعم منها فلا يجب ان يكون العلم الناظر فيها تحت علم اخر وايضا ذكر في فن السوفسطائي كما ان الجدل ليس يختص بموضوع ما فكذلك
فلك الشاعر ولكن البرهان لانه هو الذي لا يختص بموضوع ما والجدل ايضا ليس حكمه حكم الصناعة البرهانية التي هي الفلسفة
الاولى فان تلك تبرهن والجدل لا يبرهن وذلك لان الجدل ليس عمومه كعموم الفيلسوف الاول وذلك لان الفيلسوف الاول
ليس عمومه بانه يتكلم في اي شيء اتفق بل عمومه لان موضوعه وهو الموجود بما هو موجود اعم من كل شيء والجدل ليس عمومه بان
له موضوعا ذلك الموضوع واحد عام بل عمومه بان كل شيء موضوعه فان قلت اذا كان موضوعه هو الموجود بما هو موجود من
البين تناوله للامور الطبيعية وهي مادية فكيف يصح ان يكون موضوعه مجردا عن المادة حدا ووجودا قلت ان الحكمة الالهية
معرفة ذاته وصفاته تعالى واطلاقها على غيرها بحسب المجاز بل الحكمة مخصوصة فيه تعالى قال الشيخ في التعليقات ان الحكمة معرفة
الوجود الواجب وهو الاول ولا يعرف عقل كما يعرف هو ذاته فالحكيم بالحقيقة هو الاول على ما حققناه ما قاله المعلم الثاني في كتاب
التعليقات من ان الحكمة معرفة الوجود الحق والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته لا
وكل ما سوى الواجب لذاته ففي وجوده نقصان عن درجة الاول بحسبه فاذن يكون ناقص الادراك فلا حكيم الا الاول لانه
كامل المعرفة بذاته سلمنا عدم انحصار الحكمة في تلك المعرفة لان الفلسفة الاولى اعم منها كما يلوح مما ذكره ههنا وعما قال
من ان الحكمة نظرية على اقسام ثلثة ثم قال وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة المادة اصلا فلا تخالطها
اصلا وان نالها فبالعرض لان مجردا تها مفتقرة في تحقق الوجود وهي الفلسفة الاولى والفلسفة الالهية جزء منها وهي معرفة
الربوبية وكذا ذكر في كتاب التعليقات متصلا بما نقلناه آنفا ان الحكمة عند الحكماء يقع على العلم التام في باب التصور بالحد وفي
باب التصديق ان علم الشيء باسبابه ان كان له سبب فاعلي ما لا سبب فانه متصور بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود فانه لا سبب له
يتصور بذاته اذ لا يحتاج في تصوره الى شيء اذ هو اولي بالتصور ويعرف بذاته اذ لا سبب له بذاته انتهى وهو شعر بان الوجود بما هو
موجود لا يفتقر الى المادة بالذات وان اتفق عروضه للامور الطبيعية كما علمته انفا فالبحث عن الجسم بما هو جسم شيء وعن الجسم
بما هو موجود شيء فلا يلزم من افتقار الاول اليها افتقار الاول اليها فقال ارسطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة ان العلوم منها كلية ومنها
جزئية والعلوم الجزئية هي موضوعها بعض الموجودات او بعض الموهومات ويختص نظرنا باعراضها الخاصة بها مثل علم الطبيعة
فانه ينظر في بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة من جهة ما هي مبادي ذلك ولواحقه وعلم
الهندسة فانه ينظر في المقادير من جهة لا يقبل الكيفيات الخاصة بها والاضافات اللواحق فيها في مباديه ولواحقه وغير ذلك

من العلوم

من العلوم الجزئية وليس لشيء منها النظر فيما يقوم الموجودات اما العلم الكلي فهو الذي ينظر في الشيء العام لجميع الموجودات مثل الوجود
والوحدة وفي لواحقه ولواحقه وفي الاشياء التي لا يعرض المختص بشيء من موضوعات وجميع الموجودات وهو الشيء الذي ينبغي ان يسمى
سوفيا له وينبغي ان يكون العلم الكلي واحدا فانه لو كان علمان كليان لكان لكل واحد منهما موضوع خاص والعلم الذي له موضوع خاص
ليس يشمل على موضوع علم اخر وهو علم جزئي فكلا العلمين جزئيان هيهات فاذن العلم الكلي واحد وينبغي ان يكون العلم الالهي داخلا في هذا
العلم لان الله تعالى وتقدس مبدأ الوجود والمطلق لا الموجود دون موجود فالقسم الذي يشتمل منه على مطلق مبدأ الوجود ينبغي ان يكون
هو العلم الالهي وان هذه المعاني ليست خاصة بالطبيعي طبيعيات بل هي اعلى من الطبيعيات عموما فهذا العلم اعلى من علم الطبيعة وبعد علم
الطبيعة فلهذا وجب ان يسمى علما بعد الطبيعة والعلم التعليمي وان كان اعلى من علم الطبيعة اذ كانت موضوعاته مجردة عن المادة فليس
ينبغي ان يسمى علما بعد الطبيعة لان تجرد موضوعاته عن المادة وهي لا وجود لها في الوجود فليس لها وجود الا في الامور الطبيعية فان
قلت سيأتي في اصل ذلك الكتاب ان لا مبدأ للوجود المطلق ههنا وجود ما سواه مطلقا من الممكنات فكيف يجامع ما قاله المعلم الاول
من انه تعالى وتقدس مبدأ للوجود المطلق قلت يجوز ان يكون المراد من الوجود المطلق ههنا وجود ما سواه مطلقا من الممكنات من دون
اختصاصه بموجود دون موجود فلا تنافي على انا لو سلمنا ان المراد من الوجود المطلق ههنا هو الموجود الذي وقع عن الشيخ في الاصل
لكن يكون المراد من اثبات المبدأ المبدأ بمعنى مطابق مبدأ الوجود المطلق ومصداق حمله عليه ومن نفي المبدأ للوجود المطلق كما سلكه
الشيخ هو الفاعل واثبات الاول لا ينافي نفي الاخر ثبات ذلك بضرب من الاجمال ان مفاد انتزاع الوجود انما هو الوجود الحقيقي الذي
هو موجود باعتبار ذاته فانتزاع مفهوم الموجود الانتزاعي الاشاقي في جميع الشئون والقوى انما هو من الوجود الحقيقي الذي هو ظاهر
في تلك الشئون التي هي مظاهره فيجمع الموجودات من حيث المجموع شخص واحد هو الانسان الكثير وله ظاهر وهو عالم المحسوسات
والملك والشهادة وله باطن وهو عالم البرزخ ولهذا الباطن باطن وهو عالم النفوس المجردة ولهذا الباطن باطن وهو عالم العقول
ولهذا الباطن باطن هو الوجود الحقيقي القائم بذاته ونظير هذا الشخص الانساني الذي نسبته الى جميع الموجودات نسبة فاعلية
الكتاب الى القرآن المجيد ثم ان يكون ذاته الحقة مطابق الوجود الاشاقي المطلق لا ينافي ان يكون ما عداه من الممكنات بحيث ينتزع عنه
الوجود وان لم يكن منشأ الانتزاع ضرورة ان ماهية الممكن من حيث هي لو كانت كذلك يلزم كونها واجب الوجود بذاته ومن هنا لك
يتحدس ان الوجود معنى واحد والا يلزم ان لا يكون مطابقة امرا واحدا بل قصدي الوجود على ذاته تعالى بذاته لذاته وعلى ما عداه
من الممكنات من جهة استناده اليه وسيأتي تفصيل هذا المرام ان شاء الله الملك العلام بحيث يظهر انه لا يلزم من اثبات المبدأ للوجود
المطلق بهذا المعنى تقدم الشيء على نفسه وذلك على حد ما عليه امر المبدأ بمعنى الفاعل حيث انه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه ثم قال
لا سلوك متصلا بما نقلنا عنه واما موضوعات هذا العلم اي ما بعد الطبيعة ليس انما جردها الوهم عن الطبيعيات فقط بل وجودها و
طبيعتها انها مجردة ومنها ما يوجد في الطبيعيات فان كان توهم تجردها منها ولكن ليس يوجد فيها بذاتها بحيث لا ينفك عنها وجودها
ويكون امور انها قوامها بالطبيعيات بل يوجد الطبيعيات وغير الطبيعيات من الامور المفارقة بالحقيقة او المفارقة بالوهم فاذن
العلم المستحق الذي يسمى بهذا الاسم هو هذا العلم فان هو وصف دون سائر العلوم علما بعد الطبيعة والموضوع الاول لهذا
العلم هو الوجود المطلق وما ساوقه في العلو الجوهر وهو الواحد ولكنه لما كان علم المتقابلات واحد فمن هذا العلم ايضا النظر
في العدد والكثرة ثم يجدهن بالموضوعات وتحقيقها بنظر في الاشياء التي يقوم منها مقام الانواع كالمقولات العشرة للوجود
وانواع الواحد كالواحد بالشخص والواحد بالنوع والواحد بالجنس والواحد بالمناسبة واقسام كل واحد من هذه وكذلك

في انواع العدد والكثرة من لواحق الموجود كالقوة والفعل والتمام والنقصان والعلة والمعلول ولواحق الوحدة كالهوية
والتشابه والتساوي والموافقة والمجانسة والمناسبة وغير ذلك ولواحق العدد والكثرة في مبادي كل واحد فيشتمل ذلك
وتنقسم الى ان يبلغ الى موضوعات العلوم الجزئية ثم ينتهي هذا العلم ويبين فيها مبادي جميع العلوم الجزئية وسرد موضوعاتها
فهذه هي الاشياء التي يبحث عنها في هذا العلم وان سائر العلوم لا يصلح ان يكون اجزاء له لعدم كون موضوعاتها اقوالا موضوعة
بالذات وان كانت جزئيات له قال واشياء هي المطلوبة الخ اقول يعني بها المسائل وجعل التقاسيم منها باعتبار ما يلزمها من الصفات
لا مطلقا قال انها العلم بالاسباب الاولى للكل الخ اقول فان قلت كيف يمكن التوفيق بين ما وقع عنه من التقييد بالكل وبين ما سيأتي
من التقييد بقوله بالوجود الطبيعي والتعليمي فيما وقع عنه بقوله الاسباب الاولى للوجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بها قلت ان آلهما وجهان
الى واحد وذلك يظهر بعد الاطلاع على ما وقع فيه من ذكر سبب الاسباب ومبدأ المبادي ومن الظاهر انه سبب تلك الاسباب التي هي الامور المفارقة
عن المادة ثم ان هذه الامور المفارقة عنها اسباب للوجود الطبيعي والتعليمي فيرجع الكلام الى ان البحث ههنا عن الاسباب الاولى للكل الذي هو
المبادي من الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بها من حيث انها اسباب له فيشمل وجودها ايضا ولكن مثل وجودها الكلي ضروري فان البحث عن
الاسباب الاولى للكل الذي هو المبادي بما هي اسباب للكل فقد اضرب انه لا منافاة بين هذا التقييد وذلك التقييد كما لا يخفى على من له
قلب او القى السمع وهو شهيد وذلك لانه يؤخذ ههنا مبدأ المبادي فجعله في الاسباب الاولى فيكون هذه الاسباب اسبابا اولى للكل
اما المجردة التي هي الاسباب للوجود الطبيعي والتعليمي فهو مبدأ المبادي واما هذه المجردة فهي اسباب للوجود الطبيعي والتعليمي فيكون مجموع ذلك
المسبب وهذه الاسباب اسبابا للكل من الطبيعيات والتعليميات والمجردات وقد مر من ذلك بقوله الاسباب الاولى للكل وما لم يكن بذكر
الاسباب الاولى في الاول بل تصدى لذكر سبب الاسباب ومبدأ المبادي الذي هو الله جل جلاله ايضا فقد جعل تلك الاسباب اسبابا
للوجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بهما ثم انه اشار الى سببها بقوله سبب الاسباب فيظهر من المجموع الاسباب الاولى للكل على التفصيل
واما تقييدها بالاولية فباعتبار ما في الوجود الطبيعي والتعليمي من الاسباب الغير الاولية من العلة الصورية والمادية قال وهل الحدود
او الصفات الخ اقول لما كان تحديد الاشياء وترسيمها على ما هي عليه متعسرا بل متعذرا كما يلوح مما ذكره الشيخ في بعض رسائله بقوله
فان اسد قاف على سالوني ان املي حدود الاشياء بطالبون بحدودها فاستعفيت من ذلك جملا بانه كالامر المتعذر على البشر سواء كان
تحديدا او ترسيما فان المقام على هذا مجوزة وثقة عميق ان يكون اذن من جهة الجهل بالمواضع التي ههنا انتهى ثم انه اشار ههنا
والعادية حيث قال او الصفات ثم بعد ذلك اختار الشق الاخير من الترديد حيث قال وان الصفات الثلثة التي رسم بها الحكماء ولم
يقل الحدود او الصفات التي رسم بها الحكماء وسيد اشارة الى تعسر الاول او تعذره دون الثاني ولعل انما اختاره ههنا اشارة الى عدم
رضائه باسلكه في تلك الرسالة فليتدبر فيه قال ان لكل علم موضوعا يخصه الخ اقول سواء كان ذلك بالذات او بالاعتبار وذلك
اذا اتفق علمان في موضوع واحد كالطبيعي وعلم الهيئة في جسم السماء والعالم قال بل هو شيء من مطالب هذا العلم الخ اقول لعل في
هذه العبارة اشارة الى ان المسئلة هي بعض الموضوع واجب لا الواجب بوجود قال فنقول انه لا يجوز ان يكون ذلك هو الموضوع
الخ اقول هذا الدليل بجميعه يدل على ان لا يصلح كون موضوعا لعلم الكلام ايضا وان نقل بعض القدماء من الحكماء انه موضوع للحكمة و
بعض المتكلمين انه موضوع الكلام وذلك لانه يبحث عن احوال ذاته وصفاته وافعاله المتعلقة بامر الدنيا او الاخرة واما الاولى
فمثل كيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم بالبحث عن النبوات وما يتعلق بها واما
الثانية فكالبحث عن المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع وصفاته وآثاره وبعض اخر منهم وان

واقفه فيه الا انه اعتبر امرا اخر حيث جعل موضوعه ذاته تعم من حيث ذات وذوات الممكنات من حيث استنادها اليه لا يبحث
عن اوصاف ذاته من حيث هي واوصاف ذاته لذوات الممكنات من حيث استنادها اليه وجهة الوحدة هي الوجود فكان الكلام هو
الباحث عن احوال الصانع والصفات من حيث استنادها اليه على قانون الاسلام على ما قيل انه العلم الباحث عن ذات الله وصفاته
واحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام ذلك الظن ليس الا بعض الظن لان البحث كل صناعة ليس من نفس موضوعها
سواء كان واحدا مطلقا او مقيدا بعارض وسواء كان امورا متعددة مطلقة كانت او مقيدة بعارض بل يجب التصديق بوجوده قبل
المبدئين ولهذا عد الموضوع جزءا من المبادي وان كان مبدئيتها تصورية في المبادي التصورية والتصديق بوجوده من المبادي التصديقية
وقد اجيب عن ذلك بان المراد بذات الله تعم هو الذات من حيث الصفات مثل عدم تركبه واستحالة جوهريته وعرضيته والبحث عنها
من قبيل المسائل كالبحث عن نفس الصفات والموضوع هو الذات من حيث هي هي ولا يبحث العلم عنها بهذه الحيثية لقائل ان يقول
ان موضوعه لما كان هو ذاته بحسب الذات وبحسب ما يعم الممكنات باعتبار استنادها اليها فلا يصح ان يكون البحث فيه الا عن
عوارض ومحمولات لها من هذه الجهة مع ان كثيرا من مباحث الامور العامة والخاصة كالبحث عن الجواهر والاعراض لا يبحث عنها
فيه بما هي احوال الممكنات من تلك الحيثية الا ان يقال البحث عنها على الاستطراد ولا يخفى ما فيه فتدبر فيه ومن تعاسيف الشارح قد ظهر
حال ما قال بعض المتأخرين المحققين من ان موضوع الالهي هو افراد الوجود بما يهتدي اليه آنفا من انها ثبت في هذا العلم فكيف
يصح ان يكون موضوعا لهذا العلم فقد لاح ان موضوع هذا العلم وكذا موضوع علم الكلام ليس امورا متعددة ولا ذاتا واحدة
نعم يجوز والا لكان وجود الاشياء من عوارضه الذاتية التي يحمل الموضوع من حيث هو موضوع ومهيته بل يتبدو الحاصل
ان وجوده الا انه مطلوب بالدليل ولا يكون اثباته الا في هذا العلم فاذا كان ذلك من مطالب هذا العلم امتنع ان يكون موضوعا
لهذا العلم وايضا ان هذا العلم يبحث عن الكلي والجزئي والقوة والفعل والعلية والمعلولية والوحدة والكثرة وهذا الاحوال
لا تعرض لذات الاله سبحانه من حيث انه موجود ثم ان بهذين الوجهين يمكن اثبات استحالة ان يكون العلل الاربع موضوعة لهذا
العلم ايضا كما سيشير اليه المصنف فانتظر قال لان العلوم الاخرى اما خلقية واما سياسية اقول اشار بذلك الى ان الحكمة
العملية قسمان على ما نص عليه في خلق هذا الكتاب حيث قال واما الفلسفة العملية فاما ان تتعلق بتعليم الآراء التي تنتظم باستعمالها
المشاركة الانسانية العامة ويعرف بتدبير المدينة ويسمى علم السياسة واما ان يكون ذلك التعلق بانتظام به احوال الشخص الواحد في
نفسه ويسمى علم الاخلاق ورجع ذلك انما تحقق صحة جملته بالبرهان النظري وبالشهادة الشرعية وتحقيق تفصيله وتقريره
بالشريعة الالهية وان كان الظاهر من كتابه جمهور الحكمة تثليث القسمة والاقتصار لجواز ان يكون الذي يعبر المتأخرين تحت السياسة
المدنية كامرا تفصيلا فلا يضره قال واما منطقه الخ اقول انه يدل على ان المنطق من اقسام العلوم الحكمية الخ فيأتي في عدم كونه منها و
تقريره على وجهه هو ان المراد من العلوم الحكمية ما هو علم بالموجودات كيف كانت فيصح ان يكون المنطق من اقسامها قال العلم الثاني
ومن يكون الفلسفة عند متناوله لكل بحث نظري ومن كل وجه يكون المنطق جزءا من الفلسفة انتهى ولا يخفى انه لا ينافي عدم كون
المنطق من الفلسفة عند من يكون الفلسفة عنده متناوله البحث عن الاشياء من حيث هي موجودة ومنقسمة الى الموجودين المذكورين
الخ لا تمانع بين ما وقع من الشرح ههنا من كون المنطق جزءا من اقسام العلوم الحكمية وبين ما وقع منه في مواضع اخرى من عدم كونه
قسما من اقسام الفلسفة حيث ان نظره في كل موضع في شيء ما قال الشيخ في اول منطق هذا الكتاب ونحن نروم بالفكرة ان نهتدي
للمجهولات وان نكون من المعلومات والامور انما يكون مجهولة بالقياس الى الذهن لا محالة ولكن انما يكون معلومة بالقياس اليه الحال

والعارض التي تعرض حق ينتقل من لا محالة ولكن انما تكون معلومة بالقياس اليه والحال والعارض التي تعرض حتى ينتقل من معلوم
الى مجهول لها هو حال وعارض تعرض لها في التصور وان كان ما لها في ذاتها انه موجود مع ذلك فمن الضرورة ان يكون لنا
علم بهذه الاحوال وانها كم هي وكيف هي بغير في هذا العرض ولان هذا النظر ليس نظرا في الامور من حيث هي موجودة
احد نحوي الوجودين المذكورين بل من حيث هي يقع في ادراك احوال ذينك الوجودين فمن يكون الفلسفة عندنا مناولة
للبحث عن الاشياء من حيث هي موجودة ومنقسمة الى الوجودين المذكورين فلا يكون هذا العلم عنده جزءا من الفلسفة
ومن حيث هو نافع في ذلك فيكون عنده آلة في الفلسفة وسنزيد هذا شرحا فيما بعد والمباحث التي تجري في مثل
هذا المسئلة فهي من المباحثة ومن الفصول اما من المباحثة فلانه لا تناقض بين القولين فان كل واحد منهما يعني بالفلسفة
معنى اخر ولها من الفصول فان الشغل بامثال هذه الاشياء ليس ما يحدث شيئا وهذا النوع من النظر هو المسمى علم المنطق وهو النظر
في الامور المذكورة من حيث يتاوى منها الى اعلام المجهول وما يعرض لها من حيث هي تلك الامور انتهى ثم ان لنا في ما ذكره من نسبة ان
المشائين اجرت تذكرها انا ما رجيناها ثم لا يخفى ان المنطق خارج من اقسام الحكمة النظرية على ما نبه عليه الشيخ حيث جعل اقسامها
ثلثة لا اربعة في بعض رسائله نظرا الى هذا وجعل اقسام العلوم الحكمية اربعة لا ثلثة في هذا الكتاب وجعل المنطق رابعها
وانما قال ذلك حيث قال في تلك الرسالة ولما كانت الحكمة الحكمة فاقسامها ثلثة حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير من حيث هو
في الحركة والتغير ويسمى حكمة طبيعية وحكمة تتعلق بما من شانه ان تجريه انه من عن التغير وان كان وجوده مخالطا للتغير
ويسمى حكمة رياضية وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير فلا يخالطها اصلا وان خالطها فيما العرض لا ان
مجرد ذواتها مفتقرة في تحقق الوجود اليها وهي الفلسفة الاولى والفلسفة الالهية جزء منها وهي معرفة الربوبية
والحاصل ان ما علم من الشفا ان موضوع المنطق هو المعقولات الثانية من حيث انها موصلة الى معقولات اخر
اعراضها الذاتية الايصال وما يتوقف عليه وان قد توهم ان كون الايصال قيدا له ضائف لكونه عرضا ذاتيا يبحث
عنه في العلم اذ الموضوع هو وفيه لا يجوز ان يبحث عنهما في العلم ذهب بعض المحققين الى ان قيد موضوعه
صحة الايصال لا الايصال نفسه وما له بعض اخر الى ان الايصال المطلق هو قيد الموضوع والاعراض الذاتية هي الاشياء
المخصوصة لكون الشكل الاول مثلا موصلا الى المحصورات الاربع والحق ان قيد الموضوع قد يكون من تتمة وح لا يمكن
ان يبحث عنه فيه وقد لا يكون كذلك وح جاز ان يبحث عنه فيه وذلك لان الامر الواحد قد يعرض له لذاته قسمان
من الاعراض الذاتية ومع ذلك يكون الغاية من احدهما غير الغاية من الاخر ومثل هذا الشيء اذا جعل موضوعا للعلمين
لا يمكن ان يتميز احدهما عن الاخر الا بقيد الموضوع في احدهما بالاعراض الذاتية الباحثة فيه عنها او بالغاية المترتبة على
احد الاحوال دون الاخر وذلك لاشتراك العلمين في ذات الموضوع وخواصه التي لها مدخل في عروض تلك الاعراض والامر هنا
كذلك اذ المعلومات اذا حصلت في الذهن عرضت لها هناك اعراض كالكلية والجزئية والجنسية والمحمولية والموضوعية وغيرها
مما له دخل في الايصال من المعلومات الى المجهولات وعرضت لها معان اخر كالوجوب والامكان والقدم والحدوث والعلية
والمعلولية وغير ذلك مما ليس له مدخل في الايصال واذ ثبوت كليهما لها لذاتها وليس لبعضها مدخل في الايصال جاز ان يبحث المنطق
بها التمرينا عن موضوع علم يبحث فيه عن بعض اخر منها بل لا يبعد ان يقال ان موضوعه الموصل الى التصور والموصل الى
التصديق من حيث انه موصل وما يثبت لها فيه كونه حدا او رسما تاما او ناقصا وكونه قياسا او استقراء او تمثيلا او غير ذلك قال

خاتم

خاتم المحصلين في شرحه الاشارات ان امر الذاتي موضوع علم جاز ان يبحث فيه عن احوال احواله العارضة لها من الحيثية المعتبرة في
الموضوع يبحث فيه ايضا من المعاني المفردة المركب منها المعرف ومن القضايا المركب منها القياس فالموضوع في هذا الفن الموصل واحواله
مثل ما اشرنا اليه وقيد من حيث انه موصل وانما قلنا ذلك لان المنطقي انما يبحث عن عوارضه الذاتية وكل ما يكون وكذلك فهو
لما الصغرى فلا علت من ان الغلط انما يقع في الموصل الى التصور والموصل الى التصديق فعلى المنطقي النظر فيها وتحقيق ان ايا منه صحيح
ان ايا منه فاسد وان انا معرف لم وان ايا منه ناقص وغير ذلك من الاشياء العارضة لها لذاتها واما الكبرى فلما مر من ان موضوع
كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية واما الاقسام التعليمية فكلها موجودة في المنطق اما القسمة فلتقسيم الجنس الى الانواع والنوع
الى الاصناف والصنف الى الاشخاص والذاتي الى الجنس والفصل والعرضي الى الخاصة والعرض العام واما التحليل فكتحليل القياس الى
القضايا وتحليلها الى الموضوعات والمحمولات واما التحديد فهو فعل الحد الذي هو دليل على مفهوم الشيء مختصرا بما تؤدي تحديدا الاشياء
الواقعة فيه مثل تحديد الجنس والفصل والعرض والقياس واما البرهان فكما يبرهن على ان الجدار لا يكتب وان الشكل الثالث منتج مثلا
فقد اندرج ان البحوث عنه في المنطق هو كونه حدا او رسما تاما او ناقصا في الموصل التصوري وقياسا او استقراء او تمثيلا في الموصل
التصديقي والبحث عن هذه الاحوال ليس عما من الايصال الذي هو قيد الموضوع والايصال امر وكون الموصل الى التصور من حيث انه
موصل والموصل الى التصديق من حيث ذلك وهما ليسا من الاحوال البحوث عنها في المنطق واما المتاخرون فانهم لما رووا ان المنطق
يبحث عن الذاتي والعرضي والنوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام والحد والرسم والحملية والشرطية والقياس والاستقراء
والتمثيل التي هي معقولات ثانية عارضة للمعقولات الثانية يبحث عن نفس المعقولات الثانية كالكلية والجزئية ونظائرها فذهبوا
الى ان موضوعه المعلومات التصورية والتصديقية من الحيثية المذكورة ليكون شاملا لهذه العوارض فاذا تقرر هذا ظهر ان الشارح
في تميز موضوع المنطق عن غيره ليست من الفصول كما حكم به شيخنا الرئيس وسنذكر ما يؤيد من كتابه البرهان وغيره من ابواب الشفا
حيث لا مجال للقول بالفصول والبطلان فاستقم كما امرت قال وليس في العلوم الحكمية علم خارج الخ اقول اي الموجود في
بعض النسخ على خارجا فيكون ليس تامة اي وفاعلها قوله مطلوبا او نصب قوله على خارجا على ان يكون حالا منه وفي بعض اخر منها
علم خارجا والوجه فيه ظاهر ولما كان ههنا مظنة السؤال بجواز ان يكون وجوده تعم من مسائل العلم الطبيعي ومن مطالبه البحوث عنها
فيصح ان يكون موضوعا للعلم الالهي وذلك على ما صرح في غير موضع من كتابه الشفا بقوله ان هذا العالم الجسماني ممكن بحسب
وبحسب كل واحد من اجزائه وكل ممكن فلا بد له من مؤثر وكل جسم فله مؤثر ثم ان ذلك المؤثر ان كان ممكنا كان الكلام فيه كما في الاول
فيلزم الدور والتسلسل وهو باطل بالدليل الذي ذكرناه في بيان ان كل عدد له ترتيب في الطبع فهو اما النهاية له في الانتهاء الى
الواجب الوجود انتهى وفي بعض رسائله بقوله الطبيعيون توصلوا الى اثبات المحرك الاول بما اثبتوا من وجوب قوة غير جسمانية
وغير متناهية تحرك الفلك وارتقوا اليه من الطبيعة انتهى ولعل هذا اولى فان يكون مسلكهم هذا حيث اثبتوا وجود المحرك
الاول باثبات قوة غير جسمانية بما هي متعلقة بالافلاك المتحركة جسما فيكون اثباته تعم باعتبار كونه محركا اول لها فيكون بهذا
الاعتبار من احوال الجسم الطبيعي المتحرك حركة غير متناهية بقوة غير جسمانية بما هي متعلقة به من حيث حركته وذلك بخلاف
احد مجموع الاجسام بما هي ممكن لانه ليس من عوارضه بما هو جسم مشتمل على المادة او الطبيعة او بما هو مستعد للحركة والسكون الا ان
ان مجموع الاجسام بما هو مشتمل على كل منهما او بما هو مستعد للحركة والسكون او بعضه لكذلك ممكن فله لا محالة مبدء ولكن بقي الامكان في
كون الامكان من عوارضه الذاتية من هذه الحيثية لانه يعرض لا بما هو هو ولا بما يساويه بل بما يعمه فيشبه ان يكون مسلكا الهيا وما

نقلنا من الرياضة مسلكا طبيعيا وما يضاهيه على اسباق فلنتظر فقد اجاب عنه ههنا حيث قال الاصول كررت عليك والحاصل انه قد
سبق من ان موضوع العلم الطبيعي هو الجسم لا بما هو هو بل باشتماله على المادة او الطبيعة او بما هو متحرك او ساكن فيكون هذا العلم
بحث عن العوارض الذاتية له باحدى هذه الجهات والاعتبارات فيكون من جميع حيثه عن اثباته تعالى الى اثباته بما هو مبدأ للجسم الطبيعي
او منتهى لسلسلة الاجسام بما هو مبدأ او بما منتهى لها او بما تحرك اول لا بما هو واجب الوجود بالذات والا كان ذاته من العوارض
الذاتية له باحدى تلك الجهات والحيثيات ومن البين ان اعتبار في ذاته ووجوده في حد نفسه شيء واعتباره من حيث كونه منتهى
سلسلة الاجسام او مبدأ لها من جهة كونها متحركة او ساكنة او محركا اول شيء والا يلزم من كونه على هذا التقدير من عوارضه
الذاتية ولو احتمل كونه على ذلك التقدير كما بعبارة اخرى ان موضوع العلم الطبيعي لما كان هو الجسم باحدى تلك الجهات والاعتبارات
يكون الامور المبحوث عنها فيه من عوارضه الذاتية ولو احتمل بوجود ذاته باحدى تلك الحيثيات فيكون اثباته تعالى باعتبار كونه
مبدأ له او محركا او لا اياه او منتهيا له غايته فكل من هذه الاعتبارات غير اعتبار ذاته المقدسة الوجوبية بما هو واجب او مفارق
او ما يضاهيهما واما ما وقع عن الشيخ من التصريح حيث قال فيه الانتهاء الى الواجب فعلى سبيل ما بالعرض لا بالذات وبالجملة ان
اثبات الواجب الوجود بالذات بحسب الذات لا يكون الا في هذه الصناعة اي الحكمة بما هو الطبيعية وان اتفق وجوده على سبيل العرض
في غيرها واما ذلك من حيث اعتبار ان يجعل الاثبات الوقوف على انه المبدأ الاول كما سيذكره في هذا الكتاب وقوله الاصول
كررت الخ اشارة الى ما وقع منه في غير موضع من فنون هذا الكتاب من ذلك ما قال في اوائل طبيعيات كتابه هذا فيجب ان يعلم
الان ان العلم الذي نحن في تعليمه هو العلم الطبيعي وهو علم جزئي فيما ذكر بعد انقد علم ان كل علم موضوعه او هو الجسم المحسوس
من جهة ما هو واقع في التغير والمبحوث عنه فيه هو الامور العارضة من جهة ما هو كذا ومن ذلك ما قال في اول كتاب النفس
بعد عبارات واشارات الى المدعى هذه العبارة بقي لها من العلم الطبيعي النظر في امور النباتات والحيوان ولما كانت النباتات
والحيوانات محجوبة الذوات عن صورة هي النفس وما هي الجسم والاعضاء وكان اولا ما يكون على ما الشيء هو ما يكون من جهة
صورته علما ولم نزل نبتدئ علم النفس فيكلم اولا في النفس النباتية والنبات ثم في النفس الحيوانية والحيوان ثم في النفس الانسانية
والانسان انا لم نفعل ذلك للسببين احدهما لان هذا التدبير فانه عرض ضبط علم النفس المناسب بعضه لبعض والثاني ان النبات
يشارك الحيوان في النفس التي لها فعل النمو والتغذية والتوليد ويجب لا محالة ان ينفصل عنه بقوة نفسانية بحسب جنسه بحسب انواعه
والذي يمكن ان يتكلم عليه من امر نفس النبات هو ما يشاركه في الحيوان وسنشير كثير شعور بالفصول المنوعة لهذا المعنى
في النبات واذا كان الامر كذلك لم يكن نسبة هذا القسم من النظر الى الكلام في النبات اولى منه الى انه كلام في الحيوان اذ كانت نسبته
الحيوانات الى هذه النفس نسبة النبات ولنا ان نتكلم اولا في النفس مناسبة بكون النفس من المبادي اكثر من كونها من اللواحق او
المسائل ولا سيما بالنسبة الى الانواع ومن ذلك ما قال في هذا الكتاب ولواحق الاجسام الطبيعية هي الاعراض العارضة من المقولات
التسع ومن ذلك ما قال فيه انا اذا عرفنا ان النفس كمال اي بيان وتفصيل فصل الكمال لم يكن بعد قد عرفنا النفس ومهيتها بل عرفنا
من حيث هي نفس واسم النفس ليس يقع عليها من حيث هو هو بل من حيث انها مدبرة للابدان ومنفعلة اليها فلذلك يوخذ البدن
في حدها كما يوخذ مثلا البناء في حد الباب وان كان لا يوخذ في حده من حيث هو باب فلذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي لان
النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث لها علاقة المادة والحركة بل يجب ان نعرف ذات الشيء بما اخر ولا يخفى
على اهل النهاية ان النفس مع علاقتها بالمادة واستعمالها بها ان يكون مجموعا عنها بذاتها بل انما يكون باعتبار كونها مدبرة منفعلة

واما البحث

واما البحث عنها في ذاتها فانما يجب في صناعة اخرى وهي هذا العلم الذي نحن بصدده بيانه فيكون اثبات وجودها في ذاتها وكذا معرفتها
كما انا يكون في العلم الطبيعي على سبيل العرض فالكلام في اثباته تعالى في هذا العلم هل يصح ان يكون ذلك الا بالعرض على ما قال واخر الفصل
الذي نقلنا عنه من بيان محل الانسان الوقوف على تجرد النفس وبعدها وذكر وجوب ان يفرد بالبحث من مهيتها في حد نفسها
بهذه العبارة فقد عرفنا الان في معنى الاسم الذي يقع على الشيء الذي سمي نفسا بالمضافة له فما الحري ان يسمل باسم ماهيته
هذا الشيء الذي صار بالاعتبار المعمول نفسا ويجب ان نشير في هذا الموضع الى اثبات وجود النفس التي لنا اثباتا على سبيل البينة
والتذكير اشارة شديدة الموقع عند من له قوة على ملاحظة الحق بنفسه من غير احتياج الى تثقيف وقرع عصاه وصرفه من المغالطات
وعقول يجب ان يتوهم الواحد منا كانه خلق دفعة وخلق كاملا لكنه حجب بصره من مشاهدة العالم ثم ادخل بيوتا في هواء او خلاء هو الا
بصلة قولهم الهواء صدم ما يحوج الى ان يحس وتفرق بين اعضائه ولم يلاق ولم يماس ثم يتامل انه هل يثبت وجود ذاته فلا شك
في اثباته لذاته موجودا ولا يثبت مع ذلك له من اعضائه ولا باطنا من لسانه ولا قلبا ولا دماغا ولا شيئا من الاشياء من خارج على
كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولو انه امكنه في تلك الحال ان يتخيل يدا او عضوا اخر لم يتخيله جزءا من
ذاته ولا شيئا في ذاته وان تعلم ان المثبت غير الذي لم يثبت والمقوم غير الذي لم يقومه فان الذات الذي اثبت وجودها اثبت
لها على انها هو بعينه غير جسمه واعضائه التي لم يثبت فان المشبه له سبيل الى تشبيه على وجود النفس شيئا غير الجسم بل يتوهم
فانه عارض مستشعر وان كان داخلا عنه يحتاج الى موضوع عصاه ثم من البيان قد لاح سوى ما يقول من الاصول وذلك لانه
ذكر امورا وقواعد يستنبط منها ذلك المدعى لا انه ذكر ذلك بعينه غير مرة فكن في ذلك على بصيرة لتعلم ان موضوع هذا
العلم لو كان هو الجسم الطبيعي بما هو سعر او مستعد للحركة والسكون يكون اثباته تعالى باعتبار كونه مبدأ له او محركا اياه من
القوة الى الفعل الاطلاق ومن ههنا لاح ان اثباته تعالى يصح ان يكون من مسائل الحكمة ومن مسائل الكلام لا من مسائل العلم
الطبيعي ولما كان التغاير بين دلك العلمين بالاعتبار لا يصح ان يكون من موضوع احدهما ومحمول الاخر ولما باعتبار كونه
مبدأ للجسم وان كان من مسائل الطبيعي ولكن لا يكون وجوده فيه الا بالعرض ومن ههنا انه لا يصح ان يكون موضوعا العلم
الالهي باعتبار انه يصح اثباته في الطبيعي ولكن بقي ههنا ان الشيخ قد حكم بانقسام الحكمة الى اربعة اقسام منها الفلسفة الاولى
التي هي الحكمة الربوبية بمعناها الاعم ومنها الفلسفة الحقيقية التي هي الحكمة بمعناها الاخص وان موضوع الاولى لما كان
هو الوجود المطلق فصح ان يكون اثباته تعالى فيها من مسائلها المبحوث عنها فيها فيجوز ان يكون ذاته الحقة من كل جهة موضوعا
لهذه الصناعة اي الحكمة الالهية بمعناها الاخص من دون فساد اصلا واما ما عليه بعض المدعين من جواز كونه موضوعا
للفلسفة الاولى ومن مطالب العلم الطبيعي فقد عرفت ما له بما اشار اليه الشيخ ههنا قال اما بيانا نفسه الخ اقول قد بان من ان
مطالب من الحكماء والصوفية قد ادعوا البديهة في وجوده تعالى ويريدون ان الانسان يجد نفسه عند وقوعه في محنة او بلية متضرعة
الى موجود حتى يخرجه عن الوان المحن والبليات حتى ان بعض الزنادقة بعد مارك السفينة قد ازم حتى انه صدق بوجوده تعالى كما في كتب
الاخبار على ان الشيخ قال في التعليقات ان الحكمة عند الحكماء يقع على العلم التام فالعلم التام في باب التصور ان يكون التصور بالحد
وفي باب التصديق ان يعلم الشيء باسبابه ان كان له سبب فاما ما لا سبب له فانه متصور بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود
فانه لا حد له تصور بذاته اذ لا يحتاج في تصوره الى شيء اذ هو اولى بالتصور ويعرف بذاته اذ لا سبب له ويقع على الفعل المحكم
والفعل المحكم هو ان يكون قد اعطى الشيء جميع ما يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الامكان وان كان ذلك الامكان

تضاعيفه

في مادة فبحسب الاستعداد الذي فيها فان لم يكن في مادة فبحسب امكان الامر في نفسه كالعقول الفعالة انتهى واذا تقرر هذا فقول
يجوز ان يكون وجوده تم موضوع الفلسفة الاولى وذلك لانه من بنفسه كما اعترف الشيخ به ويكون جميع ما عداه من الممكنات
من اوليته المستند اليه سواء كان مجردا او مادية ولكن يكون ذاته تم موضوع هذه الصناعة باعتبار كونه واجب الوجود لذاته
وما عداه من الممكنات مستند اليه باعتبار كونه واجبا لذاته وان اختلفت درجاتها في الكمالات والنقصانات فان كان
تفاوت الامكانات في النوع كان الاستلاف في النوع وان كان ذلك التفاوت في امكانات الاشخاص فاختلاف الكمالات
النفسانية يكون في الاشخاص فاذا كان الامر كذلك فيصح ان يكون ذاته المحققة من كل جهة موضوع هذه الصناعة وما ذكره الشيخ ههنا
من ان وجوده من المسائل المبحوث عنها في هذه الصناعة غير مسلم والسند ظاهر والكلام في هذا المرام مجال واسع قال فان قلت
دليلا بالنظر الى آخره اقول في تقييده بالنظر دلالة على انه قد يطلق على التنبيه على البديهيات كما انه قد يطلق على العود الى الاولى
في البرهانيات ولما كان المراد من الدليل ههنا هو هذا قيده بالنظر فتدبر ثم لا يخفى ان تحرير دليل على امرين احدهما كونه ليس بما
بنفسه وثانيهما اولا ما يوسس من بيانه الا ان يكون المراد من الاول كونه بينا بنفسه لنا بين بحيث لا يحتاج الى تنبيه اصلا فانه يكون
وصف دليلا على الانية كما ان قوله ثم المايوس عن بيانه ايضا دليل عليه واما ما قيل من انها دليلان على هذين الوصفين على سبيل
اللف والنشر المرتب فهو بعيد عن سياق لفظه ثم فيما وقع عنه بقوله ثم المايوس عن بيانه ايضا لان مقتضاه ان يكون ما ذكره
قبله هذا جوابا عما يكون هذا جوابا عنه فتدبر فيه قال سمى لك عنقريبا ان البحث عن وجوده لا يجوز ان يكون الا في
هذا العلم اقول ان هذا الحكم قد تصدى لما يرد ههنا من الاشكال حيث قال قد اى عليه ايراد ان ظاهر ان اولها ان موضوع
هذا العلم الموجود كما تقرره فالم يعلم كونه موجودا لم يكن البحث عن وجوده انما هو لحمله على الموجود المطلق حتى ان بعض
الموجود واجب ثم قال واقول ليس شيء من الايرادين شيء لا اورده من الجواب فانه غير صواب والصواب ثم مسائل العلوم
البرهانية يجب ان يكون كلية ضرورية كما يقدم في كتاب البرهان بل لما قررنا وحررنا في لكن رياض الرضوان فانا اوضحنا فيها
ان اثبات الواجب من تقاسيم الوجود ودلائل اثباته تم مع ثبوت الممكنات بعد صحة تقسيم الوجود الى الواجب والممكن
كما انه قبل ان الوجود منقسم الى الواجب والممكن وكل موجود اما واجب او ممكن ولا يخفى ان دلائل اثباته تم مع ثبوت
الممكنات بعد صحة تقسيم الموجود الى الواجب والممكن وبهذا يندفع هذا وهو ايراد اخر اقوى واسمى وهو انه لا يجوز
ان يكون موضوع هذا العلم محمول المسئلة انتهى ولا يخفى ان الظاهر من مسبوق الشيخ في فن البرهان ومنطق كتابه الاشارات
ان البرهان تنتج الضروري من الضروري وغير الضروري من غير الضروري وذلك على خلاف ما ظنه المنصور بل الحق
ان حديث الكلية الضرورية في المسائل البرهانية كما ظنه ونصوص حديث جزئية لا كلية قال الشيخ في ذلك الفن من هذا الكتاب
لقائل ان يقول انكم قد اشترطتم في مقدمات البرهان ان يكون كلية لا محالة ونحن قد علمنا ان مقدمات البرهان ما هو جزئي وذلك انا
كانت المطالب جزئية والبرهان الجزئي وان لم يكن في شرف البرهان الكلي فانه برهان يعطي اليقين ذو العلة كما ان البرهان السالب
وان لم يكن في شرف البرهان الموجب فانه برهان يعطي اليقين والعلة في كثير من الاوقات فيكون الجواب ان الكلي يكون يقال
على وجهين فيقال الكلي بقياس الشخص المخصوص ويراد به ان الحكم على موضوع منه على كل سواء كان على كله او بعضه او مهمله
بحيث يكون الموضوع كليا ويقال الكلي بقياس الجزئي والمهمل ويراد به ان الحكم على موضوع كلي وعلى كله والمقدمة الجزئية غير
الشخصية فان موضوعها كلي والبعض ايضا يختص بالحكم منها وان لم يكن كليا معينا فانه في اكثر الامر طبيعة كلية كقولنا بعض

الحيوان

الحيوان ناطق فان الوجه الذي اشترطناه في هذا الموضع عدم عمل فيه المقدمة الجزئية ولا تدخل فيه الشخصية انتهى هذا فاذا تقرر هذا
منقول ان المراد من الكلي المعتبر في البرهان ما يقابل الشخصي فهو مسلم لكن المطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب فان المراد من الكلي
ما يقابل الجزئي كما هو المشهور فهو ممنوع على الملازمة ومن ههنا ظهر ان بعض الموجود واجب تخصيصه كلية برهانية لكونه غير
شخصية فان ما حققه المنصور في كل الامور في كتابه لكن رياض الرضوان ان كان موافقا لما عليه الشيخ في فن البرهان فلا
يجوز ان يكون جوابا عن توجيه ما وقع من الشيخ ههنا بقوله اذا كان البحث عن وجوده بانه في قوة ان بعض الموجود واجب
وان لم يكن موافقا لما حققه في فن البرهان فلا يصح كونه ايرادا على ذلك التوجيه لانه على ما عليه في البرهان وان لم يكن
موافقا لما حققه في فن البرهان فلا يصح رياض الرضوان فقد بان ان قول بعض الموجود واجب قضية كلية ان غير شخصية على
وفاق ما حققه الشيخ في هذا الفن من هذا الكتاب وكذا في منطق كتابه الاشارات وغيرها وما نصره المنصور من كونه قضية
جزئية فهو اشتباه على غير محصل وانما مع ذلك قضية ضرورية وان لم يشترط في المسائل البرهانية ان يكون ضرورية فقد
لاح انه كان اشتباه عليه امران احدهما حديث الكلية المعتبرة في البرهان وثانيهما الضرورة على ما بان وبا قررنا اندفع الايراد
على ذلك الجواب على الايرادين المذكورين ضرورة ان المراد من البحث عن وجوده تم باعتبار ثبوت ذاته المحققة وحمله على الموجود
المطلق كما قلنا فيكون قضية كلية ضرورية برهانية من دون الحاجة الى اثبات وجود على ان يدخل في موضوع الفن على انا
المثبت اثباته تم وضرورية الموجود المطلق كما لا يخفى وجوده كما ظنه فاندفع ذلك الايراد ان جميعا واما اذا كان كتابه رياض الرضوان
فهي خاوية على عروشها ولكن ظهر حال ادعاء المحقق الشريف حيث زاد في ظهور الخافية فتدبر في بحث نفي الجزء الذي لا يتجزى
من كون المسائل البرهانية يجب ان يكون موجبة كلية ضرورية ذهنا لمن ذلك كما سيأتي انشاء الله تم ولعل هذا وقع منك
الحكماء والحق ما قررنا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء تم ان حديث امر التقسيم انما نفع في جواب ايراد ولا يورد ههنا من
ان موضوع هذا العلم لما كان هو الوجود بما هو وجود فلا يصح كون الواجب لذاته من لواحقه وعوارضه الذاتية لان المقسم
فيها عروضها له بما هو هو لا بامر اخص على انه يجوز ان يقال الحمول المبحوث عنه ههنا اما ان يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم
او نوعه كما يشعر به ما نطق في البرهان من هذا الكتاب من ان الموضوعات هي التي انما يبحث الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها
والعوارض الذاتية لها والمسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع او الانواع او موارضها انتهى ولا يخفى ما
توجيه بما وجهناه انفا من رجوعه الى التقسيم فرجع الجواب عن ذلك الى واحد ثم ان حاصل ما قرره غياث الحكماء في تقرير هذه
المسئلة التي نحن بصدد ذكرها هو ان كل موجود اما واجب او ممكن بالضرورة ثم انه يلزم ان لا يكون تحول بعض الموجود واجب مسئلة
برهانية ولا اولية براهين حكمية بل يتوقف ذلك على ملاحظة سائر الادلة على اثبات وجود الممكنات على ما قال ظهور ثبوت الممكنات
فيلزم ان لا يكون صاحب رياض الرضوان محصلا بمسئلة من مسائل هذه الصناعة بطريق البرهان حيث يتوقف ذلك على تحصيل جميع
المسائل بالدلائل القطعية وان الاحسان يدعي ذلك وبعبارة اخرى ان تحصيل المسئلة الكلية الضرورية على ما اعتقد عليها قلبه
وقوى عليها عوامه موقوف على تحصيل جميع المسائل المبحوث عنها بالبراهين القطعية العقلية فلو فرضنا تحصيل جميعها بها
الاولى منها يلزم عدم تحصيله مسئلة واحدة من مسائل هذا الفن مع انه بذل مجهود عقله في تحصيلها وصرف دهره في
تحصيلها بل يلزم من ذلك ان لا يكون مثل الشيخ ولا الغير من الحكماء مسئلة واحدة برهانية ولمثل هذا قيل العاملون و
يتناقض المتنافسون فذهبوا في خوضهم يلعبون وفي غمراتهم ساهلون قال اذ قد تبين لك من حال هذا العلم الخ اقول اورد

عليه غياث الحكماء ومنصور العلماء بانه سرا الى على هذا في ادنى النظر اراد وهو انه ان اراد البحث عن المفارقات موضوعة
واثبات العوارض الذاتية لها على ما هو المشهور عند الجمهور من معنى البحث عن شيء لم يكن المطلوب لازما واللازم مطلوبا
بل يكون اللازم خلاف المدعى وان اراد البحث عنها اثبات وجودها كما يشعر به قوله ان البحث عن وجودها الخ ظهر ما لا يخفى
لان المحصل ح ان اثبات وجوده لا يكون الا في هذا العلم لانه مفارق وقد اثبت في الطبيعي انه موجود مفارق وهذا كما ترى
ثم لا يخفى على اولى النهاية بعد ما قرنا جوان اختيار هذا الشق من الترديد واما ما ادعاه بقوله وقد اثبت في الطبيعي انه
موجود مفارق فليس الا مجرد دعوى اذا اتفقت ما كررت عليك من الاصول هكذا ما سيقول حيث يقول والذي
لاح لك في الطبيعيات كان غريبا حيث انه ينفع في رد الايراد حيث قال كان غريبا واما ما قيل من انه لا ينفع في ذلك
لجواز ان يكون غريبا من الطبيعي ومع ذلك لا يكون من الالهي ولا من علم اخر بل يكون مسئلة مستقلة خارجة عن تلك العلوم
او كان من علم اخر غيرهما على ان اللائح في علم ما لا يكون خارجا عنه لذكر ما ثبت لائح في علم يكون من مسائله على ما يظهر من
فحاليل في فن البرهان الا ان يقال ان المراد على ما يراد على سبيل التجوز لجواز في انه مقام غيره لكن جوز جواز اقامة بعض الحروف
الجارة مقام بعضها وان كان ذلك النكتة ما فاعلم النكتة فيها ان هذه المسئلة لشدة تعلقها بمسائل العلم الطبيعي فكانها كانت
منها فلا يخفى ما فيه على اولى النهى لجواز ان يعاد عنه وجود منها ما يشعر به سياق كلامه في قوله وهو انه لائح في الطبيعيات وجود
الواحد مفارق وهذا مطلب يجب على الحكماء النظر فيه وهو في الطبيعيات غريب وليس من مسائلها فظاهر انه ليست من الالهيات
وظاهر انه ليست مسئلة مستقلة لعلم اخر لم يكن في شيء من العلوم التي دونت اخر من حال الموجودات كلها فلم يكن النظر في اشرف
الموجودات منها وفيها بل كان خارجا وهي منحصرة في الطبيعي والرياضي والالهي وان لم يكن منها فهو منه ومنها العلة اراد انه لائح
في الطبيعيات ان الاله مفارق وما لائح فيها كيفية وجوده وساير ما لائمه وصفاته فيجب ان يفتش ويبحث منها وما هو الاتي
هذا العلم اذ المبحث عن المفارقات مختص به على ما نوح اليه فيما سبق فاذا لائح مفارق ويجب ان يبحث عنه في هذا العلم ولا
استقرائه يقال قد لائح في الطبيعيات بعض الحالات اجاب عنه بانه كان غريبا ومسئلة لهذا العلم لا لغيره لما تقدم ومنها انه
كانه اراد ان اثبات وجود المفارقات يختص بهذا العلم والذي لائح في الطبيعي من حال المبدا امران احدهما انه موجود وما لائح
كيفية نسبته الى غيره من الموجودات وثانيهما انه مفارق وهما لا يكفيان في معرفة احواله والثاني كانه مقدمة وتوطئة لاثباته
في هذا العلم ليعلم حالاته وصفاته اذ هذا العلم يشرح حالات المفارقات والاول غريب ليس من مسائلها بل من مسائل هذا
العلم لما تقدم قال والذي لائح لك من ذلك في الطبيعيات كان غريبا الخ اقول اورد عليه غياث الحكماء ومنصور العلماء حيث
قال اقول الحكم بانه غريب غريب وقريب غير بعيد ان يقال ما لائح لم يكن الا ما لائح من ان الحركة السماوية الدائمة تحتاج الى محرك
مفارق غير متناهي القوة وما لائح من هذا انه الواحد مفارق ولا يأتي هذا الا اذا لائح منها انه هو الواحد الخالق للكائنات كلها
وكلها ومصورها على ما هو المعروف عن فاس الاله وهو المحتاج اليه المتضرع اليه او انه هو الذي له معنى اخر فان الالوهية على
ما اشير اليه انما تاتي باحد هذه الوجوه وما لائح في الطبيعيات هذا بهذا الوجه ولا الذي قرره من انه ليس للحركة والزمان شيء متفق
عليهما الا المبدع وما لائح منه ان هذا المبدع ما هو هل هو مفارق او غير مفارق فان لائح بمقدمات وتكلفات مستفاد ما اشار
ضمنا انه مفارق فالاله انه الاله واحد معروف واحد معاني اخر اللهم الا ان يتكلف ويقال بعد ما لائح ما اشرت اليه ملوح انه الاله هي
ما يحتاج اليه الخلق فان الحوادث على ما ذهب اليه كلهم انما يحدث بالحركة السماوية فالخلق كلها يحتاج الى محرك السماء وقد سمى بعض

الحكماء

الحكماء محرك السماء آلها وفيه ما فيه ثم في الاشارات اشارات الى ان مقيم المادة الصورة مفارق وهذه المسئلة ليست من الطبيعيات على
ما صرح به ولو كانت منها لم تكن مفيدة لهذه الدعوى ضرورة انه لائح ان هذا المفارق الواحد وهو فاعل الممكنات وعالم
الكليات فالذي في الاشارات من الاشارات الى ان مقيم الهيولى بالصورة الى اخره لا يفيد فان هذه مسئلة الهية على ما
صرح به لا طبيعية وفي الاشارات اختلاطات من مسائل العلمين ولم يتعين كل باب ونظر على حده ولو كانت منها لم تكن مفيدة
لهذه الدعوى وقد مر الاشارة الى هذا ايضا لا ان الذي لائح في الطبيعيات حصل به المقصود وهو ثبوت مفارق ثم هذا الذي لائح
منها يتصور ان لا يكون غريبا منها بل كان حالا من احوال محرك السماء وحالها فان في الطبيعيات قد بحث عن حالات مبادي
الطبيعيات والحركات والحركات لما لا بحث فيها عن النفوس البشرية وتجردها وتعلقها وتصرفها وقد نص على انه بحث طبيعي
اورده في الطبيعيات ولم يتعرض لمن في الالهيات لا يقال لما هو انه ثبت في الطبيعي تجرد النفس لا وجودها بل وجودها من البديهيات
فانها هي التي يشير اليها كل احد بقوله انا وايضا في العبارة دلالة على ما يظهر منه جزء وجهها فمعطل له انتهى ولا يخفى ان ذكر الاله
تعالى مجرد في عن مواضع من الطبيعيات ولم يكتف بذكر المفارق كما نبه وحسبه وتصدى لتكلفات وبعد ذلك من ذي قبل
تلك المواضع بعد نقل ما جوزوا وتحت بينه وبين الاجلاء علا ثم ان تلك المواضع الاسه قرائن جلية على ان مراده من المفارق
المفارق المطلق جل جلاله لا مطلق المفارق فلا حاجة في حمله عليه نعم الى ما ذكره من التكلفات ثم ان ما قاله من ان في الطبيعيات قد
بحث عن حالات مبادي صفات الطبيعيات والحركات والحركات غريب لما لائح منه قريب من كون مبادي الاجسام من الصور الطبيعية
اقرب الى مبادي الطبيعيات من مسائلها على انها الوسائط كونها من مسائلها يصح ان يكون البحث عن النفوس المجردة بما هي متعلقة
متصرفة في الابدان وذلك لكونها من عوارضها الذاتية بهذه الحيثية وان لم يكن بما هي مجردة من عوارضها فاوقع عنه بقوله لما لا بحث
فيها عن النفوس البشرية وتجردها وتعلقها وتصرفها فهو ايضا غريب ضرورة ان النفوس البشرية بما هي مجردة لم يكن الا غريبة في الطبيعيات
وبما هي مدبرة فيها متعلقة بها يكون منها والفرق بينهما قد اشتبه عليه ولم يدر في اصول كرت عليك ولم يعلم ان كلامها كان في ازاله
غياهب شكوك وجهه لا يليق صدورها عن ملوك نصوريه واما ما اورده بقوله الا ان الذي لائح في الطبيعيات حصل به المقصود وهو
ثبوت المفارق الخ فهو ايضا غريب لان المقصود ما ذكره فيها اثبات الاله تعالى جل جلاله مفارقا مطلقا وان كان هو ايضا
غريبا فالمطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب ثم قال قد نقل منى حين المناقشة في مدرس المولى الجليل مظهر اسم الجلال من الله
كالعين من الكمال فقال ليس لهذه المناقشة موقع في المناظرة وانما لائم الاجدا الاستقراء التام الطبيعيات الشفاء وما بهذا قلت
يحتمل ان يكون المراد بالطبيعيات طبيعيات اخر غير الشفاء فقال المولى انه خلاف الظاهر ومخالف لما في النسخ المصححة اذ فيه لائح لك في
اثنا ما مضى في هذا الكتاب من الطبيعيات وغير ملائم لسيرته وسائر كلامه وغير ملائم لما رايته في بعض التواريخ من ان الشيخ
كان قول الى اودعت في الشفاء كلها اورد ويورد مما بلغ الى في المنطق والطبيعيات والالهيات مسئلة غريبة لما لا واسئلوا من كلامي
وكلام غيري وصححها المكن في تصحيحه بقدر وسعي واشرت الى ابطال الباطل ومن الجدان يعرف الاخص شيء غير فتعلم بكلام غيري
فليتعلم الى الحكمة المشرقية وفي الحاشية ما يقرب منه اشارة ثم قال هذا الدقيق سالك انه على ذكره محل هذه الحوالة فقال لعله الفصل الذي
يذكر فيه انه ليس للحركة والزمان شيء متفق عليهما الا ذات الباري تعالى ومعلوم ان الباري من اسماء الحسنى وقد يرى بينهما من المباينة
والمناقشة التي لا تجدى العاقل نفعا ثم جليا سا لواشرنا الى موضع هذه الحوالة التي يكون هذان الخبران لغو غلة غريبة عنها ونوفي
باوعدناك ومهدناه عهدا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء معقول من ذلك ما في الطبيعيات من كتابه هذا من اثباته تعالى بوجوه

منها ما ذكره في فصل ادوار الكون والفساد حيث قال وجميع الاحوال الارضية منوطة بالحركات السمائية وحتى الاختيارات والارادات
فانها لا محالة امور حدثت بعد ما لم تكن وكل حادث بعد ما لم يكن علة وسبب حادث وينتهي ذلك الى الحركة ومن الحركات الى الحركة المستديرة
فقد فرغ من ايضاح مثل فاختيارنا ايضا تابعة للحركات السماوية والحركات والسكونات الارضية المتواصلة على الموادة متى يكون
دواعي الى القصد بواعث عليه وهذا هو القدر الذي اوجبه القضا وهو الفصل الاول الالهي المشتمل على الكل الذي ينشعب
منه المقالات ومنها ما في آخر هذا الفصل حيث قال ما نحري ان نختم هذا الفن باشارة مختصرة الى علل الكون والفساد
ونقول ان الكل كائن مادة وصورة وعلة فاعلية وغاية مختصرة ونتمم ذلك بالاستقراء على سبيل الوضع فاما جملة الكون
والفساد واتصاله تعلية الفاعلية المشتركة التي هي اقرب هي الحركات السماوية التي هي اسبق فالحركات لها والعلة المادية
المشتركة هي العنصر الاول والعلة الصورية المشتركة هي الصورة التي المادة قوة على غيرها مما لا يجتمع معها والعلة الغائية
استبقاء الامور التي لا يسعى باعدادها واستحفاظها بانواعها فان المادة العنصرية لما كانت ليس شيئا فقد فلعت غيره و
كان الشيء كما يكون هو قد فسد غيره ولا سبيل الى بقاء الكليات باشخاصها دون في استبقاء انواعها بالتناسل والتحاذ
والتعاقب المتعلق بالكون والفساد والاسبق من ذلك هو الوجود الالهي المعطي كل موجود ما في وسعه قوله وابقاؤه اياه كما يعمله
اما بشخصه كالاجرام السمائية واما بنوعه كالعنصريات ومن ذلك ما ذكره في فصل تعقب ما قاله برمانيدس وبالليس من الوجود
الوجود واذ قد بلغنا هذا المبلغ الى قوله فيكون وشيكا ان يكون اشارتها الى الى الموجود الواجب الوجود الذي هو الحقيقة موجود
كما نعلم في موضعه وانه غير متناه ولا متحرك وانه غير متناهي القوة او انه متناه على معنى انه غاية ينتهي اليها كل شيء والذي ينتهي اليه
تخيل انه متناه من حيث انه ينتهي اليه ومن ذلك ما ذكره ايضا في موضع آخر من هذا الفن من هذا الكتاب على ما قال فلا يكون
الحركة المطلقة مبدأ الا الابداع ولا قبلها شيء الا ذات المبدع كما ذكره ايضا ومن ذلك ما ذكره في كتاب النجاة حيث قال فاذن الزمان
ليس محدثا حدوثا زمانيا بل حدوث ابداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات ولو كان له مبدأ زماني لكان حدوثه بعد ما لم
يكن اي بعد زمان متقدم وكان بعد القبل غير موجود معه فكان بعد قبل وقبل فكان له قبل غير ذات الموجود عند وجوده
وكلما كان كذلك فليس هو اول قبل وكل ما ليس اول قبل فليس مبدأ للزمان كله فالزمان مبدع اي يتقدمه مادته فقط ومعنى الحدوث
الزماني انه لم يكن ثم كان ومعنى لم يكن اي كان قال هو فيه معدوم وذلك الحال امر قد وجد وينقضي فانه ان كان معنى لم يكن عدما
لا في وقت معين ماض بل عدما بالقياس الى الا وجوده فان القديم ايضا ليس هو موجودا في الله وجودا بل هو في الغير من الموجودات
غير موجود مثل انه غير موجود في الحركة وفي الاستحالة وفي التغير وليس انه غير موجود في شيء وانه غير موجود شيئا واحدا
كما انه ليس معنى انه ليس في شيء وانه ليس شيئا واحدا فاذن الزمان غير محدث حدوثا زمانيا والحركة كذلك وسنبين انه ليس كل
حركة كذلك بل المستديرة فقط انتهى ولا يخفى على اولي النهاية ان الظاهر من جملة هذه الامور كما لنورد في شاهق الطور اثباته
نعم باهو مبدأ وينتهي اوما يضاهيها ومن البين انه يكون من العوارض الذاتية للجسم بهذا الاعتبار فيكون اثباته باهو مفارق
او باري او الوجود الواجب الوجود او الوجود الا يخفى فيها غريبا ثم ان ما وقع عنه من تفسير المبدع بقوله ان يتقدمه مادته فقط
يشعر بان الزمان مبدع بما عليه جواص الحكماء على ما نص عليها في كتاب المبدء والمعاد على ما قال واما الحكماء فيقولون بالابداع اولا انه تابيس
ما هو بذاته ليس له الا خلق بغير ذات الاول المادة ولا آلة ولا معين ولا واسطة واما الابداع عند العامة هو بمعنى آخر وهو
الاختراع الجديد لا عن مادة ومدة ثم ان ما قاله من ان الزمان مبدع مفسر فسره بقوله اي يتقدمه مادته فقط على كلام لسقدم

ماسواه

ماسواه تعالى من العقل الاول والنفس المجردة المحركة لجرم الفلك الاقصى وكل يتقدمه هذا الجرم المركب من المادة والصورة
بل الحركة القائمة به لكونها حاملة للزمان فلا يكون مبدعا بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني ايضا بل يكون مبدعا بمعنى انه لا يسبقه
المدة وان سبقته المادة ولو بالذات فابدا مبدعا بهذا المعنى يخالف لهذين الاصطلاحين ثم يقول تقريب من العنايات
الحصر المستفاد من قوله فقط يمكن ان يكون اضافيا نظرا الى عدم مسبوقية الزمان والى المادة بحسب الزمان لا حقيقيا لما علمت
انه ما يتقدمه من بارئه من شرائط الفاعلية والقابلية ولكن يعني ان كونه مبدعا بمعنى انه غير مسبوق بالمدة والزمان فلا يكون الابداع
منحصرا في ذينك الاصطلاحين بل يكون اصطلاح ثالث كما عليه امر الزمان ثم نقول يجوز ان يكون ذلك الحصر على سبيل الحقيقة
على ان يكون قصرا حقيقيا لا اضافيا على ان يكون المراد من قوله يتقدمه مادته فقط انه يتقدمه بالاضافة والاعطاء والافادة والمانحية
فمن الشرائط فليس في منشأ الجعل والتأثير والاعطاء بل انما هو من الات وشرائط للباري الحق في التأثير والاعطاء وقس عليه ما
قاله بهمنيار في الهيات كتابه التحصيل في فصل من المقالة الثانية في انه ليس للحركة والزمان شيء يتقدمه عليها الا ذات الباري على ما
انتهى وعلى فرض ان لا يجعل التقدم على التقدم العلي الجاعلي فيكون حصرا اضافيا بالقياس الى المادة الحاملة لامكانها الاستعدادي
على ما يلوح من قوله المتصل ما نقل عنه بهذه العبارة وسنبين فيما بعد ان امكان الوجود يجب ان يكون في موضوع وهناك
يتبين ان كل حادث فانه تسبقه مادة والشيء الذي فيه جواز وجود الحركة هو الذي من شأنه ان تتحرك انتهى ح من الظاهر منه ان
ليس للحركة والزمان مادة تسبقهما سبقا زمانيا ولا حاملة لامكانها الاستعدادي فيكون انحصار المتقدم عليهما في ذات بارئها
تم بالقياس الى المادة وامكانها الاستعدادي لانتفائهما جميعا عن الحركة السرمدية والزمان نفسه لعدم كونهما حادثا
زمانيا ولكن الشيخ ذكر في الطبيعيات الباري على ان يكون غريبا فيها وقليلا في الهيات التحصيل على ان لا يكون غريبا بل من مسائلها
البحوث عنها وما ذكر الابداع كما ذكره استاذه الشيخ ولعل مراده كما فسره بقوله يتقدمه ان ليس بالمعنى المصطلح عليه بل المطلقة
على ضرب من المجاز لا يخالف ما ذكره من الاصطلاحين فلتدرك ثم ان النظام الجملي مبدع بالمعنى الاول لعدم توقفه على غير
جاعله الحق تعالى فيتدارك الصادر الاول الذي هو العنصر الاول والعقل الكلي اي العقل الاول لا انه مجرد غير مسبوق عادة اصلا
لثبوت انه مشتمل عليها لكونها من اجزائه وكذلك تكون الطبيعة مبدعة بمعنى انها لا يكون كائنة ولا فاسدة فيكون غير مسبوقة عادة
مثلا ان الطبيعة الانسانية هي تلك الطبيعة غير كائنة ولا فاسدة بل هي مبدعة وهي مستبقاة باشخاصها الكائنة الفاسدة و
اما الطبيعة هذا الانسان فانها كائنة فاسدة وكذلك طبيعة كل واحدة من العناصر مبدعة غير كائنة ولا فاسدة وهي مستبقاة باشخاصها
واما الطبيعة هذه الارض من حيث هي هذه الارض فانها كائنة فاسدة وكونها موصوفة بالازلية بمعنى ان الزمان خلو عن وجودها
مع عدم كونها مسبوقة بعدم فكل فرد من افرادها حادث لكونه غير موجود في جملة الزمان وان كان بعض منها غير مسبوق بالعدم
وبالجملة ان المعتبر في الازلي الزماني امران احدهما استيعاب وجود جملة الازمنة وثانيهما كونه غير مسبوق بالعدم فاذا انتفيا
او انتفى احدهما من موجود كما عليه امر افرادها لعدم استيعاب الزمان وجود شيء منها مع ان بعضها من افراده مسبوق بالعدم
ايضا فلا يكون شيء منها ازليا زمانيا بهذا المعنى وان كان امر طبيعته الكلية على خلاف هذه الشاكلة على تقدير قدم العالم يكون
كل فرد من افراد الطبيعة غير متناهية وكل منها حادث زماني لعدم استيعاب سائر منها لجملة الزمان وان لم يكن وفرد منها غير
مسبوق بفرد زماني والا يلزم قدم من ذلك لعدم استيعاب وجوده جملة الزمان على ما قررنا وان لم يكن مسبوقا دهريا ايضا
واما على تقدير حدوث العالم يكون الطبائع الكلية للفاسدات الهيولانية قديمة زمانيا ايضا وان كانت حادثة دهرية لكونها غير

مسبوقة بعدم زماني وان كانت مسبوقة بعدم دهري فوجودها المسبق في من افرادها في جملة الزمان مع عدم كونها مسبوقة
لعدم زماني فيتصف بالقدم الزماني واما افرادها المتدرجة بحتها فليست ازلية زمانية لاسماء ذينك الامرين جميعا عن كل
منها او واحد منها كما لا يخفى فلا يتجه اليه الاشكال بلزوم تحقق الطبيعة في الازل من دون شيء من افرادها وقد تصدينا
لايضاح هذا المدرج على النمط الاوفى في سائر تعاليقنا سيما في شرحنا لكتاب الايمانات والله ولي الباقي الصالحات
وفي السابقات العاليات فقد لاح من تضاعيف الطبقات ان اثبات وجود المفارق سواء كان واجبا او معلولا او نفسا يكون
من الامور الغريبة في الطبيعيات وذلك بخلاف امره اذا اخذ بما هو مبدع للزمان او المحرك او الجسم او ما ينتهي اليه الحركة او
متشوقا للحركة او مدبرا للسماوات والارضين ومحركا لها من حيث هو كذلك وذلك كما في الواجب تعالى او كونه مدبرا للبدن
متصرفا فيه او محركا له حركة اختيارية كما في النفس او محركا قريبا للاجرام الاثيرية او موثرا في الاجسام العنصرية او شرطا
لصدورها عن باريها تعالى كما في العقل يكون عوارض غريبة في الطبيعيات على ما اشار اليه الشيخ فههنا بقوله اصول كوني عليك
وانا ذكرنا ذلك في الطبيعيات لما اشار اليه بقوله يحل للاشارة الوقوف على انبه المبدأ الاول ثم ان عبارات الحكماء قد اشار الى ذلك
حيث قال ثم هذا الذي لاح منها يتصور ان لا يكون غريبا منها بل كان جملا من احوال محرك السماء ثم لا يخفى انه على تقدير ان يبحث
عنه بما هو واجب يكون ذلك باعتبار ان يجعل الوقوف على انيته تعم فيكون ذلك بالعرض لا بالذات فليتدبر **قال** الاسباب
القصوى للموجودات كلها اربعة لا واحد منها الذي لا يمكن القول به الخ **اقول** يعني من الموجودات فههنا الممكنات وفيه
التعبير منها بما هو انه لما لم يثبت بعد في هذا العلم وجود تعالى فقد انحصر الوجود في ادى الطرفين في الممكنات فلذا عبر عنها
بالموجودات ثم ان قوله كلها واربعة تاكيد للاسباب القصوى واراد بقوله ولا واحد منها المبدأ الفاعلي اي الباري عز اسمه فانه لا يجوز
ان يكون موضوع هذا العلم لم يقول ان من الظاهر ان المراد من الموجودات جميع الممكنات وان لم يكن كلها تاكيدا لها بشهادة ما نقله وما
تاخر اما الاول فلما ذكره بقوله انها العلم بالاسباب الاول للكل واما الثاني فلما سيذكر في اسائل تحصيل موضوع هذا العلم حيث قال و
منها ما يبحث من الاسباب القصوى فانها الاسباب الكل موجود معلول وحيث قال وهو ايضا معرفة الاسباب القصوى للكل فقد لاح ان
المراد من الموجودات هو الممكنات كلها فيلزم من ذلك ان يكون الاسباب القصوى كلها اربعة لجميع الممكنات وما في بطاهره ما قاله في
قاطيغورياس هذا الكتاب من ان المادة والصورة لا يوجدان في الاعراض كلها وفي بعض افراد الجوهر كالمفارقات وذلك حيث قال
فيه ان لقائل ان يقول ان الخلقة كيف تكون كيفية واحدة وهي تجيء شكل ولون وحيث انكم تجوزون ان يكون انواع الجوهر مركبة من
جواهر فقد اصررتم على انه لا يجوز ان يكون الانواع الاعراض تركيب وان كان لحدوها تركيب من الجنس والفصل والجملة عندكم نوع
واحد من باب العرض ينقسم الى شيئين كانهما عمل وجود احدهما الشكل والاخر اللون فيقول في جواب ذلك انا لا نمنع ان يكون اعراض
مركبة من اعراض مركبة وكيف والعشرة عرض لانه عدد وهو كم وهو مركب من الاحاد والمربع عرض وانا لا نمنع من ان يكون هناك عدد
وحد واربعة بل يجوز ان الجواهر قد يوجد فيه مباينا بسبب طبيعة جنسها ومباينا بسبب طبيعة فصلها اجزاء متغايرة وان لم يكن احدهما طبيعة
الجنس والاخر طبيعة الفصل على ما تعرفه في البرهان والاعراض لا يوجد فيها ذلك وان وجدت فيها فلا يكون جزء منها لولا لطبيعة
طبيعة الفصل انتهى وهو صريح في ان العلة الصورية والمادية لا توجدان في بعض الجواهر مع ان اللائح عما ذكره في هذا
الكتاب وجودها في جميع الموجودات قلت ان هاتين العلتين بما لا ان بالاشتراك على معنيين احدهما ما هو المشهور وثانيهما الاسباب
العقلية من الاجناس والفصول فلذا قال الشيخ ان الجنس من وجه هو بعض الشيء بعدما قال ان الاول معالي الاجناس لانه لا مهية

وما لا مهية له لا جنس له ومن البين وجود الجنس والفصل في اولات مهيات فهو جلي في الممكنات باشرها وان كانت مفارقات
صرفة من النفوس والعقول المجردة ويؤيد ما سيذكر من الفصل بين الجنس والمادة بعدما حقق الاعتبارات في المركب بهذا العبارة
ولما جاء ذاته بسيطة فمعنى ان العقل يفرض فيه هذه الحالة الاعتبارات الثلث على النحو الذي ذكرناه في نفسه واما في الوجود فلا يكون
شيء منه هو جنس وشيء هو مادة انتهى وهو صريح في ان المراد من المادة والصورة والخارجي والجنس والفصل اللذين هما المادة
والصورة العقليتان ولعل المراد ما وقع عن القدماء من الحكماء من تركب النفوس والعقول من المادة والصورة هو هذا والجملة ان
المادة والصورة اطلاقات منها ما قلناه كما ان المادة والصورة الخارجيتين يتقدمان على الاجسام بحسب الاتيان كذلك تتقدم الصورة في
المادة العقلية اي الجنس والفصل على البسائط الخارجية تقدما بحسب الاذهان في بعض الاحيان كما يظهر مما نقلنا من الشيخ انفا و
منها ايضا قوة الشيء وفعليته وهو على قسمين احدهما قوة الذات في جوهرها وفعليتها من حيث اسنادها الى الباري تعالى
وهذا يشمل جميع الممكنات من المفارقات والمادية لكونها اولات مهيات وان لم يكن بعضها مشتملا على المادة وبالجملة ان القوة
هذا المعنى يشمل ما سواه تعم وذلك على ما نال بهمنيار في التحصيل انه لو كانت له مهية لكانت ذاته متعلقة بها وكانت سابقة
بل يقول انه مثل الاجناس العالية والفصول البسيطة ايضا لكونها بالقوة في ذواتها وبالفعل بالقياس الى باريها تعالى ثم يقول
ان المهية فيها بمنزلة الجنس والوجود بمنزلة الفصل وثانيهما قوة الذات من حيث كونها مادة او مشتملة عليها او متعلقة بها او قابلة
بها وفعليتها من جهة الصورة ومن البين ان هذا يشمل الجواهر المادية والاعراض فيلك الجواهر سواء كانت نفسا او جسما او صورة
اما الاول فباعتبار تعلقها بالمادة واما الثاني فباعتبار تركبها منها واما الثالث فباعتبار قيامها بها واما الامر في الاعراض فلما
يلوح مما يذكره الشيخ في هذا الكتاب حيث يقول ان الشيء قد يكون معلولا بحسب اعتبار مهية وقد يكون معلولا بحسب وجوده
والبيان بعد ذلك في الثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو منتهاه وهو ما انه من حيث هو مشتمل وله حقيقة
المثلثية كانها مثلثة المادية والصورية وحيث قال في قاطيغورياس هذا الكتاب ان الشكل ما يتم من مقدار ومن حدود على هيئة
كالمربع من سطح ومن اربعة حدود ومن هيئة فلا ابالي في عادة الجمهور ان يجعل اسم المربع واقعا على السطح من حيث له اربعة حدود
وعلى الحدود الاربعة وعلى الهيئة لكن السطح والحدود من باب الكم فاذا اختلفت معروضا لها ما يعرض فانه يحصل منها كميات ذوات
اعراض لا غير جهاما يعرض لها عن ان يكون لها ايضا ذكر في كتاب التعليقات على وفاق ما سيقول في ذلك الكتاب الذي
عن حصول شرحه اعلم ان السطح مادة غليظة لصورة الدائرة وسبب يقع لها الانقسام وفي موضع اخر في جهاتهم العلوي يوجد العباد
ويكاد ان يكون المقادير هيولى قريبة للاشكال المقدارية والوحدات ايضا للعدد بعدما قال ان هذه العلل الاربع وان كان يظن بها
انها لا تجتمع في كثير من الامور الموجودة في العلوم فان الامور التي لا تتحرك والتعليمات لا يظن ان مبادي مبدا حركة ولا ايضا
يظن ان فيها غاية لان الغاية يظن انها للحركة ولا ايضا لها مادة بل انما يبحث عن صورها فلذلك استحق بما من استحق قائلا انها لا
يدل على علة تناسبها التعريفية لهذا العلم الا ان على واحد ايضا لها كالقسمة بالمقابلات فليست متقابلة ويكون لان على واحدا بالوجه الذي
بهذا العلم واحدا يشرح امرها وذلك لانا وان سلمنا ان هذه العلل لا تجتمع في العلوم كلها حتى يكون من الامور الواقعة في موضوع
العلوم مختلفة فانها ايضا توجد في علوم متفرقة مختلفة ولو كانت ايضا في علم واحد لم يكن في منة صاحب ذلك العلم الواحد كالطبيعي
مثلا الذي في سماعه هذه المبادي ويتكلم فيما يعرض بها اعني انه ليس الامر كذلك فليس كل واحد فاعل مبدا حركة على ما قيل والامور
التعليمية في طبايعها انما يجب وجودها بغيرها فطبايعها لا تفارق المادة وان جردت عن الوهم فتصير في الوهم من القسمة والتشكل

ما يكون بسبب اعانة انتهى وانما اطنبنا في نقل هذه العبارات لتظهر سرها فانه الشيخ من ان كل ممكن فهو زوج تركيبي وطوح ايضا حال
ما عليه بعض اجلة العلماء الاعلام من ان الاعراض عند الحكماء العظام اجناسا وفصولا لا مواد وصورا ذهول لانه ان اراد الجوهر
ما يشمل الاعراض سواء كانت تعليلية او غير تعليلية ولعل الامر قد اشتبه عليه حيث لم يعلم ان كون المادة والصورة للشيء اعم من تركيبه
منهما كما لا يخفى على ذوي البصائر الناقدة الناظرة فيما ذكرنا ولعل هذا الاشتباه نشاء من قبل خلط العام بالخاص وخلط احد
المعاني المشترك اللفظي بالاخر كما صورنا ونعم ما حققه في فن البرهان من هذا الكتاب ان وجه بعد الهندسة من وقوع الغلط
فيه وجهان احدهما عدم وقوع الاشتباه فيها من اشتراك اللفظ وثانيهما اعانة الخيال فيها انتهى ولا يخفى ان هؤلاء الاصحاب
لعلهم قد وقعوا في ذلك الغلط من وجهين احدهما وقوع الاشتباه فيها من اشتراك المادة والصورة بين معنيين وثانيهما
عدم اعانة الخيال بل العقل الذي لهم فيه ولهذا ظهر ان الظهور الظهور لي من هذه الحقائق واكشف القناع عن ما فيها من الدقائق
لتبين به صريح البلل من الحق الصحيح ويظهر للناظرين حسان الوجوه من القبيح ثم انا لو قطعنا النظر عن جملة ما ذكرنا وقلنا ان
المادة والصورة ليسا للاعراض باشرها فقول الشارح لا يلزم من نفي المادة والصورة عنها نفي العلة المادية والصورية كما هو مدعانا
في هذا المقام ولعل قد اشتبه الامر الثاني بالاول على الناظرين حيث غفلوا عما حققه الشيخ من السؤال والجواب في غير موضع من
هذا الكتاب حيث قال القائل ان يقول هب ان المثلث لا مادة له ولا صورة انا لا نم ان ليست له علة مادية وصورية فان العلة المادية
هي ما يكون معه الشيء بالقوة والسطح للمثلث كذلك والصورة ما يكون معه الشيء بالفعل والاستقامة المثلث للمثلث كذلك انتهى ولا
يخفى ان الظاهر من هذه العبارة ان الصورة والمادة للاعراض حيث قال هب ان المثلث الخ ولكن ظهر ان لها علة مادية وصورية
ولو سلم انها ليست ذات مادة وصورة فان قلت ان الظاهر ما قلت من الموجودات كلها بعد الايمان بصيغة الجمع المحلى باللام بقوله
كلها ومن البين شمول هذا الحكم لجميع الممكنات حتى المفارقات بل الاجناس العالية والفصول البسيطة ومن الظاهر انها ليست ذوات
علل مادية وصورية مطلقا قلت انه مردود لا نجواز كون ما ذكره بقوله كلها تاكيدا للاسباب لا للموجودات لانه يساعد ما سبق
عليه من العبارات وما تاخر عنه بل نجوز ان يوجد ذلك بوجود منها ان تلك البسائط مركبة من الفصول والاجناس وان كانت بسيطة
مطلقا اعتبارا وذهنا لكنها اولات مهيات ووجودات فلها بالاول في حيز القوة وبالثاني في ساحة الفعل لكونه الوجود بمنزلة
التشخص فناسب الصورة كما ان الاول يناسب المادة ومنها انها نظرت بجهتين احديهما قوة ذواتها وبطلان جواهريتها في حد
انفسها وثانيتهما عضلاتها من حيث استنادها الى الباري الحق تعالى فالاولى تناسب المادة من جهة كونها مابه الشيء بالقوة و
ثانيتهما الصورة لكونها مابه الشيء بالفعل ولعل الشيخ سيشير اليه حيث يقول والذي يجب وجوده لغيره وانا فهو ايضا غير نظر الحقيقة
لان الذي له باعتبار ذاته فانه غير الذي له باعتبار غيره فهو ما اصل الهوية منها جميعا في الوجود ثم قال فلذلك الشيء غير الواجب الوجود
معرى من ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه فهو الفرد الحقيقي وغيره زوج تركيبي ومنها ان الاجناس والفصول متحدة
مع الانواع بالذات فيصح ذلك فيها ولو بالعرض ومنها ان الفصول المنطقية نظرا الى ما يندرج تحتها بمنزلة الانواع على ما حققه
في منطق هذا الكتاب حيث قال وكذلك الناطق بالقياس الى هذا الناطق غير ما خوذ معه الحيوانية فانه كنوع له ومن البين انه مركب
من امرين احدهما الذات وثانيهما الانتساب الى المبدء الذي هو الناطق ولو كان ذلك التركيب بحسب الحكاية فلهذا قال في موضع
اخر من هذا الفن واما الفصول فانها من جهة عرضي الانواع ثم قال وقد علمت من هذا ما نعني ومن جهة اخرى فان الفصول
اما ان يعني بها الصور التي هي كالنطق وهذه غير محمولة على زيد وعمرو وان كانت جواهر ولا تناسب بينها وبين الاشخاص و

الانواع

الانواع في اعتبار العموم والخصوص بل باعتبار البساطة والتركيب وهي جواهر صورية لها فيما بين جزئياتها وكلياتها هذه
المناسبة بينها واذا نسب الى المركبات من حيث هي بسائطها كانت اقدم قوة المبدء على ذي المبدء وهي بالقياس الى جزئياتها الجامعة
وانواع فهي ايضا انواع الجواهر واجناسها وان كانت بالقياس الى شيء اخر فصولا واما الفصول التي هي فصول منطقية حقيقية
كالناطق فان مثله وان كان لا يكون الا جوهرا فان معنى الجوهر كما علمت غير مقوم منها بل معنى مثل هذا الفصل ولكن الناطق
هو انه شيء ذو نطق ثم ليس يكون ذلك الشيء الا جوهرا اي لا يخلو امر لزوم الجوهرية له وهذا امر مخصص فيما سلف لك وبالجملة
ان الجواهر هي اشخاص الجواهر وانواعها واجناسها وفصولها في عداد اجناسها وانواعها على النحو الذي قبل الفصول
المجردة التي هي الصور اعني الطبائع الانواع المركبة منها كانت اولى بالجوهرية لسبيل القدمة ولم يكن اولى بالجوهرية
لسبيل الكمال واما المنطقية من الفصول المنطقية فانها تاخرت في الجوهرية من وجه اخر لان الجوهرية لازمة لها داخلة
في مفهومها وقد علمت ان الناطق بحسان لا يوجد جوهرا او صوانا ذا ناطق بل شيئا ذا ناطق قوله اربعتها لا واحد منها
في تقييد الاسباب القصوى للموجودات كلها باربعتها نوع اشعار بانه قد يوجد سبب اخر غير هذه الاربعة في بعض الموجودات بالنسبة
من الخصوصية لا مطلقا والحاصل ان كون الاسباب لجميع الموجودات الممكنة باهي موجودات ممكنة لا ينافي ان يكون لبعض منها
سبب اخر كالعدم في الحوادث الكونية على ما نص عليه الشيخ في طبيعيات كتابه هذا حيث قال واما الجسم من جهة ما هو متغير او
مستكمل او حادث كائن فان له زيادة مبدأ وكونه متغيرا هو غير كونه مستكملا والمفهوم من كونه حادثا وكائنا غير المفهوم من كليهما
جميعا فان المفهوم من كونه متغيرا هو انه كان بصفة حاصلة فيطلب وحدث له صفة اخرى فيكون هناك شيء ثابت هو المتغير
وحاله كانت موجودة فتقدمت وحاله كانت معدومة فوجدت فيبين انه لا بد من حيث هو متغير من ان يكون له امر قابل
لما تغير عنه ولما تغير اليه وصورة حاصلة وعدم لها كان مع تلك الصورة الزائلة كالثوب الذي لا اسود وابيض وابيض
والسواد وقد كان السواد معدوما انكان البياض موجودا والمفهوم من كونه مستكملا هو ان يحدث له امر لم يكن فيه من غير
زوال شيء عنه مثل الساكن يتحرك فانه حين ما يكون ساكنا لم يكن الا عدما للحركة التي هي موجودة له بالامكان والقوة فلما
تحرك لم يزل منه شيء الا العدم فقط ومثل اللوح الساذج كتب فيه والمستكمل لا بد ان يكون له ذات وحدث ناقصة ثم كملت
وامر حصل فيه وعدم تقدمه فان العدم شرط في ان يكون الشيء متغيرا او مستكملا فانه لو لم يكن هناك عدم لاستحال ان يكون
مستكملا ومتغيرا بل كان يكون الكمال والصورة حاصلة له دائما فاذن التغير والمستكمل يحتاج الى ان يكون قبله عدم حتى يتحقق
كونه متغيرا او مستكملا والعدم ليس يحتاج في ان يكون عدما الى ان يحصل تغير واستكمال فرفع العدم يوجب رفع المتغير والمستكمل
من حيث هو متغير ومستكمل ورفع المتغير والمستكمل لا يوجب رفع العدم فالعدم من هذا الوجه اقدم فاذا تبين هذا فنقول ان
ما سوى العلل الاربع من الشرائط وعدم الموانع يرجع الى مدخليتها في شيء منها ولا يلزم من ذلك ان تزيد العلل على الاربع واما
الموضوع فهو داخل في العلة المادية وان لم يكن مادة والشيخ يذكر في معرض العلل على ان يدخله فيما منه الشيء ثم يشير الى كونه يجب المادة
على ما قال فلا يخلو اما ان يكون وجوده منه بان لا يكون هو بعينه الا بالعرض فهو فاعله او يكون وجوده منه بان يكون فيه وهو ايضا عنصر
او موضوع فيكون المادي اذن كلها من جهة خمسة ومن جهة اربعة لانك اذا اخذت العنصر الذي هو قابل وليس جزءا من الشيء غير
العنصر الذي هو جزء كانت خمسة وان اخذت كلهما شيئا واحدا لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد كانت اربعة هذا كلامه و
هو صريح في المدعى ومن جهتنا الاصح حال ما قيل ان الموضوع ليس مما منه الشيء اتبع الحق ولا تتبع الهوى قال من وجوه اقول قال

غياث الحكماء انه كتب بعض المعاصرين على حاشية كتابه ان المذكور في الكتاب وجهان لا الوجوه والحق ارادة الجمع ما فوق الواحد
الوجه الاول فهو من قوله احدها الى قوله وهو هذا العلم واما الثاني فهو من قوله وايضا الى قوله في المطالب مطلوب الوجود وقوله
اذا كان ذلك الخ بشير به انه ليس السبب الخاص ولا جملة الاسباب واقول ان النظر الصحيح في وجه كلامه يظهر وجوها حسنة صحيحة لا تتجه
ووجهاه قبيحان فان الاول على ما صوره فيه مقدمات ممنوعة فاسدة ودعاوى باطلة وزيادات فاحشة فانه كتب ان ما سلكه الاوائل انه
بحث في الالهي عن احوال لا يتعلق بالاسباب كالقوة والفعل وتلك المباحث ضرورية لا بد من البحث عنها وليست من مسائل العلم
الطبيعي والمنطقي والرياضي ومن ان يكون من وظائف الفن الالهي فيكون موضوعه اعم الاسباب فيكون الموجود المطلق انتهى ما لخصه
ثم قال لا يخفى على اولي النهى انه ليس لكلامه طايل ولا تحصيله محصل ماسل ولم يلزم من شيء ما مهدى شيء ما حسبه وقوله ثم انه يلتحق
قول الشيخ من البين الى اخر ما حسبه اول الوجهين لا يقال لعل ذكره دفعا لما عسى ان يتوهم متوهم ان ايراد هذه المباحث على سبيل
المبدئية وليست من المسائل لانا نقول ان هذا العلم بحث ان هذه المعاني وهو كاف واف ولا حاجة الى ما لا يثبت اللزومي
ولا ينتهي فان من البين ان قوله ثم من البين الخ لا يفيد انها ليست مبدأ الوجوه منها انه لم يثبت ان كل مبدأ يجب ان يكون
مسئلة لعلم اخر وذو الوجهين كالوجهين غير موجه ولا وجيه بل الظاهر من كلام الشيخ وجوه على ما هو الظاهر من الوجوه اولها
ان الالهي بحث عن معاني ليست اعراضا ذاتية للاسباب مطلقا فلم يكن هي موضوعة وقوله احدها الى قوله وغير ذلك اشارة الى ذلك
وثانيها ان البحث عن هذه الامور من المباحث الفلسفية المختصة على تقدير في العلمية والنظرية المختصة في المنطقية والرياضية و
الالهية وليس شيء مما تقدم فهي من الالهية وقوله من البين الى قوله هو هذا العلم اشارة اليها وثالثها ما اشار اليه بقوله وايضا
الخ والحاصل ان العلم لما ذكر وجوها عديدة فيه الحري ان يوجه كلامه بانه التوجيه وحملها على الوجوه غير وجيه وان كان الوجه
الثاني من تلك الوجوه على سبيل الجدل وطريق الالزام ولا يصير ذلك سببا لطرحه من البين وجعله من تتمة الوجه الاول لكون
هناك وجهان انتهى ولا يخفى ان ما حققه غياث الحكماء ومنصور العلماء فهو لظاهره منظور منصور لانه حمل كلام الشيخ على المدح
من ظاهر عبارته وان بقي الكلام فيما وقع عنه بقوله فان الاول على ما صوره فيه مقدمات ممنوعة ودعاوى باطلة وذلك حيث ان كلامه
بان في الوجه الاول الذي سلكه بعض معاصريه وهو بعض الاجلة الاعلام المحقق الدواني دعاوى باطلة ومقدمات ممنوعة غير
وجيه وان كان مشتملا على زيادة هي الوجه الثاني الذي هو الكلام المجمل لا اشتماله على مقدمات مسلمة بل الحق اشتماله على مبادي
ضرورية مشهادة ما وقع عن الشيخ بقوله في البين لا مشهورية فعلى هذا لا يكون تلك الزيادة فاحشة الا ان يعترض الاستدراك
بها وذلك لتمام الاستدلال بدونها على انه يجوز دفع ذلك الاستدراك بجواز كونه جوابا لمن ايراد ذكره بقوله دفعا لما عسى
ان يتوهم متوهم الخ واما ما اجاب عنه بقوله لانا نقول ان هذا العلم بحث من هذه المعاني وهو كاف واف الى اخر ما قاله فهو
على كلام ضرورة ان السؤال بجواز كون البحث من تلك الامور على سبيل المبدئية باق واما ما افاده بقوله فان من البين ان قوله
ثم من البين الخ لا يفيد انها ليست مبدأ الوجوه منها انه لم يثبت ان كل مبدأ يجب ان يكون مسئلة لعلم اخر الخ هو انه لا يلزم
من كون هذه المباحث مذكورة في هذا العلم على سبيل المبدئية ان يكون مسائل لعلم اخر لجواز كونها بديهية فلا يفتقر الى علم اخر
ما اصلا فلا يصح ما قيل انها لما لم تثبت في غير هذا العلم فتعين كونها من مسائل هذا العلم ثم المحرر في قوله منها بعد ذلك الوجوه
التي ذكرتها وجها واحدا وهو غير وجيه ولعل سائر وجوهه ايضا غير وجيهة بيان ذلك انه لو صح هذا الايراد على هذا السبيل
لصح ان يورد على ذلك السبيل ضرورة انه لا مندوحة من هذا الاعتراض بجعله دليلا مستقلا بل انه يورد عليه خلل فيه واما

وجه لتوقف

ما ذكره من جواز كون هذه الامور بديهية في انفسها لا يحتاج الى دليل مطلقا فقد ظهر ما حققنه الشيخ ههنا حيث قال ثم من
البين الواضح ان هذه الامور في انفسها بحيث يجب ان يبحث الخ يعني انها لما لم يكن من الامور البديهية فيكون من المسائل المبحوث عنها
في العلوم فعلى تقدير ان يكون من مبادي هذا العلم يكون من مسائل علوم اخرى كالطبيعيات او الرياضيات ولما لم تكن من مسائل هذه
العلوم فعلم من ذلك ان يكون من مسائل هذا العلم فلا يصح ان يكون موضوع هذا العلم فقد ظهر ان هذا الايراد لو صح وروده
على ما سلكه بعض المعاصرين لم يرد عليه نفسه ايضا والجواب مشترك بينهما والذي يؤيد ما قلناه في الجواب ما ذكره الشيخ في فن
البرهان حيث قال ان المبادي هي المقومات التي ههنا منها تبرهن تلك الصناعة ولا يبرهن في تلك الصناعة اما لوجهين واما لجملة
شأنها من ان يبرهن فيها واما ان يبرهن في علم فوقها واما لدونها من ان يبرهن في ذلك العلم او في علم دونه وهذا قليل ثم قال
والمبادي منها البرهان والمسائل لها البرهان والموضوعات عليها البرهان فان قلت ان من الجائز ان يكون بعض مسائل هذا العلم
مبادي بعض اخر من مسائله قلت لو سلمنا ذلك فلا يضر فيما نحن بصدده لثبوت المدعى لمجرد كون ما من مسائل هذا العلم سوا كان
من مبادي ما عداها من المسائل او لم يكن واما الدليل على انها من مسائله فهو انها لما لم يكن ضرورية في انفسها ولا من مسائل سائر
العلوم فتعين من ذلك ان يكون من مسائل هذا العلم وان كانت من مبادي غيرها من المسائل وبعضها على ما يتوقف في غرضها
فان لم يكن في كتابه رياض الروضان ومن تضاعيف الكلام قد دان ما سلكه بعض المعاصرين له هو الظاهر نظرا الى سياق المعنى
وان كان بعيدا عن سياق اللفظ كما لا يخفى واما الايراد الذي اورده عليه فهو اوضح وارد عليه والجواب عنه مشترك ولكن يرد عليه ما لا
يرد على بعض المعاصرين له كما ذكرناه انفا ثم لما وقع الفراغ من تحقيق ما وقع عنه في هذا الكتاب نجذبنا لواشرنا الى ما يتعلق به
من حل عباراته وبيان فوايد اشاراته وتلجماته فنقول ان ما وقع عنه بقوله مثل الكلي والجزئي الى قوله والوجوب والامكان
الخ اشارة الى ان الامور العامة والعوارض الذاتية هي ما يشمل المشتقات والمبادي حيث اختار الكلي والجزئي بدلا من الكلية
والجزئية اولا والوجوب والامكان بدلا من الواجب والممكن ثانيا فالاول يشعر بالمشتقات والثاني بالمبادي فمن خصص
الامور العامة والعوارض الذاتية بشيء منها فقد كب من العشواء وفي اختيار القوة والفعل في الوسط ايضا اشارة الى العوارض
الذاتية للموجودات بانواعها وذلك حيث ان الكلي والجزئي اشارة الى عوارض الموجود الذهني باعتبار خصوص وجوده الذهني و
القوة والفعل اشارة الى عوارض الموجود العيني والوجوب والامكان من عوارض الموجود المطلق فيكون الاول ايضا اشارة
الى المعقولات الثانية المنطقية والاخير الى المعقولات الثانية الالهية وعلى جميع هذه التقادير فقد لاح انها لا يكون من الامور
الذاتية للاسباب بما هي اسباب مطلقة وانا قلنا ان الكلام فيها بحسب احدى الاحتمالات الثلث على ما نطق به ملا فوا وانطق
هذا الكتاب حيث قال وجهيات الاشياء قد يكون في اعيان الاشياء وقد يكون في التصور فيكون لها اعتبارات ثلثة اعتبار
الجهة بما هي تلك الجهة غير مضافة الى احد الوجودين وما يلحقها من حيث هي كذلك واعتبار لها من حيث هي في الاعيان
فيلحقها حينئذ اعراض تخص وجودها ذلك واعتبار لها من حيث هي في التصور فيلحقها حينئذ اعراض تخص وجودها ذلك مثل الوجوب
والجزئي ومثل الكلية والجزئية في الجزئي والذاتية والعرضية في الجزئي وغير ذلك مما ستعلمه فانه ليس للموجودات الخارجية ذاتية ولا
عرضية حملا ولا كون الشيء مبتدا ولا كونه خبرا ولا مقدمة ولا قياسا ولا غير ذلك انتهى ثم انه لا يلزم من كونه الكلية والجزئية من عوارض
المعقولات كونه معروضاتها غير موجودة في الاعيان ليلزم من ذلك عدم وجود الكلي الطبيعي فيها قال الشيخ اما الجنس الطبيعي فهو الحيوان
بالموجود الذي يصلح ان يعقل من الحقيقة منه النسبة التي للجنسية فانه اذا حصل في الذهن معقولا صلح ان تعقل له الجنسية ولا يصلح

لما يفرض منصورا من زيد هذا ولا التصور من الانسان فيكون طبيعة الحيوان الموجود في الاعيان مفارق بهذا العارض طبيعة الانسان
وطبيعة زيد فلت اذا اعتبر العارض في الكلي الطبيعي لم يبق فرق بينه وبين العقلي فقول اعتبار القيد مع شيء يعتبر وجهين
احدهما من حيث عروضه له وثانيهما جزئيته منه والاول معتبر في الكلي الطبيعي والثاني في الكلي العقلي والحاصل ان هذا العارض
يعتبر في العقلي والطبيعي على وجهين والتحقيق يقتضي انه اذا قلنا الحيوان كلي ان يكون هناك اربعة مفهومات طبيعة الحيوان من حيث
هي هي ومفهوم الكلي من غير اشارة الى مادة من المواد والحيوان من حيث تعرض له الكلية والجمع المركب منهما والحيوان من حيث هو ليس باحد
الكليات وهو الذي يعبر عنه اسمه وحده ومن ههنا قيل ان معروض الكلية ليس الانسان من حيث هو انسان بل المعروض هو مع شرط آخر
وهو اعتبار الشرط والحاصل ان هذا الاعتبار معتبر في معروض الكلية المنطقية فلزم ان يكون الوجود الذهني داخلا في معروضها كما
عليه امر المعقولات الثانية المنطقية وهو على خلاف ما عليه امر المعقولات الثانية الالهية وذلك حيث ان لا وجود الذهني خارج عن معروضها
لها الا من معروضاتها الالهية من حيث هي هي وان كان ذلك في الذهن فقد اتضح ان الكلية والجزئية من عوارض الوجود الذهني ومن لواحقه
الخاصة به فلا يصح ان يكون من عوارض الاسباب اما الوجوب والامكان فهما من عوارض الماهية بما هي هي وان كان ذلك في الذهن
فيكون من ثواني المعقولات الالهية كالوجود المطلق مثلا فلا يصح ان يكونا من عوارض الاسباب بما هي اسباب ومن لواحقها المختصة بها
ثم ان الظاهر من سير الشيخ في هذا الكتاب ان يكون معروض الكلية والجزئية هو الماهية من حيث هي كما ان معروض الوجود الذهني و
العيني تلك بعينها وان كان ظرف عروضها هو الذهن على ما سياتي بقوله ان حد الفرسية ليس حدا الكلية ولا الكلية داخلة في حد الفرسية
فان الفرسية لا تقتضي الكلية لكن يعرض له فانه في نفسه ليس شيئا من الاشياء البتة الا الفرسية فانه في نفسه لا واحد ولا كثير
ولا موجود في الاعيان ولا في النفس ولا شيء من ذلك بالقوة ولا بالفعل على ان يكون داخلا في الفرسية بل هو من حيث هو فرسية
فقط بل الواحد به صفة تفتقر الى الفرسية فيكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة هذا كلامه وهو صريح في ان الكلية والجزئية
تعرضان لها من غير شرط مستفاد من اعتبار العموم والاطلاق كما عده كثير من المتاخرين منا منهم ان معروض الكلية لها شرط به ثم
ان الشيخ قد صرح في كتاب النجاة بما يؤيد ذلك المراد حيث قال واذا عرفت هذا فقد يقال الكلي للانسانية بلا شرط ويقال الكلي للانسانية
بشرط انها مقولة بوجه ما من الوجوه العارضة على كثيرين والكلي بالاعتبار الاول موجود بالفعل في الاشياء وهو المحمول على كل واحد بالفعل
انه واحد بالذات ولا على انه كثير فان ذلك ليس له بما هو انسانية فقط بان وظهر انه يصح عروض الكلية والجزئية لها من دون اعتبار شرط
اخر من ملاحظة ان يقال على الكثرة او غيرها كما جاز عروض الوجود الخارجي والذهني لها ايضا ما عليه صدر المتاخرين من ان الكلية و
الجزئية انما هو بحسب الادراك من دون تفاوت في المدرك والجملة ان الكلي المبحوث عنه ههنا ليس من العوارض الذاتية للاسباب
بما هي اسباب سواء قلنا ان معروضه الماهية من حيث هي هي او الماهية المأخوذة بشرط الحيثية وسواء قلنا ان الامور العامة هي
العوارض الذاتية للوجود المطلق او للماهية من حيث هي هي لكون الوجود المطلق والصفات السابقة عليه من الامور العامة مع عدم كونها
من العوارض الذاتية لجميع الموجودات او لكثرتها كما ذهب اليه المحققون من المتاخرين من دون الحاجة الى الاعتذار بانه مع ما هو مقابل
من الجزئي يشملها وان لم يتوجه اليه الايراد بان المراد من الوجود اما بشرط الوصف او ملازم الوصف كما حققه بعض الاجلة الاعلام
وبعد التنبيه التي ظهر من الوجه الاول ان الكلي والجزئي وغيرهما لا حق للاسباب لا بجعل امر اعم خارج وهو الوجود وانه عرض عام
للسبب المطلق ثم قول ان ما وقع عند بعض متاخري الانه في بحث عروض الكلي لمن حيث يتصور او يعقل فهو محمول على الحيثية
التعليلية لا التقييدية وذلك كما نقول النار من حيث انها مسخنة للماء فلا ينافي ذلك ان يكون معروض الكلي هو نفس الماهية بما هي

وبالجملة

وبالجملة ان من حيث يطلق تارة ويراد به بيان الاطلاق وتارة بيان التقييد وتارة بيان التعليل ولا ينافي بين الاول والاخيرين كما لا يخفى على
الناقد الخبير فيصح ان يقال ان معروض الكلية والجزئية والجنسية والفصلية والوجودات الذهنية والعينية هو الماهية بحسب الاطلاق
وان كان مشروطا بكونها متصورة متعلقة بل انما المنافاة بين الاطلاق والتقييد ثم لو لست اقول انها في تلك المرتبة يكون ثابتة
لها والا لكانت من الذاتيات المضمرة فيها الداخلة في ذاتها بل انها ثابتة لها من دون قيد ما اصلا وان كان ذلك في الذهن فتكون
تلك الذات المأخوذة بما هي هي بحسب ما هي غير متصفة بها ولا استحالة في اتصاف شيء واحد بلوازم متخالفة وصفات متغايرة
كما سيأتي من الشيخ الاشارة اليه بل الدلالة عليه بقوله حق ان الحيوان بما هو حيوان لا يجب ان يقال عليه خصوص او عموم وليس
حق ان يقال الحيوان بما هو حيوان يوجب ان يقال عليه خصوص او عموم وذلك لان او كانت الحيوانية توجب ان لا يقال عليها
خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص او حيوان عام لكل الحق كما قلناه من ان في ثواني المعقولات اصطلاحين منطقي والهي اما
الاول فهو ما يكون الوجود الذهني داخلا في معروضاتها وجزء منها واما الثاني فما يكون شرطا فيها خارجا منها فلا تداخل بين
ما يكون المعقولات الاولى هي حقائق الاشياء وذواتها وان اتفق ان يكون ذلك في الذهن وبين كون المعقولات الاولى هي للامور
الذهنية بما هي امور ذهنية لا حقائق الاشياء وذلك حيث ان الاول مبني على الاصطلاح الالهي كالماهيات المعروضة للوجوب و
الوجود والثاني على الاصطلاح المنطقي كالماهية المعروضة للكلية والجزئية والذاتية والعرضية ولعل من قال ان معروض هذه
الامور حقائق الموجودات فقد اشتبه عليه هذا الاصطلاح بذلك الاصطلاح على ما وقع من الشارح المحقق للاشارات
حيث قال في شرح منطق هذا الكتاب ان المعقولات الاولى التي كانت معروضة للثواني من الذاتية والعرضية وغيرها
حقائق الموجودات مع ان الصواب كون المعقولات الاولى هي صور الماهيات في العقل ضرورة ان معروض الجنس المنطقي وفصله
ونوعه صور تلك الماهيات بما هي موجودة في الذهن لا مطلقا بخلاف المعقولات الاولى للوجوب والوجود حيث انها حقائق
الاشياء وان كان شرط عروضها لها هو وجودها فيه وسيأتي لهذا المقام شرح وافٍ كافٍ يجب طرح ما قيل خلافه فان
قلت اذا كانت الكلية الجزئية من المعقولات الثانية فكيف يصح ان يكون من مسائل هذا الفن الذي يكون موضوعه هو الموجود
المطلق لا الموجود في الذهن قلت ان العوارض المبحوث عنها في كل علم والمحمولات المبرهن عليها في كل صناعة ما يكون من العوارض
الذاتية لموضوع العلم او لانواعه او موارضه على ما حققناه انفا من القسم ثم انا لو قطعنا النظر عن ذلك كله وقلنا ان الكلية او
الجزئية من لواحق الماهية بما هي هي وعوارضها وان كان شرط عروضها لها هو الذهن لكان هو ثم على التقدير الاول يصح ان يكون
البحث عنها واثباتها له بحسب كونه فردا للوجود المطلق لا بحسب الخصوصية فالمنطقي انما هو منطقي انما يبحث عن العوارض
الذهنية من الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية بما هي عوارض ذهنية للصور العقلية من حيث
تاديتها الى المجهول لا من حيث كونها موجودات باحد انحاء الوجود وعلى التقديرين لا يكون الكلية والجزئية من عوارض الاسباب
بما هي اسباب فلا يصح ان يكون موضوع هذا العلم وقد اشار الشيخ الى الفرق بين كونها جزءا من الحكمة وبين كونها الالهي في غير
موضع من منطق هذا الكتاب بل نص عليه في الفصل الثاني من المقالة الاولى من الفن الرابع من الجملة الاولى في كتاب الشفاء
من جملة كتاب الشفاء بقوله انه لا ينافي بين من يجعل المنطق جزءا وبين من يجعله الهيا فانه اذا اخذ موضوع المنطق من حيث
هو احد الموجودات وكانت الفلسفة واقعة على ما هو علم بالموجودات كيف كانت كان المنطق جزءا من الفلسفة يعرف احوال
موجودات حالها وطبيعتها ان يعرف كيف يكتسب بها المجهول او يعبر فيه من حيث ان هذه الحال امر عارض لبعض الموجودات

لو عارض ذاتها او امر مقوم اياه فهو نظر ما في الموجود من حيث هو موجود ما عال فهو علم من المعلوم ونظايره كثيرة سالوا طلبا
منها ذكرا واما من ظن ان من حذف لفظ الاشياء عن تعريف الحكمة جعل المنطق منها فمن بعض الظن على ما قررناه بل الذي يشبه ان
لا يقوم به اطالب الخبير فضلا عن العالم المتحرير قال لم يلزم عند العقل وجود اسبب المطلق ولن ههنا اسبابا اقول لا يخفى
على اولي النهى ان ذكر الاسباب المطلقة بدلا من السبب المطلق هو الاولى بل الاصوب كما يظهر من الله به في هذه الصناعة بل
فيما ذكره الشيخ في التعليقات فليس من كتابه الاشارات من ان الظاهر منه كون وجود السبب المطلق اظهر عند العقل وابين عنده
وذلك حيث قال في هذا النظر منها بهذه العبارة تبينه واشاره كل شيء لم يكن ثم كان وهو في العقل الاول يرجح احد طرفي الممكن
صار اولى بشيء وبسبب فان كان قد يمكن للعقل ان يذهل من هذا التبين ويفزع الى ضرب اخر من البيان وهذا الترجيح والتخصيص
من ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او جاز لم يجب بل هو في الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فوجود الحال في غالب
سبب الترجيح جزما ولم يقف فالحق ان يجب انتهى واما تقريره وتوضيحه فيما وقع عن الشارح المحقق حيث قال في شرحه عليه و
انما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور
لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا
بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الوجوب انتهى والحاصل ان الظاهر البين عند العقل وجود السبب المطلق
وان ذهل عنه يفزع الى ضرب من البيان كما يفزع الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن ان يرجح احديهما على الاخرى من
غير شيء اخر مضاف اليه والى غير ذلك ما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم من البين الظاهر من هذا القبيل الصحيح الواقع لما
حكم به العقل الصريح ان ذلك الحكم مع اوليته مشهور فيما وقع عن الشيخ ههنا بقوله وهذا ليس مما اوليا بل هو مشهور
وذلك لان الظاهر من ذلك ان السبب المطلق بين في العقل الاول فيكون مجامع ما وقع عنه ههنا بقوله لم يلزم عند العقل وجود
السبب المطلق الا ان يكون المراد من البين في قوله من في العقل ما هو قريب منه بقرينة ما ذكره ههنا بقوله وليس اذا كان قريبا عند
العقل من البين بنفسه الخ ومن ههنا اندفع اشكال اخر وهو انه لم يظهر من هذا الوجه استحالة كون موضوع هذه الصناعة هو
السبب المطلق الا بان يتمسك بدليل الملك الاول فيشمل وقوله اما الحس فلا يؤدي الا الى الموافاة الخ جواب ايراد ربما يورد ههنا فيما
ان السبب المطلق ظاهر عند الحس كما في ترجيح احدى كفتي الميزان على الاخرى بجذبها اليه فيكون بينا عند العقل فيلزم عنه ثم انه لما اتى
عن هذا الايراد على هذا السبيل فقد توجه اليه الايراد من غير هذا السبيل بان كثرة ما يورده الحس والتجربة يفيد ذلك فلهذا اضع الفرق
فاشار الى الجواب عنه بقوله والاقتناع الذي بقي للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير مؤكد على ما علمت اي ما علمته اضافة من الحس
لا تؤدي الا الى الموافاة وفي اختيار النفس ههنا بدلا عن العقل واختيار العقل هنا الملك بدلا عن النفس نوع اشعار بان النفس
وان كانت هو العقل بالذات لكنها مغايرة له بالاعتبار اعني اعتبار شوبه بالحس والخيال فلا ينفع الاقتناع الذي بقي لها في اثبات
لزومه في العقل وقناعته به ثم ان هذا ايضا يظهر مما في ما وقع عنه في الاشارات من التمثيل بكفتي الميزان في ازالة غفلة العقل
عن البين بنفسه ولعل ما اوحيناه اليه كاف واف في دفع هذا الايراد ايضا ولعل في اختيار السبب المطلق ههنا بدلا من الملك ايضا نوع اشارة
بل دلالة على ان السبب المطلق لا يصلح ان يقع موضوعا لهذه الصناعة كالاسباب المطلقة وجميع ملك الوجود جارية في استحالة كون
السبب المطلق موضوع هذه الصناعة قال لان النظر في اجزاء الجملة الخ اقول دليل على قوله ولا ايضا من جهة الخ وقوله باعتبار
قد علمت الخ اشارة الى ما وقع عنه في اخر فصل كيفية كون الطبايع واتمام القول في ذلك وفي الفرق بين الكل والجزء والكلي

والجزئي

والجزئي بقوله وقد عرفنا هذين الشيئين فقد سهل الفرق بين الكل والجزء وبين الكلي والجزئي وذلك لان الكل من حيث هو كل يكون موجودا
في الاشياء واما الكلي من حيث هو كلي فليس موجودا الا في التصور وايضا الكل يعد اجزائه ويكون كل جزء واخلاق قوامه واما الكلي فانه
لا يعد جزئياته ولا الجزئيات داخلة في قوامه وايضا فان طبيعة الكل لا تقوم الا اجزاء التي فيه بل تقوم منها واما الطبيعة الكلي
فانها تقوم الجزئيات التي فيها وكذلك فان الطبيعة الكل لا تصير جزءا من اجزائه واما طبيعة الكلي فانه جزء من طبيعة الجزئيات
لانها اما الانواع فمقوم من طبايع الكليتين اعني الجنس والفصل واما الاشخاص فمقوم من طبيعة الكليات كلها ومن طبيعة الاعراض
التي يكتنفها مع المادة وايضا فان الكل انما يكون كلا لكل جزء وصل لو انفرد والكلي يكون كليا محمولا في كل جزئي وايضا فان اجزاء
كل كل متناهية وليست جزئيات كل كلي متناهية وايضا الكل يحتاج الى ان تحقق اجزاؤه معا والكلي لا يحتاج الى ان تحقق جزئياته
معا ولا يخفى انه سيأتي في هذا الكتاب بيان في فصل مناسبة الحد واجزائه بيانا في هذا نظاهره حيث وقع فيه ان الحد مركب
حد غير الحدود وصدق كاسب وان الاجزاء المحمولة اجزاء من الثاني دون الاول فلا يكون الحدود ذا اجزاء الا ان يقال ان ذلك محمول
على الظاهر كما وقع عنه بقوله وظاهر الحال يوحي الى ان اجزاء الحد قد من الحدود ثم لا يخفى ايضا ان ليس المراد من العوارض في قوله
من طبيعة الاعراض على ما يفيد التخصيص بل ما يكون من علاماته واما دلالة الدالة عليه كما نبه عليه الشيخ على وفاق ما صرح به الحكيم
الكامل الشيخ الفارابي حيث قال ان هويته الشيء وتعينه ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجود المتفرد له كلها امور والحاصل
ان تشخص الماهية النوعية نحو من الوجود وان كان بينهما مغايرة اعتبارية وذلك باعتبار كونه مبدأ للاثار الخارجية ووجود وباعتبار
كونه مبدأ للامتياز تشخص ثم لا يخفى جواز ان يكون تلك الاعراض تشخصا على معنى ان بها مدخلا في الامتياز فيكون التشخص
بالمعنى تارة ويراد به الامتياز ويطلق تارة ويراد به مبدأ امتناع الحمل على الكثرة فيكون الاول شرطا في الثاني وسببا له ثم ان تلك
في المجردات والاعراض والجملة في الامور البسيطة وفي غيرها من الموجودات احوال زائدة عليها ولعل المراد من الاضافات ههنا
هو الاستنادات الى المبدأ القيوم الواجب بالذات وذلك لانها تستتبع انحاء الوجود والتشخصات واما الاحوال الزائدة في غير
البسائط فلها مدخل في حصول الاستناد والافاضة منه ثم تحصل التشخص بالمعنى الاخير ولعل ما وقع عن الشيخ وغيره اشارة اليه
بل دلالة عليه حيث قال ان تلك الخواص والاعراض اما اضافات فقط من غير ان يكون معنى في الذات البتة وهي ما تعرض لتشخصات
الامور البسيطة والاعراض واما ان يكون احوالا ايضا زائدة على الاضافات لكن بعضها بحيث لو توهم مرفوعا من هذا المشار اليه لوجب
ان لا يكون المشار اليه هذا وان بقي فيما وقع عنه بقوله وهي ما يعرض التشخصات الامور البسيطة الخ شبهة مخالفة لما قررنا سابقا من كون
هذه العوارض متقدمة على تشخصات الامور البسيطة فكيف يصح ان يكون من لواحقها الا ان يكون مراده من الاضافات والعوارض ههنا
علامات التشخص فيكون متاخرة عن التشخص بمعنى مبدأ الامتياز وبمعنى مبدأ امتناع الحمل على الكثرة فلا منافاة بين لحوق الاول
ودخول الاخيرين فيه فقد بان ان التشخص يطلق تارة على نحو الوجود واخرى على العوارض المشخصة سواء كانت داخلة في الاشخاص
ولاحقة بها والاول مبدأ الامتياز ومن لواحق الطبايع المرسلة والمهيات الكلية وان كانت داخلة في الهويات الشخصية والثاني
من لواحق التشخصات ومن علاماتها ثم ان الموضوع للعوض داخل في العوارض المشخصة بالمعنى الاول وان لم يكن داخلا في التشخص
ولعل فيما وقع عن بعض الاجلة الاعلام من يقدم تشخص الاشخاص على تشخص الاعراض اشارة اليه وذلك لان الموضوع من جملة
المشخصات والحاصل ان المراد من تلك الاعراض ما لا يدخل في قوام تلك الاشخاص من الموضوعات فيصح ان يكون لها مدخل في تشخصات
هذه الاعراض من دون لزوم دور فان قلت يجوز ان يكون تشخصية الاشخاص الموضوعة لها بطبايع تلك الاعراض القائمة بها

واما شخصية هذه الامراض فمن تلقاء شخصية معروضاتها من الاشخاص قلت انما يصح هذا لو كانت الامراض طبايعها الكلية
متقدمة على محالها وليس والا لكانت مطابق جوهر هو بصورة جسمية كانت او نوعية قال صاحب التحصيل فيه واعلم ان الشخص يمتنع
نفس تصوره ان يكون غيره هو فيجب ان لا يقع في المتصور منه شركة لكن ذات الشيء ومقوماته لا ينفكان عن وقوع الشركة
فيجب ان يكون العرض والعرض اللازم مشتركا فيه فيجب ان يكون العرض لا يتبدل لان العلة المعينة ترتفع ويبقى المعلول
على ما يستحقه فيجب ان يكون الاحقا لازما انتهى واما التزام كون تشخص كل من المعروض العارض بالاخر على سبيل العلية لا التوقف
والعلية فلا يعني من الحق شيئا لافتقار الامراض وجودها وتشخصا الى موضوعاتها ولا يصح ان يكون هي امورا مبهمة غير
متحصلة في الخارج نعم يتم ههنا جواز التزام كون الامراض المبهمة قائمة بالطبايع المبهمة ولكن فيه ايضا ما لا يخفى لانها تصير
موضوعة لها فيلزم كونها شخصية لها الا ان يقال يجوز ان يكون لها مدخل في تشخصها لا انها شخصية وسياتي بيان الحق
مزيد شرح انشاء الله تعالى في شرحنا هذا نرجو ان يمهل الزمان لاتمامه وساعدنا الاماني في اتمامه قال من جهة ما هي
موجودة اقول يعني انه اذا كانت امور يعدد على ما عن بعدده من الاسباب ولكنها بحيث يكون الحكم عليها بسبب ما هي من
تلك الجهة كالموجودية والواحدية يكون تلك الجهة اولى في كونها موضوعة لتلك الصناعة من هذه الاسباب بل يقول انه
اذا صح ان يكون الامور العارضة للشيء الاحقة به من حيث نحوقها بما هو جهة له يكون تلك الجهة اولى بذلك من ذلك الشيء
سواء ظنا ان ذلك الشيء واحد او متعدد كما عن بعدده من الاحوال العارضة للاسباب من جهة عروضها للوجود مثل الكلي
والجزئي والقوة والفعل والامكان والوجوب ولكن يرجع الى الوجه الاول من تلك الوجوه المثلثة ويؤيد ما ذكره بقوله
وما يلحقها من تلك الجهة ولكنه يضرب من الاعتبار وذلك بان يقال ان مناط الاولى على ان من العوارض ما لا يكون عرضا ذاتيا
للاسباب كالقوة والفعل وذلك على ان يقطع النظر عن كون عروضها للوجود او غيره وهو بعد لا ان ما عليه امر هذا الوجه فلا يدل
ويكن توجيه ما وقع في الفصل المتن بمطلب اخر وهو انه اذا جاز كون امر واحد موضوعا لهذا العلم او لغيره وجاز كون امور متعددة
بحسبه موضوعة له فمن البين عند العقل الصريح ان الاولى بالموضوعية له من الاخير ضرورة ان تلك الامور الكثيرة ما لم
تحصل لها جهة الوحدة لم يصلح لذلك فاذا كان هناك امر واحد يصلح لذلك من دون افتقاره الى جهة وحدة وما يستتبع
هو الاولى في الموضوعية من تلك الامور وهو على خلاف ما عليه امر التغير او المادة او الطبيعة او الاستعداد للحركة والسكون
وما يناسبها من الجهات المعتبرة في موضوع العلم الطبيعي سواء كان هو الجسم والاجسام وذلك لعدم صلاحيتها ان يكون شيء منها
موضوعا لما هو البحث عنه فيه وقس عليه امر جهة موضوع الطب من الصحة والمرض وايضا اذا كانت اللواحق ما يعرض لامر
واحد من جهة صالحة في نفسها ان يكون موضوعة لها فتعين تلك الجهة للموضوعية لتلك الصناعة فاختلف بالجملة الامور
المتكثرة المتعددة من الجهة الواحدة ويؤيد ما وقع منه في فن البرهان من هذا الكتاب من ان الحساب لو كان ينظر في العدد من
جهة ما هو مقدار ما او زوج مقدار فيكون نظره في عارض المقدار من حيث هو مقدار واذا كان له ان ينظر في المقدار من
جهة ما هو عدد ان ينظر فيما يعرض العدد من حيث هو عدد فكان العلمان صارا علما واحدا وكذا كان هذا ينظر في المقدار من
جهة ما يقارن مبدأ حركة فيكون له ان ينظر في الشيء من جهة ما له مبدأ حركة فلم يميز علم من علم واذا كان صاحب العدد ينظر
في العدد من جهة ما هو موجود كان له ان ينظر فيما يعرض للموجود من حيث هو موجود كان الحساب لا يفارق الفلسفة الاولى ومن ههنا
اوقع الايراد بان الجهة المعتبرة في الموضوع لو كانت هي اولى بالموضوعية من الموضوع لزم كون التغير الذي هو جهة موضوع العلم

الطبيعي

الطبيعي والصحة والمرض لموضوع علم الطب اولى بالموضوعية من موضوعها فتعين من ذلك كونها الموضوع الاول لها مع انه
ليس كذلك وجه الدفع ظاهر بما قررناه من ان الكلام في جهة صالحة للموضوعية لا مطلقا ومن البين ان الظاهر ان حيثية التغير او
القوة او المادة او الحركة والسكون في الطبيعي والصحة والمرض في الطب لا يصح شيء منهما ان يكون موضوعا لشيء من هذين العلمين
باسبذ المبادي وباسبب الاسباب ههنا من مراتب الفعلية والجهات وانحو جنس تلك ليالي الاوهام والخيالات التي تود
نهار الكشف والبيان ومقر المعرفة والوجدان قال فقد ان ايضا بطلان هذا الظن اقول يعني كما بان بطلان كون ذاته تعالى
موضوعا لهذا العلم بان بطلان هذا الظن اي كون موضوعه هو الاسباب القصوى بما هي موجودة وقوله وان هذا العلم موضوعه
الاسباب القصوى عطف على قوله هذا الظن يعني فقد ان بطلان كون موضوعه الاسباب القصوى بما هي اسباب في بعض النسخ
هو ان هذا العلم الخ ووجهه ظاهر وههنا احتمالات اخرى تجب التنبيه عليها فنقول ان قوله فقد ان الخ يجوز ان يتفرع على ما مر من
الدلايل على استحالة كون موضوعه هو الاسباب بما هي اسباب وقوله وان هذا العلم عطف تفسيري لقوله هذا الظن وايضا في قوله ذا
اشارة الى انه كما امتنع كون موضوعه هو الواجب تعالى لكن يمتنع ان يكون موضوعه هو الاسباب بما لها من الاحتمالات ويجوز ان يتفرع
على قوله فيجب اذن وقوله ايضا الخ اشارة الى ان تلك الشقوق من الاحتمالات كما ظهر بطلانها ظهر بطلان هذا الظن لانه ليس الا
بعض الظن وقوله وان هذا العلم الخ عطف تفسيري لقوله هذا الظن ولكن بضرب من التخصيص وذلك بان يقال ان المراد
من الاسباب القصوى هو الاسباب بما هي موجودة على خلاف ما عليه امر الاحتمال الاول فيشتمل وكذا الاية فيما وقع منه ان هذا
كالد ومطلوبه يعني انها من المسائل التي يشتمل العلم عليها فعلى التقدير الاول يكون الاشارة اشارة الى الاسباب بما لها من الاحتمالات
وعلى الاخير اشارة الى الاسباب بما هي موجودة قال في تحصيل موضوع هذا العلم اقول انت تعلم ان الفصل السابق ايضا يدل عليه
بوجه ما ولكن بما كان هذا الفصل اوضح دلالة واكمل امارة عليه من ذلك الفصل نبه في هذا الفصل عليه حيث قال في تحصيل موضوع
الخ وفي الفصل السابق في ابتداء طلب موضوع هذا العلم وفي قوله ان العلم الطبيعي فكان موضوعه الجسم نوع مخالفة لما مر انفا
من ان موضوعه الاجسام والامر فيه سهل قال والامر جهة ما هو مؤلف من مبدئيه اعني الهيولى والصورة اقول اشارة الى
الجسم المطلق ضرورة ان ما عداه من الاجسام مركب من مبادئ ثلثة الثها الصورة النوعية واما اذا نظر الى امر من تعدد موضوعه لا
قرن الظاهر زيادة سابقيها على اثنتين ايضا وعلى تقدير وحدة موضوعه من الجسم المطلق الذي هو الجنس يتوجه اليه عدم جواز كونه
موضوعا له من جهة الحركة والسكون على ما قال ولكن من جهة ما هو موضوع الحركة لا ان يقال ان المراد من الجسم من جهة ما هو موضوع
الحركة هو الجسم الطبيعي فيكون مشتملا على مبادئه كما عليه امر شاكلة الاجسام وذلك على ان يكون المراد من الهيولى في قوله الهيولى
والصورة هو الجسم المطلق كما ان المراد من الصورة هو الصورة النوعية وذلك لان الهيولى والمادة عبارة عما به الشيء بالقوة كما ان الصورة
عبارة عما به الشيء بالفعل فقد اتضح ان الشيء عني من الجسم بما هو موضوع الحركة هو هذا المركب ضرورة انه لا يصح ان يكون موضوعها الجسم
المطلق ما لم يتخصص بصورة نوعية فيتعين من ذلك ان يكون المراد منه ذلك وبالجملة ان العقل الصريح يدل عليه وكذا النقل الصحيح
اما الاول فظاهر واما الثاني فلما ذكره في عدة مواضع منها ما في طبيعيات هذا الكتاب حيث قال في تعريف الطبيعة بهذه العبارة لكنا
نضع ومنها يتسلم الطبيعي ويبرهن عليه الالهي لان الاجسام المتحركة هذه المحركات انما تحرك عن قوى فيها هي مبادئ حركاتها و
افعالها فهنا قوة تحرك وتغير بعينها الفعل على نهج واحد من غير ارادة وقوة متفننة التحريك والفعل وقوة متفننة التحريك
والفعل مع ارادة ولكن الفهم في جانب السكون فالاول من الاقسام هو كالحجر في هبوطه وتوقفه في الوسط وتسيبه طبيعة الى

اخر ما ذكره هنالك فقد ظهر جواز ان يكون الهيولى الواقعة عنه مابه الشئ بالقوة فيشمل الجسم المطلق فيكون التعبير عنه بها تابع
الى كونه مابه الشئ بالقوة كما انه يعبر عنه تارة بالمبدا القابلى وتارة بالمبدا العنصرى وتارة بالمبدا المادى ومنها ما قد نص عليه فيما
لا خفاء فيه ولا شوب شك يعتريه حيث قال فى هذا الكتاب بهذه العبارة لكن هذا الجسم الطبيعى من حيث هو جسم طبيعى له مبادى
ومن حيث هو كائن فاسد بل متغير بالجملة له زيادة فى المبادى فالمبادى التى بها تحصل جسميته منها ما فى جزء فى وجود حاصله
فى ذاته وهذه اولى عندهم بان تسمى مبادى هى اثنان احدهما قائم منه مقام الخشب من السرير واخر قائم منه مقام الصورة السريرية
وكلاهما من السرير فالقائم منه مقام الخشب من السرير يسمى هيولى وموضوعا ومادة ومنصرا واستقساجسما باعتبارات مختلفة
والقائم منها مقام صورة السرير يسمى صورة واذا الصورة الجسمية اما مقومة لماهية الصور التى للطبيعيات اجناسها وانواعها واما ملازمة
لها لا ينفك هى عنها فيكون هذا الذى هو الجسم كالخشب للسرير هو ايضا لسابر ذوات تلك الصورة بهذه المنزلة ومنها ما قد صرح
به فى التصريح فضلا عن الاشارة والتلويح حيث قال والتوضيح له ان هذا الذى هو هيولى لا يتجرد من الصورة قابلة بنفسها
اليه فلا يكون موجودة بالفعل الا بان تحصل الصورة فتوصف بالفعل ويكون الصورة التى تزول عنها لولا ان زوالها انما هو مع
حصول صورة اخرى تتوب عنها وتقوم مقامها تفسد معها الهيولى بالفعل وهذه هى الهيولى من جهة انها بالقوة قابلة
الصورة او الصور فتسمى هيولى لها ومن جهة انها بالفعل حاملة لصورة فتسمى فى هذا الموضع موضوعا لها وليس معنى الموضوع هنا
معنى الموضوع فى المنطق فان الهيولى لا تكون موضوعا بذلك المعنى البتة ومن جهة انها مشتركة للصور كلها تسمى مادة وطينة فلانها
محل لها بالتحليل فتكون هى الجزء البسيط القابل للصور ومن جهة المركب تسمى اسطقسا وكل ما عدا هذا لا يخفى ان قوله
بان تسمى مبادى هى اثنان تعليق على قوله من جهة ما هو مؤلف من مبادئه وكذا ما وقع منه بقوله تسمى تعليق على قوله لمعنى الهيولى
ومنها ما ذكره ايضا فى فصل مناسبات العلل من هذا الكتاب بعد ما بين ان المبادى القريبة من الشئ هى الهيولى والصورة
ولا واسطة بينها وبين الشئ بل هما علتاه على انهما جزءان يقومانه بلا واسطة وان اختلف تقويمهما له واحدهما فكان هذا علة غير
العلة التى هى ذلك لكنه ربما عرض ان كانت المادة والصورة علة بواسطة او بغير واسطة معا من وجهين اما المادة فاذا كان المركب
ليس فى ما بل صفا وكانت الصورة التى تحصل باسم الصورة بهيئة موضوعة تم يكون المادة مقومة لذات ذلك العرض الذى
تقوم ذات الصفة من حيث هو صفة فيكون علة ما للعلة لكن وان كان كذلك فى حيث ان المادة جزء من المركب وعلة مادية فلا
واسطة بينها واما الصورة فاذا كانت الصورة صورة حقيقية ومن تقوم الجوهر وكانت تقوم المادة بالفعل والمادة علة المركب
فيكون هذه الصورة علة العلة للمركب وان كان كذلك فى حيث ان الصورة جزء من المركب وعلة صورية فلا واسطة بينهما ثم قال وقد
يتفق ان تكون مهية الفاعل والصورة والغاية مهية واحدة فتكون هى التى معرض لها اما ان يكون فاعلا وصورة وغاية فان الاول
مبدا لكون الصورة الانسانية وليس الحاصل فى النطفة الا الصورة الانسانية وليست الغاية التى تحرك اليها النطفة الا الصورة
الانسانية بالنسبة لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الانسان فهى صورة ومن حيث ينتهى اليها حركة النطفة فهى غاية ومن حيث
منه يبتدى تركيبها فهى فاعلة واذا قيست الى المادة والمركب كان صورة واذا قيست الى الحركة كانت غاية مرة وفاعلة مرة هذا كلامه و
من الظاهر البين من تضاعيف هذه الكلمات اطلاق المادة على النطفة والصورة على الصورة النوعية مع فوائد جليلة وشواهد نبيلة
على ما ادعيناه من ان موضوع هذا العلم اعنى العلم الطبيعى هو الجسم الطبيعى لا مطلقا بل من حيث الحركة والسكون لا الجسم المطلق من
هذه الحيثية كما توهمه المتوهمون بقرينة ما ذكره الشيخ من تركيبه عن الهيولى والصورة ولم يتدبروا فيما اراده الشيخ على ما اوضحناه

وهذيانه

وهذيانه تهذيانا شافيا وافيا فى افادة المرام فجدير بنا لو اتبعته بزوائد من فوائده على ما يقتضيه الحال والمقام فنقول ان كون الصورة
هى العلة الفاعلة انما حسب الاثار الصادرة فى غيرها كما نص عليه الشيخ فى غير موضع وذلك حيث قال ان الفاعل فى الامور الطبيعية
قد يقال مبدا الحركة فى اخر غيره من جهة ما هو اخر ونعنى بالحركة ههنا كل خروج من القوة الى الفعل فى مادة وهذا المبدا هو الذى
يكون سببا لاحالة غيره وتحريكه من قوة الى فعل والطبيب ايضا اذا عالج نفسه فانه مبدا حركة فى اخر بانه اخر لانه انما عرف العليل
والعليل غير الطبيب من جهة ما هو عليل وهو انما يعالج من جهة ما هو هو اعنى من جهة ما هو طبيب واما العاجز وقبوله العلاج و
تحركه بالعلاج فليس من جهة ما هو هو اعنى من جهة ما هو طبيب بل من جهة ما هو عليل ومبدا الحركة اما مهيئ واما متمم والمهيئ هو
الذى يعطى المادة تحركه الفطرة فى الاحالات المعدة والمتمم هو الذى يعطى الصورة ويشبه ان يكون الذى يعطى الصورة المقومة للانواع
الطبيعية خارجا عن الطبيعيات اذ ليس على الطبيعى ان يحقق ذلك بعد ان يضع ان ههنا مهيئا ومتمما يعطى صورة ولا شك ان المهيئ
مبدا لحركة والمتمم هو ايضا مبدا لحركة لانه المخرج بالحقيقة من القوة الى الفعل انتهى وهو صريح فى المدعى ثم ان تقسيم العلل الى الاربع
الفاعل والغاية والصورة والمادة لا ينافى كون الصورة هى الفاعل والغاية والمغايرة الاعتبارية كافية فيه واما الفاعل الحقيقى من
الامور الطبيعية فهو خارج عن العلم الطبيعى وانه يجوز ان يحمل كلام الشيخ فيما نحن بصدد شرحه من قوله ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيه
اعنى الهيولى والصورة على انه المحقق هنا الشارح موضوع هذا العلم هو الجسم الطبيعى من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون فلا يصح ان
يكون بهذا الاعتبار موضوعا له فى الجملة ان يكون المراد منه الجسم الطبيعى بشهادة القرائن الخارجة فيكون الهيولى الواقعة عنه بقوله
على معناها المتبادر منها ولكن يبقى ههنا احتمال ان يكون موضوعه هو الجسم الطبيعى من جهة اشتماله على الطبيعة مع انه لم يتعرض لذلك ههنا
اصلا فليتامل فيه جدا واما كانت مسائل علم قضايا يحمل لانها عوارض ذاتية لموضوع ذلك العلم او لنوع من انواعه او عارض من عوارضه
وهكذا فبدفع ما قيل ان موضوع العلم الطبيعى لو كان هو الجسم الطبيعى من حيث انه مستعد للحركة والسكون وان العوارض الذاتية
ما يعرض الشئ لا لامر اخص فيلزم ان لا يكون اكثر المباحث الفلكية من المسائل الطبيعية مثل ان الفلك لا يحترق ولا يلتئم ولا يتخرق
بل ولا يكون ولا يفسد الى غير ذلك عروض هذه الاحوال للجسم بسبب امر اخص فقد ثبت الامر على ان موضوعه ليس مطلق الجسم الكلى
ولا جسما بحيث فيه ما يعرض له لذاته بل موضوعه الاجسام لا مطلقا بل من حيث طبايعها فقد فالاحوال البحوث عنها يجب ان
يعرض للجسم من حيث طبيعته وصورته النوعية لا ما انضم حيثية اخرى لان لا يدخل الطب فيه فعند هذا الغلط لا ان ينتهى
ما قيل ولا يخفى ما فيه اما اول فلما عليه انفا واما ثانيا فلان الاجسام لو كانت موضوعة لهذا العلم كما ظنه يلزم ان يكون بينها جهة
وصلة بها يصح ان يكون موضوعة له وتلك الجهة لا يخ ما ان يكون مطلق الطبيعة او غيرها من المادة وعلى التقديرين يتوجه البحث
الاول بعينه بانه لم يعرض عدم قبول الكون والفساد وعدم القبول الخرق والالتيام للاجرام الفلكية من جهة اشتمالها على الطبيعة
بما هى طبيعة او من جهة اشتمالها على المادة بما هى مادة والا لعرضت سائر الاجسام الطبيعية فتعين ان يكون عروضها لها بما لها
من خصوصية صورها الفلكية واما ثانيا فلانه لو اعتبرت حيثية اخرى لكونها مستعدة للحركة والسكون او مشتملة على الهيولى
لم يلزم ان يدخل الطب فيه من حيث ان موضوعه بدن الانسان من جهة الصحة والمرض هذه اشارات هادية للضالين فى ظلال الاوهام
الخيالات وتنبيهات بنهة الهاجعين فى اوطية الغفلات ومراقد الجهالات اظهار الانحراف بعض الناظرين عن سنن الاستقامة
وصوب الهداية والله ولى الفضل فى البداية والنهاية اسئله ان ينيل بواضح برهانه شبه اربابه الجدال ويرح نفيس بيانه ظلمات
اصحاب الضلال والاضلال قال والعلوم التى تحت العلم الطبيعى ابعد من ذلك اقول يعنى اذا خصص موضوع علم بامر فلا

بخلاف الاعم ان يكون بخصيصه به جاعلا له جزءا منه او جزءا له منه جاعته وقد ذكرناه انفا فلا باس ان نفصل تارة اخرى فنقول اما الذي هو فيه
عموم الجنس للنوع فهو كالنظر في الخروطات على انها من الجسمات على انها من المقادير واما الذي هو فيه كالجنس يعارض النوع فمثل موضوع
الطبيعي وموضوع الموسيقي فان موضوع الموسيقي عارض نوعي من موضوع علم الطبيعي وهذا القسم ينقسم الى قسمين قسم يعمل الاخص من
جملة الاعم وفي علاجه يكون النظر فيه جزءا من النظر في الاعم وقسم يفرد الاخص من الاعم ولا يجعل النظر فيه جزءا من النظر في الاعم ولكن
يجعله على حياله والسبب في هذا الانقسام هو ان الاخص اما ان يكون انما صار اخص بسبب فصول ذاتية ثم طلبت عوارضه الذاتية من جهة
ما صار نوعا فلا يختص النظر بشيء منه دون شيء ولا حال بل يتناول جميعا وذلك مثل الخروطات الهندسية فيكون العلم بالموضوع
الاخص جزءا من العلم الذي ينظر في الموضوع الاعم واما ان يكون نظره في الاخص وان كان قد صار اخص بفصل مقوم فليس من جهة ذلك
الفصل المقوم وما يعرض له من جهة نوعه مطلقا بل من جهة بعض عوارض تتبع ذلك الفصل ولواحقه مثل نظر الطبيب في بدن
الانسان فان ذلك من جهة ما يصح ويمرض فقط وهذا يفرض العلم بالاخص من العلم بالاعم ويجعله على حياله كما ان الطب الجزء من العلم
الطبيعي بل عام موضوع تحته واما ان يكون الشيء الذي صار به اخص ليس يجعله نوعا بل يفرده صنفا ويعارض فيظرفه من جهة ما صار اخص
وصنفا لبحث عن عوارض ذاتية تخصه وهذا ايضا يفرد العلم من العلم بالاعم ويجعله على حياله فقد ظهرت اقسام الموضوعات الخصوصية التي هي
من اجزاء العلم الذي يكون موضوعه اعم من موضوعاتها والضابط في ذلك ان الموضوعات المبحوث عنها في العلوم اما ان يكون هي افراد الموضوع
على قوة سواء كان ذلك الموضوع ذاتيا لها او عرضيا اياها وسواء كان امتيازها بفصول نوعية او لم يكن فكون هذه العلوم اجزاء لذلك العلم
لا جزئيات له مندرجة تحته ولا يظن ظان انه لا يبحث عن تلك الخصوصيات مطلقا بل الظاهر انه يبحث عنها بما هي افراد لموضوع ذلك العلم
الذي فوقه كما انه يبحث عن المعادن والنبات والحيوان فانها اجزاء من العلم الطبيعي وان امتازت بفصول ذاتية نوعية لها ويبحث عن احوالها
العارضة لها الخصوصية بها باعتبار كون هذه الموضوعات من افراد الجسم الطبيعي ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بما هي خصوصيات ذاتية
عن احوالها الخاصة بها واما اعتبار كون الحيوان والنبات ماخوذا باعتبار ما يعمها من الجسمية مع قطع النظر عما لها من الخصوصية لكون
جزءا منه كما ظنه بعضهم فلا والا لزم ان لا يكون شيء منها اذا اخذ باعتبار ما له من الخصوصية جزءا منه مع انه ليس كذلك والحاصل ان المعتبر
في كون العوارض الذاتية للموضوع ان يكون ذلك من عوارضه بما هو هو او بالنسبة فاعتبار العموم والاطلاق من جهة
الحمل لا من جهة الموضوع كما قررناه وهذا الفارق قد اعتبره من جهة الموضوع والحق خلافه ثم ان السيد السند قد جعل الحمول العارض
لنوع موضوع العلم من عوارض ذاتية لموضوع العلم ولكن لا مطلقا بل بتلك الحيثية مثلا ان العوارض الذاتية للحيوان او النبات او المعادن
في العلم الطبيعي انما يكون من عوارض الجسم الطبيعي من جهة انه حيوان او نبات او معادن الا ان يقال ان العلم الطبيعي لما كان اعم واعلا
يصح ان يكون موضوعه الجسم بتلك الجهات والاعتبارات فليتدبر قال وكذا الخلقيات الخ اقول اما ان يكون من قبيل اطلاق الناس
على العام اي يطلق الحكم العلمي او لا يكون فعلى الاول ظاهر الاستحالة وعلى الثاني يكون من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل شرافة قال
كان موضوعه اما مقدار مجرد الخ اقول قال مصنف العلوم وغيات الحكماء ان هذا الترديد اوقع الناظرين في تردد وترديد فمنهم من جزم بعدم جزم
الشيخ وتردده في موضوع الرياضي ومنهم من اشار الى كونه اشارة الى اختلاف وقع بين العلماء وانه لا يتم تحقيقه في هذا المطلوب ومنهم من توهم
ان الترديد مبني على ان الهيئة من العلوم الرياضية وموضوعه المقدار مع المادة ثم قال واقول في الاولين مناقشة والاخير غير موجه فاني لا اعلم
ان موضوع الهيئة المقدار ولو سلم فلا نم انه معتبر مع المادة كيف وقد اطبق القوم على ان موضوعها الاجرام البسيطة العلوية و
السفلية من حيث الكمية والكيفية والوضع والحركة على ما قرروه وفصلوه انه لو كان موضوعها لم تكن الكمية قيدا ونقل بعض الناس عن بعض الناس

في جهة وبها واستحسنه هو ان العلم الرياضي قسمان احدهما ما هو موضوعه المقدار مجردا عن المادة وثانيهما ما هو موضوعه المقدار المتورط
مع المادة فالاول هو الرياضي الصرف وهو اصول الرياضي وهو الهندسة والحساب والثاني الرياضي الغير الصرف وهو الهيئة المجسمة
ثم قال واقول انه وجه قبيح غير وجيه اما اولا فلانا لا نم ان الرياضي الصرف موضوعه المقدار والعدد مجردا عن المادة قال الموسيقي من
الرياضيات الصرفة واما اصول الرياضي على ما الحقوا طبيعي وموضوعه ليس على ما توهم وتقييد ما وقوع من الشيخ في الطبيعيات حيث
قال ان الموسيقي ليس بحسب الطبيعي بحسب الحساب واما ثانيا فلانا نمنع كون الهندسة والحساب كذلك بعثا يرشدك الى ذلك ما صرح
به الشيخ في اوايل الكتاب في الجواب عن سؤال اورده على التقسيم واما ثالثا فلانا لا نم ان الهيئة المجسمة من الصنائع البسيطة التي هي الاصول
وهي منصلم يكن تحت صنعه على ما قرره في كتاب البرهان منها قوله والعلوم التي تحت الرياضيات والا بان لا يكون الخ ثم قال والذي
لا يجدان يكون وجه الترديد على ما يظهر لي في باري نظري وكانه قريب مما ذكر في العلوم المتقدمة ان الرياضي يبحث عما لا يتعلق بوجود
مخصوصة الانواع لا تصورا ولا تقوما فظره واما فيما يتعلق بمادة قوما وتجرد منها صورا فيعتبر بوجه لا يحتاج في تصور المادة اصلا
لا معينة ولا مبهمة واما فيما يتعلق بها قوما وتجرد منها تصورا لا مطلقا فيعتبر بوجه لا يحتاج الى مادة معينة وان احتاج الى مادة فلعل
الترديد مبني على هذا فاراد بالمادة في قوله اما مقدار مجرد عن المادة مبهمة اية مادة كانت ومن ثم ذهن منهم هذا الذي اشرنا اليه من قوله
في الذهن وكذا اراد بالمادة في قوله او مقدار مع المادة المادة المطلقة المبهمة فان الماخوذ مع مادة معينة لا يكون رياضيا فهذا وجه يمنع
غير حال عن مال والحق الحقيق بالتحقيق ما منعته في رياض الرضوان انتهى ولا يخفى ان ما ذكره بقوله الاخير غير موجه فهو في
تفريق السهام غير منصور وفي اصابة الحق وصل الحرام غير مرور ورضرورة ان المقدار يقال بالاشتراك لفظا بين المقدار الجوهري
وبين المقدار العرضي ومن البين الظاهر ان موضوع الهيئة هو الاجسام البسيطة العلوية والسفلية من حيث الكمية والكيفية و
يصح تقييد المقدار الجوهري الذي هو تلك الاجسام بالمقدار الذي هو من الاعراض حتى فلعل ما ذكره من المنع مكابرة منشاؤه
الغلط الناشي عن الغفلة من اشتراك اللفظي وكذا ما ذكره من التسليم ثم البحث قد نشأ عنها ايضا وذلك حيث قال ولو سلم فلا نم
انه معتبر مع المادة بل الحق المنصور عند من يفرق جمع المتردين وهو مسوق بان المادة معتبرة فيه بحسب وجوده الخارجي وذلك
لكونه اجساما بسيطة ومن ههنا ظهر ان هذا بعينه ما اطبق عليه القوم من اخذهم من كونه موضوعها اجساما بسيطة وبدل على
ذلك ما ذكره الشيخ ههنا مقوله فنه ما يقال له مقدار ويعني به البعد المفهوم للجسم الطبيعي ومنه ما يقال له مقدار ويعني به كمية متصلة
يقال على الخط والسطح والجسم الحدود التي هي موضوع في المدى ثم ظاهر قوله ويعني به البعد المفهوم هو الصورة الجسمية فهو المقدار
الجوهري ولكن موضوع الهيئة هو الاجسام البسيطة العلوية والسفلية قال الشيخ في فن البرهان من الشفاء واما ان يكون ذات الموضوع
فيها واحدا ولكن اخذ باعتبارين مختلفين فصار باعتبار موضوعا لهذا وباعتبار موضوعا لذلك كالجسم السماوي والعالم موضوع لعلم
الهيئة وللعلم الطبيعي انتهى وما ذكره بقوله باعتبارين اشارة الى ما ذكره هنالك بقوله مثل ارجم العالم او جوم الفلك ينظر فيه النجوم
الطبيعي جميعا ولكن من الكل هو الموضوع العلم الطبيعي مشروط وذلك الشرط هو ان له مبدأ حركة وسكون بالذات وينظر فيه النجوم
وذلك الشرط هو ان له كما فانها اشتركا في البحث عن حركة ذلك الجسم فهذا يحصل نظره من جهة ما هو كم وله احوال تلحق الكم وذلك
يجوز نظره من جهة ما هو ذو طبيعة بسيطة هي مبدأ حركته وسكونه على هيئة انتهى وهو يرشدك الى كون موضوع الهيئة ذو كم بخلاف
موضوعي الحساب والهندسة فانهما كان متصل ومنفصل ومن ههنا لاح ان قوله انه لو كان موضوعها المقدار لم تكن الكمية فيها قيدا غير
موجه باطلة انما من جواز كون موضوعها هو المقدار اي الاجرام البسيطة من حيث الكمية التي هي المقادير العرضية فهي موضوع الهندسة

هو المقدار العرضي المجرد عن المادة المطلقة في الذهن لا المقدار الجوهري كما نص عليه الشيخ في الفن الطبيعي من هذا الكتاب حيث
قال انه لما كان الهندسي موضوعه المقدار فموضوعه عارض من عوارض الطبيعي انتهى وهو كاف في اندفاع ما ذكره من المنع بقوله اما
اولا فلانا لا نم ان الرياضي انصرف موضوعه المقدار او العدد مجردا عن المادة كما يلوح عما ذكره الشيخ متصلا بما نقلناه عنه حيث قال
والعوارض التي يبحث عنها هو من عوارض هذا العارض فن هذه الجهة تصير الهندسة جزئية بوجه ما عند العلم الطبيعي لكن
الهندسة الصرفة لا يشارك الطبيعي في المسايل واما علم الحساب فهو ابعد من المشاركة واشد بساطة انتهى ومن الظاهر عن
قوله الاخير عند الناقد الخبير ان موضوع الهندسة والحساب هو المقدار المجرد عن المادة كما نقل بعض الناس من بعض الناس
حيث قال فالاول هو الرياضي الصرف وهو اصول الرياضي والهندسة والحساب ثم ان قوله فان الموسيقي من الرياضيات الصرفة
وهو اصل الرياضي على ما الطبيعي عليه وموضوعه ليس على ما يوهم سند لذلك المنع وقوله ويؤيده عن الشيخ في الطبيعيات حيث
قال ان الموسيقي ليس تحت الطبيعي بل تحت الحساب انتهى فيه ما ترى عندا ولى النهى حيث انه لا يلزم من ذلك ان يكون الموسيقي
من الرياضي الصرف على ما سبق في اول هذا الشرح وسياتي ايضا من امر العدد وتجرده عن المادة ومن وجه على ان الشيخ ذكر
متصلا بقوله واما علم الحساب فهو ابعد من المشاركة واشد بساطة بهذه العبارة بل ههنا علوم اخرى تحتها العلم الانقال
وعلم الموسيقي وعلم الاكر المتحركة ابسطها وموضوعها كرة متحركة والحركة شديدة المناسبة للمقادير لا نصالها وان كان اتصالها
لا لذاتها بل بسبب مسافة او زمان كانا بين نحن من بعد ثم البراهين الموردة في علم الاكر المتحركة لا يستعمل فيها المقدمات الطبيعية
البتة وانما علم الموسيقي فموضوعه النغم والازمنة وله مبادي من علم الطبيعي ومبادي من علم الحساب وكذلك علم الانقال وعلم
المناظر ايضا موضوعه مقادير منسوبة الى وضع ما من البصر وله مبادي من الطبيعيات ومن الهندسة وهذه العلوم كلها لا تشارك
العلم الطبيعي في المسايل البتة وكلها ينظر في الاشياء التي لها من حيث هي ذوات كم ومن حيث لها عوارض الكم التي لا يوجب
عروضها للكم ان يجعلها كما في جسم طبيعي فيه مبدأ حركة وسكون ولا يحتاج الى ذلك انتهى وهو مشتمل على تحقيق المرام وسن
الاقدام محققا لما غفل عنه ثبات الحكماء عن تحقيقه مبينا ما تطرق شبهة في طريقه على ما سلك من سهل المنع بقوله اما اولا
فلانا لا نم ان الرياضي الصرف موضوعه المقدار الخ مع ان الشيخ صرح بذلك حيث قال انه لما كان الهندسي موضوعه المقدار
الخ ولم يعلم ايضا ان ما ذكره بقوله ان الموسيقي من الرياضيات الصرفة مكابرة صرفة لشهادة ما وقع عن الشيخ بقوله ان موضوعه
النغم والازمنة فلا يكون من الرياضيات الصرفة ولعل ذلك غلط عظيم واشتباه جسيم ومثل هذا من مثله غريب لا يليق
ذلك بحال مبتدي الشفا ولم له ادنى معارفة بمرادات الشيخ فكيف بمن له منه من ذلك واما كم الشيخ بعدم كون الموسيقي تحت الطبيعي
مع ان موضوعه النغم الازمنة وهو من عوارض بعض انواع موضوع العلم الطبيعي وكم كونه تحت الحساب من حيث ان النغم قد اقترن
بما هو غريب عنها ومن جنسها وهو العدد فيطلب لواحقها من جهة ما اقترن من ذلك الغريب بها لا من جهة ذاته وذلك كالاتفاق
والاختلاف المطلوب في النغم فيتذ يجب ان موضوع الا يجب العلم الذي موضوعه في جملة ذلك يجب العلم الذي منه ما اقترن
به فيكون تحت الحساب واما تاييده بما ذكره في طبيعيات هذا الكتاب من ان الموسيقي ليس تحت الطبيعي بل تحت الحساب فيرد عليه
ان الحساب ليس من الرياضيات الصرفة مطلقا واما اندراجه تحته فلا يستلزم اندراجه تحت ما هو اخص منه من فن ارثماطيقي وهو
من الرياضي الصرف لتاييده ان كان ما ادعاه على ان ههنا كلاما فوق هذا هو ان الحساب بقابل ارثماطيقي لا انه اعم منه فعدم
كونه من الرياضي الصرف اولى ثم بما حققناه سابقا امر العدد والمقدار وتجردهما عن المادة من وجه وتعلقهما بها من وجه

هو

فلا يلاح وظهر ان الرياضي الصرف موضوعه العدد والمقدار مجردان عن المادة في الذهن اما مطلقا بها كاون او معها واما ما يكون
معها في الاول في ارثماطيقي على الثاني في الهندسة فان يمازها معلقين بالمادة المبهمة والخارج فيكونان موضوعي علم الحساب
والهندسة فلذا قلنا ان العدد من الرياضي الصرف باعتبار وغير الصرف باعتبار ومن الطبيعي باعتبار ومن الالهي باعتبار فما
نقل من ان بعض الناس نقل من بعض الناس الى قوله هو ان العلم الرياضي فسان في توجيه كلام الشيخ فهو توجيه وجيه لا تشوبه
فيه وجه حسن لا صح معربه بل اذا نظر اليه بعين العناية سهل عليه سلوك سبيل الهداية فيظهر منه اندفاع تلك المنوع التي
سلكه ثبات الحكماء والمنصوبين جمعه على الاعداد على ما ظنه من ان موضوع الهيئة هو الاجسام البسيطة العلوية والسفلية حيث انها
مع المادة او في الذهن لتركبها منها اما اولا فظاهر واما ثانيا فلانه قد سبق ما قاله الشيخ من الجواب عن السؤال الموردة في
التقسيم من ان موضوعه اما كم مجرد عن المادة بالذات او ذو كم باعتبار ان المراد من تجرده عن المادة تجرده عنها مطلقا او
معها في الذهن وان كانت مع مادة ما في الخارج كما في موضوعي الحساب والهندسة ومن عدم تجرده عنها بقوله وثانيهما موضوعه
المقدار ما خوذا مع المادة اي في الذهن لكونه عبارة من الاجسام البسيطة عند كافة ثبات الحكماء انتهى فيكون مراده من كونه
ما خوذا مع مادة اي مطلقة في الذهن ولعل ما حسبه ثبات الحكماء وما حققه بقوله والذي لا سجل التحقيق يرجع الى ما نقله بعض الناس من بعض
الناس من بعض الناس ما اورد عليه من الايراد بالمنافاة بينه وبين ما اورده الشيخ في هذا الكتاب جوابا عن السؤال الموردة في التقسيم
من ان موضوعه اما كم مجرد عن المادة بالذات او ذو كم يصح ان يرد على نفسه ايضا والجواب بان المراد من الكم الكمية العرضية ومن
ذو كم المقادير الجوهرية من الاجسام البسيطة العلوية والسفلية مشترك ايضا وقس عليه امر تقييد قوله بالذات بحسب كونه في
الذهن لا مطلقا ضرورة ان لها مراتب عديدة والحق الحس بالتصديق في جملة ما وقع من الشيخ ههنا ما اوردناه سابقا من دون
تكلف وتعسف يظهره بالبصير من لنا ولها بيد غير قصير واما ما ذكره هذا الفاضل المنصور بقوله واما ثالثا فلانا لا نم
ان الهيئة الجسمية من الصنايع البسيطة فلا يليق صدوره عن مثله على ما قاله الشيخ في طبيعيات هذا الكتاب من ان الصناعة
الطبيعية بسيطة وكذا الصناعة التعليمية التي هي حساب صرف وهندسة صناعة بسيطة ومن البين الظاهر من هذا بساطة
الصناعة الطبيعية وهو يستلزم بساطة صناعة الهيئة الجسمية لاتحادها في الموضوع وبعارضها بالاعتبار وان نفي الكلام في
كون الصناعة الطبيعية بسيطة ثم الظاهر من الشفا على ما نقلنا غير مرة ان الهيئة الجسمية صناعة بسيطة وكذا الصناعة
الطبيعية فقد لاح سر ما قال وهي صنعة لم يكن تحت صنعة ربنا اطلع عليها من مطالع انوارك لواسع سنكشف بها اسرارك
لئلا اتقى اثر الظنون المظلمة والاهواء المردية بانتهى الرغايب ومظهر العجايب ادعت بنور الشرق ظلام
الاسرار فنورتها وبالنور صورتها وللنور دورتها انور الحق اراضي قلوبنا بنور بهائك وبقرب ابصار بصايرنا بوامض برهانك
انك على ما تشاء قدير وميسر كل عسير وكل عسير عليك سهل يسير من جهة كيفية فيه احتمالات بان يتعلق
المجرور بقوله مستدلا وبقوله المعاني المعقولة الثانية او بقوله المعاني المعقولة الاولى ولكن الظاهر عند ذوي النهى
ان غير هذه الامور اوسطها ضرورة ان تلك الجهة جهة لموضوع المنطق وهو المعقولات الثانية لا الاولى فلذا
قال شيخ اساطين الرواقيين ومحي مراسم الاشراقيين في كتاب المطارحات ان من المعقولات ما لا مفهوم الانسانية والفرسية
وتلك المعقولات الكلية والجزئية والنوعية والموضوعية وغيرها وموضوع المنطق المعقولات الثوانين من حيث هي صالحة للتادي الى
مطلوب ما او غير صالحة وان شئت قلت موضوعه التصور والتصديق من حيث هما صالحان لهيئات يتادى بها الى تصور او تصديق مجهول

اولا يتادى وان اردت اخذت من هذا رسالة فقلت ان المنطق صناعة نظرية باحثة عن التصور والتصديق ومهيات ايهما
من حيث هما كذا وكذا او بلحاظ المعقولات الثوانى من حيث هى كذا وكيت على ما قلناه انتهى وهو على عباراته ما ذكره الشيخ فاطلبه
كتابه الشفا بقوله ان المنطق يبحث عن الانتقالات ومن احوال الامور التى منها الانتقالات وعدد اصناف ما ترتيب الانتقال فيه و
هيئته جاريان على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك فنقول انه يجب عليه ان يبحث عن عدد اصناف الشئ الذى يحصل فيه الترتيب والهيئة
الجاريان على الاستقامة وعدد اصناف الشئ الذى لا يكون كذلك والاول هو البرهان والخطابة والجدل والحى والرسم والثانى الاقيسة الفاسدة
والاستقراء والتمثيل ومن لبس اقوال الشاعر العلامة والمثال والاسم انتهى ومن الدين الظاهر منه ما ادعيناه واما بيان ان المعقولات
الاولى الثوانى المعقولات المنطقية والالهية ما هى فقد عرفتها سابقا من كون الوجود جنسا لها داخلا فيها فى الاولى شرطا فيها فى
عها فى الثانية ونزيد شرحا لهذا المقام ولاستحالة اكتساب التصديق من التصور لتتضح منه سر ما وقع عنه بقوله من جهة كيفية ما يتوصل
به من معلوم الى مجهول ما قاله الشيخ فى اول منطق هذا الكتاب من انه ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد الى تصديق شئ
فان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه حكما واحدا فى ايقاع ذلك التصديق فانه اذا كان التصديق يقع سواء فرض المعنى موجودا او
معدوما فليس للمعنى مدخل فى ايقاع التصديق بوجه لان ما يوقع التصديق هو علة التصديق وليس يجوز ان يكون شئ علة لشئ
فى حالتى وجوده وعدمه فاذا لم يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده وعدمه فى ذاته او فى حاله لم يكن قوة يا الى التصديق بغير
واذا قرنت بالمعنى وجودا او عدما فقد اضيف اليه معنى آخر واما التصور فانه كثيرا ما يقع بمعنى مفرد وذلك كما سيتضح لك فى موضعه
فى قليل من الاشياء ومع ذلك فهو فى اكثر الامر ما فقد ردى بل الموقع للتصور فى اكثر الاشياء معان مؤلفة وكل تاليف فانما يؤلف
من امور كثيرة وكل اشياء كثيرة ففيها اشياء واحدة فى كل تاليف اشياء واحدة والواحد فى كل مركب هو الذى سمى بسيطا ولما كان
الشئ المؤلف من هذه اشياء مستحيل ان يعرف بطبيعته مع الجهل ببسائطه فالحرى ان يكون العلم بالمفردات قبل العلم بالمؤلفات
والعلم بالمفردات يكون على وجهين لانه اما ان يكون علما بها من حيث هى مستعدة لان يؤلف منها التاليف المذكور واما ان يكون علما
بها من حيث هى طبائع وامور يعرض لها ذلك المعنى مثال هذا ان البيت الذى يؤلف من خشب وغيره محتاج مؤلفه الى ان يعرف
بسائط البيت من الخشب واللبن والطين لكن الخشب واللبن والطين احوال بسببها يصلح البيت والتاليف واحوال امور خارجة
من ذلك فاما ان الخشب هو من جوهره نفس بانيته وان طبيعته جاره او بارده وان قياسه الى الموجودات قياس كذا فهذا لا يحتاج
اليه بانى البيت ان جعله واما ان الخشب صلب ورخو وصحيح او مبسوس او غير ذلك فانه ما يحتاج بانى البيت الى ان يعلمه فلك هنا
المنطق فانما ليست تنظر فى مفردات هذه الامور من حيث هى على احد نحوى الوجود الذى فى الاعيان والذى فى الاذهان
ولا ايضا فى مهيات الاشياء من حيث هى مهيات بل من حيث هى محمولات وموضوعات وكليات وجزئيات وغير ذلك مما يعرض
لهذه المعانى من جهة ما قلناه فيما سلف انتهى ثم لا يخفى على اولى النهى ان هذه الامور صريحة فى ان المعقولات الاولى لهذه المعقولات
الثانية ليست نفس ذوات تلك الاشياء مطلقا من حيث هى اشياء اصلا على ما حسبه الشارح المحقق للاشارات كما سيأتى
تلك الاشياء من حيث هى محمولات وموضوعات على ما اشار اليه الشيخ ههنا حيث قال الى المعانى المعقولة الاولى الخ
حيث صرح بالمعانى اولا ثم وصفها بالمعقولية ثانيا بعد ما بالغ فى ان موضوعه ثوانى المعقولات من حيث استنادها الى الاولى
وانا تصدينا لنقل ما نقلنا ههنا دون ما اكتفينا بما ذكرنا سابقا فى بيان هذا المدعى لوضوح توضيحات كثيرة بل تصريحات غير مبهمة
بان موضوعه مهيات الاشياء لا ما هى ماهيات بل ما هى محمولات وموضوعات حيث قال ولا فى مهية الاشياء من حيث هى ماهيات

بل من حيث هى محمولات وموضوعات كليات وجزئيات فيكون هذه الامور جهات موضوعه لا نفس موضوعه وذلك كما ان موضوع
العلم الطبيعى هو الجسم الطبيعى لا مطلقا بل من حيث انه مستعد للحركة والسكون او مشتمل على المادة او الصورة فان قلت ان ما سلكه الشارح
المحقق للاشارات فى منطقها من ان المعقولات الاولى هى حقائق الموجودات وهو على ما اداه ما وقع من الشيخ فى كتابه التعليقات
من ان الشئ معقولات اولى كالجسم والحيوان وما اشبههما ومن الظاهر ان المراد بهذه الاشياء حقائقها قلت لعل مراده من ذلك ما
وقع منه فى منطق هذا الكتاب من التقييد لا الاطلاق بقرينة ما ذكره فى كتابه التعليقات مقدما على ما نقلت عنه بقوله ان موضوع
المنطق هو المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى من حيث يتوصل بها من معلوم الى مجهول وذلك حيث قال المعقولات
الاولى ولم يقل نفس ذوات تلك الاشياء ثم قال وبيان ذلك ان الشئ الخ وبالجملة انه لما صرح بان موضوعاتها هى المعقولات الاولى
ولم ينص على كون المراد من الجسم والحيوان وما اشبههما اعتبارها فى حد انفسها فتعين من ذلك اعتبار الوجود الذهنى فيها ومن البين
الظاهر ان سلوك مسلك التمثيل بكونها كالجسم والحيوان لا ينافيها وبعد التنبيه والتى قد لاح من تضاعيف البيان ان المراد بهذه الامور
لا اعتبارها فى حد انفسها وجوامعها فى حد ذواتها بل هى ما هى موجودات فى الذهن على سبيل الجزئية والدخول لا الشرط والخروج
وذلك على خلاف ما اعتقده الشارح المحقق للاشارات ثم بقى الكلام فى كونها موصلة الى المجهولات وكيفية التوصل منها اليها وهل
يجوز اكتساب التصديق من التصور ام لا يجوز ذلك والحق هو الاخير كما يظهر من اول ما نقلناه من منطق هذا الكتاب وتقريره بضرب من
الاجمال بقال ان المراد من الوجود فى قوله من وجوده وعدمه هو وجوده التصديقى فلو فرض ان المعنى المفرد يوقع التصديق لجاز
ان لا يكون حكم وجوده التصديقى كعدمه بالنظر الى ذلك التصديق بل يلزم ان يكون حكم وجوده جاريا فى ذلك الاكتساب دون عدمه فاذا كان
لوجوده التصديقى مدخل فى ذلك فلم يكن مفردا بل قضية والكلام فيه ولو لم يكن هنالك لوجوده التصديقى مدخل فى ذلك
لم يكن علة لاكتساب التصديق لاستواء طرفى وجوده التصديق وعدمه كما على ما قال فليس للمعنى مدخل فى اقناع التصديق ومن ههنا
لاح حال ما قال بعض الاجلة الاعلام المحقق الدوانى فى الموجه نقضا وحلا بهذه العبارة انه استدل الرئيس فى الشفاء على ان
التصور لا يفيد التصديق بانه اذا كان هذا الفرد المتصور سواء كان موجودا او لا مفيدا للتصديق فهو ليس موجودا لان ما لا يختلف
حال الشئ بوجوده وعدمه فهو ليس علة ولما كان لوجوده مدخل فى الافادة فلا يكون مفردا بل قضية ثم اورد عليه الايراد حيث قال
واقول فيه بحث اما اولا فلانه منقوض بافادة التصور فان المقدمات جارية فيها واما ثانيا فلانا نقول هذا المفرد لوجوده الذهنى
دخل فى تصديق من غير ان يصدق بوجوده فلا يكون وجوده فى الذهن امرا معلوما بالفعل منضما اليه حتى يصير قضية كان
المفرد الموقع للتصور بحسب وجوده فى الذهن يفيد التصور وليس وجوده فى الذهن امرا معلوما منضما اليه حتى يصير فلا يلزم
ترك الموقع للتصور ولا ان يكون شئ علة لشئ فى حالتى وجوده وعدمه فظهر ان ما ذكره مغالطة ومثل ذلك غريب عن مثله
هذا كلامه ولا يخفى على اولى النهى حاله ضرورة ان ما ذكره من انه مغالطة وهو غريب من مثله بل ان ما ذكره الشيخ وهو قريب غير
بعيد كما لا يخفى على من الفى السمع وهو شهيد وبظهور ذلك بعد تمهيد ان الوجود قسمان احدهما وجود الشئ فى نفسه من حيث
تصوره ويعبر عنه بالوجود التصورى وثانيهما وجوده بحسب تعلق التصديق به ويعبر عنه بالوجود التصديقى والمراد من الثابت
والمنفى فيما وقع من الشيخ بقوله هذا المفرد المتصور سواء كان موجودا او لا هو وجوده التصديقى لا مطلقا ضرورة ان ذلك المفرد
على تقدير ان يكون كاسبا للتصديق ان يكون لوجوده التصديقى مدخل فى ذلك فلا يصح حينئذ ان يقال لا يختلف حال
الشئ بوجوده وعدمه لا يكون ذلك الامر علة له لان علة وجود الشئ الحلول وجود علته فاذا كان الحلول هو حصول العلم التصديقى

بثبوت شيء لشيء يلزم ان يكون ما يفيده ايضا كذلك والا لما حصل ذلك منه وهو على خلاف ما عليه امر التصور لانه يكفي فيه التصور ضرورة
ان المقصود منه حصول ذات الشيء في الذهن وارتسام نفس جوهره فيه واما وجوده فليس هو المطلوب ح ومن ههنا وقع من الشيخ ان
ما يشرح من تام ذاتياته جوهر الشيء يفيد تصور ذلك الشيء ويعبر عنه بمطلب ما الشارحة للاسم ثم يتطلب هي بعينها المطلب
ما الحقيقية من دون افادة زيادة امر في التصور وان كان هذا المطلب متاخرا عن مطلب الهية البسيطة الطالبة لوجود ذلك الشيء
ولكن مع ذلك ليس له مدخل في زيادة تصوره وافادة امر زائد على جوهر حقيقته في نفسه بل انما يكون هذا بعد الوجود والاول
قبله وهو خارج عن تصوره في ذاته والجملة ان المقصود اذا كان نفس جوهر الشيء بحسب التصور يحصل اكتسابه بمبادئ التصورية التي
يعبر عنها بمطلب الشارحة لاسمه سواء كان ذلك الشيء المطلوب تصوره موجودا او لم يكن فكما ان ليس لوجوده مدخل في تصوره في
نفسه كذلك ليس له مدخل في تصور مباديه ومن المحال عدم اختلاف حال الشيء بالقياس الى علته بحسب حالتي وجوده وعدمه اذا
كان ذلك الشيء من حيث وجوده يتوقف عليها واما اذا لم يكن الامر كذلك كما نحن بصدده فلا ثم انه اذا اعتبر وجوده الارتسامي من دون
ارجاعه الى التصديق نفسه يكون مبادئ التصورية ايضا كذلك وذلك لانها ما لم يكن موضوعة في النفس موجودة فيها لم يفد وجودها بتوسط
كذلك ومن ههنا لا يختلف حاله بالقياس اليها من جهة وجودها وعدمها ومع ذلك لا يلزم منه الا وجودها بالاعتبار الاول الذي
هو وجوده التصوري لا الاعتبار الثاني الذي هو وجوده التصديقي ومن البين ظاهر ان المطلوب تصور ذاته وجوهر مهيته
مع قطع النظر عن وجوده فيه وبعبارة اخرى ان العلة علتان علة الماهية وعلة الوجود وما يفيد تصور الشيء في نفسه فهو من قبيل
الاول دون الثاني فلذا اختلف حاله نظرا اليه في حالتي وجوده وعدمه والذي يدل على ذلك ما سيأتي من الشيخ في هذا الفن
الذي نحن بصدد شرحه لقوله واعلم ان الشيء يكون معلولا في شيء ويكون معلولا في وجوده فالمعلول في شيء مثل الانيتية فانها
في حد كونها انيتية معلولة الوجود والمعلول في وجود ظاهر ونظائره كثيرة فقد اتضح ان عدم اختلاف حاله بالقياس الى تصور
مباديه بحسب حالتي وجودها وعدمها لا يقدح فيه وهو بخلاف ما عليه امر المطلوب تصديقه لان المعتبر فيه وجوده تصديقا
لا مطلقا فلو اعتبر فيه الوجود لكان هو الوجود نفسه في الذهن بالاعتبار الاول لا الثاني ضرورة اذ ليس لوجودها التصديقي
مدخل فيه ولا يلزم من ذلك اختلاف حاله بالقياس الى وجودها وعدمها لما تقرر انه لو اعتبر فيه وجوده في نفسه لاعتبر
ذلك ايضا في مباديه ولو لم يعتبر فيه لم يصير فيها فعلى الاول يختلف حاله باختلافه لذلك الاعتبار وعلى الثاني لا يختلف لعدم ذلك
الاعتبار ومن ههنا اندفع ما اورد على الدليل من النقض لان المراد من الوجود المعتبر في الدليل هو الوجود التصديقي لا مطلقا ومن الظاهر
البين انه لا يلزم من عدم اختلاف حال تصور الانسان بالوجود التصديقي للحيوان الناطق وعدمه ان لا يكونا من مباديه حيث ان
ليس المعتبر فيه هذا الوجود ليظهر من عدم اختلافه نظرا الى وجود الحيوان والناطق ان لا يكونا من مباديه التصورية نعم لو اختلف
حاله بكونهما في الذهن وبعدم كونهما فيه يلزم ان لا يكونا من مباديه التصورية وليس كذلك ضرورة انهما اذا لم يكونا فيه لم يفيدا تصوره
فاذا كانا فيه يفيدان تصوره فيختلف حاله بوجودهما وعدمهما وليس المراد من وجودهما وعدمهما في الذهن الا تصورهما وعدم
تصورهما ضرورة ان تصور الشيء ليس الا نفس وجوده الذهني ولو نظرت فيه بعين الانصاف لحكمت بان ليس لتصورها الذهني
ووجودها العقلي الا امر آخر مدخل في ذلك بل انما المفيد لتصور الشيء هو نفس مباديه وان اتفق ان كان ذلك في الذهن فيرجع
حاصله الى كون الذهن ظرف العلة والمعلول لا شرطها فيكونان بحيث اذا قطع النظر عن كونهما فيه يفيد تصور احدهما تصور
الآخر فليتدبر ومن ههنا اندفع النقض الذي اشار اليه اولا وانتفى الايراد الذي ذكره ثانيا بقوله واما ثانيا اما الاول

فظاهر

فظاهر واما الثاني فلانه لا يصح ان يكون هذا المفيد بهذا النحو من الوجود الذهني يفيد التصديق بل انما يصح لو رجع ذلك الى وجوده
التصديقي لا مطلقا ومن البين ان ليس لخصوص وجوده الذهني الارتسامي مدخل فيه فكانه لا يختلف حاله بالقياس الى حالتي وجودها
وعدمها كما ذكرنا فاذا تقرر هذا فنقول في تقرير ذلك الدليل ان التصور لا يفيد التصديق لانه لا يخلو اما ان يكون لوجوده التصديقي
فيه مدخل ام لا وعلى التقديرين لا يكون هو بما هو موصوف الا على الاخير ظاهر لانه لا يختلف منه حال التصديق نظرا الى
وجوده التصوري وعدم ضرورة انه ليس لاعتبار وجوده كذلك مدخل فيه فلا يكون علة وعلى الاول يكون تصديقيا لا التصور فعلى
اسقام هذا الاستدلال وانى لست من لم يؤمن بما بين دفتر الشفا بل ذلك لاقوام اخرى سيما هذا الفاضل المدقق لانه تم تمسك
كتب هذا الرام ولم يصدق لما يتضمنه هذا المقام حيث ظن ان المراد من الوجود الواقع في الدليل هو مطلق الوجود فلهذا اورد
الاستدراك عليه اولا بالنقض وثانيا بالحل بل الحق ان ليس لمطلق الوجود في المبادي التصورية مدخل في اكتساب الامور التصورية
سواء كان في الذهن او في العين وان كان ذلك مقارنا لها فظهر ان علته من الوجود الواقع في الدليل هو مطلق الوجود وليس
ذلك الا بعض الظن وان سلمناه وقلنا ان المراد منه مطلق الوجود الشامل للوجود التصديقي والتصوري فلا يجري ما ذكره من
النقض تارة والحل اخرى ضرورة ان الوجود الارتسامي التصوري ما ليس له مدخل في اكتساب التصورات من المبادي التصورية و
ان كان مقارنا لها فلو اخطأ تلك المبادي التصورية في ادائها وقطعنا النظر عن ارتسامها في الذهن لافادت تلك التصورات
فلذا قال الشيخ ان العلة قسمان احدهما علة الماهية وثانيهما علة الوجود وقد يعبر عن الاول بالعلة الماهية ومن الثاني بالعلة
الصدورية على ما مر انفا وايضا انه قد حقق في فن البرهان من هذا الكتاب في بحث تقسيم مطلب هل على قسمين بسيط ومركب
قال واما مطلب ما الذي يجب الاسم متقدم على جميع المطالب على ما سنفصله ان شاء الله تعالى ثم انه اذهب الشيخ الى ما ذهب
اليه المعلم الاول من ان الجاعل هو الوجود وان المبادي التصورية هو الماهية فلا يكون لوجودها ولا لعدمها مدخل فيها
واما ما عليه امر موقع التصديق فيشبه ان يكون لوجوده مدخل فيه ولما كانت العلة وما يترتب عليها من المعلول متشابهان
في التأثير والتأثر بحسب الذات والوجود فاذا كان المطلوب التصديقي هو الوجود الارتباطي والكون الرابطي يلزم ان
يكون مفيده ايضا كذلك فالآن حصحص الحق من محضه واسفر الصدق من حقه حيث ظهر الفرق بين موقع التصور وبين
موقع التصديق بان ليس لوجود الاول ولا لعدمه مدخل فيه مطلقا وهو بخلاف الثاني فلا يصح ان يكون ما يفيده ليس لوجوده
ولا لعدمه مدخل فيه ثم اني بعون الله وحسن توفيقه مررت هذا المرام واطلقت عنان القلم اجاء عميق الكلام محققا ما تخلل
سوء الفهم عن عقيقه مبينا ما تطرق الشبهة في طريقه نسألك اللهم التجريد من ظلمات اوهام التصورات والتفريد
عن وساوس الظنون والخيالات وترجو من عنايتك البالغة ان تطوقنا بعين العناية وتسهل علينا سبل الهداية
ثم اني افيد على نظر سديد ما في شرح ما وقع من الشيخ ههنا ودفع ما اورد عليه بعض الاجلاء على التحقيق الا وفي بحث
ما اشرقت لك شمس الاشراق من الافق المبين ويجلي بها الصبح الصادق من شرق اليقين فاذا اشتبهت الامر فاتلو
عليك منه ذكرا هو ان ما افيد هو بهذه العبارة اقول لعل هذا البحث نشأ من نقصان الامعان والفحص والاقتصار
على ما يبدو في بادي الرأي من جلي النظر والتحقيق حسب اقتضاء النظر الدقيق ان التصديق لما كان ذهنا تحقق النسبة
الايجابية والسلبية في حد نفسها وحقيقتها بحسب الواقع مع قطع النظر عن خصوص ارتسامها في الذهن كان علة التصديق
علة لتحقق متعلقه اعني النسبة المصدق بها في نفسه بحسب علم العقل قطعا فان كان علة التصديق مع ذلك علة لتحقق

متعلقه في نفسه بحسب الواقع ايضا كان البرهان لميا وان لم يكن علة لتحقق متعلقه في نفسه بحسب الواقع ايضا كان البرهان
لميا وان لم يكن علة لتحقق متعلقه في نفسه مع قطع النظر عن مخصوص الوجود الذهني بحسب الواقع بل كانت علة لتحقق متعلقه
في نفسه عند العقل فقط كان البرهان انيا فعلة التصديق يكون مطلقا علة لتحقق النسبة التي هي متعلق التصديق في
نفسها بحسب حكم العقل بخلاف علة التصور فانه لا يكون علة لتحقق متعلقه في نفسه مع قطع النظر عن الوجود العلمي عند
العقل بل انما يكون علة لخصوص ارتسام متعلقه الغير القابل لمطابقة الواقع واللامطابقة المقابلة لها مقابل العدم والملكة
في الذهن فقط وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول تقرير كلام الشيخ على وجهه ان المفرد المتصور من حيث متصور اي بحسب خصوص
وجوده الذهني التصوري سواء كان محققا في نفسه اولا الغير المحتمل للمطابقة وعدمها بحكم العقل بانه لا يفيد تصديقا
اي اذا كان تحقق نسبته بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الارتسام الذهني التصوري والا لزم كون الاختلاف حال
الشيء لوجوده وعدمه عند العقل علة لتحققه في نفسه بحسب حكمه وهو ظاهر البطلان وان افاد التصديق من حيث
كونه متحققا في الذهن اي من حيث تصديق تحققه في الذهن لا من حيث كونه متصورا فقط فالتصور لم يفد التصديق
بل ادعان تحقق ذلك المتصور افاد تصديقا آخر ولما التصور فلم يعتبر في متعلقه من حيث هو متصور تحقق في نفسه
اصلا لم يكن ما يفيد تصور متعلقه علة لتحققه اولا تحققه في نفسه اصلا لا بحسب نفس الامر ولا بحسب حكم
العقل فجاز ان يفيد متصورا آخر من حيث كونه متصورا بحسب خصوص وجوده التصوري من دون ان يفيد له تحقق
اولا تحقق في نفسه لان المعلول لما لم يكن الا الوجود التصوري لمفهوم فجاز ان يكون علة الوجود التصوري لمفهوم آخر و
لعبارة اخرى التصديق يقع بمعنى مفرد لان الذي يوقع التصديق يجوز ان يكون في نفسه صادقا في حكم العقل حتى يفيد مصدق
حكم آخر عنده كما ان الذي يوجب الوجود يجب ان يكون موجودا حتى يمكن ان يفيد وجود شيء آخر والحكم على الشيء بانه صادق
هو الحكم عليه بانه موجود وذلك يضيف اليه معنى آخر هو الوجود فلا يكون مفردا والا لتصورا بل مصدقا به بخلاف التصور فانه
لا يتصور فيه الصدق والكذب حتى يجوز ان يكون ما يفيد عند العقل صادقا في نفسه عنده فانحل ايراد المنفي والحق ظهور
ان الغلط انما نشأ من عدم تحصيل مرام الشيخ مع وضوح عبارته في المقصود وكانه حمل كلام الشيخ على ان المعنى المفرد المتصور من
حيث هو هو اي مع قطع النظر عن وجوده التصوري لو افاد التصديق لزم كون شيء علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه وتوهمها
منه ان ظاهر قول الشيخ فانه ان كان التصديق يقع سواء فرض المعنى موجودا او معدوما فليس المعنى يدخل في ايقاع التصديق
بوجه ناظرا الى ذلك فاعترض عليه بان هذا المفرد بوجوده الذهني ما يفيد التصديق الخ ثم قال وانت تعلم ان هذا السياق
لا يليق باحاد الحصليين من اهل التدقيق فانك بالحكماء الكبار اولى الاذهان والابصار لا سيما من هو تلك بعد الفكرة
وتيسر خطرة الحكماء وحل ان علة التصديق لا يكون علة لتحقق متعلقه في نفسه بوجه من الوجوه فيرد ما اورده عليه ولعمري
ان مثل ذلك في غاية الغرابة من مثله وقد سبقناك وصيق المرام من كاس الكلام واطلاق عبارة الشيخ عليه كالشمس في سمت راس
المقام وبا قرنا ظهر فساد قول هذا المحقق المورد واعلم انه ليس غرض الشيخ ههنا افادة الدليل من امتناع اكتساب التصديق
من التصور فان المفرد اخص من التصور بل غرضه اثبات انه لا بد في كاسب التصديق من التاليف كما وفي كاسب التصور في اكثر
المواد ويرد عليه ما ذكرنا من حق الظهور كيف والشيخ صرح بانه لا بد من اضافة الوجود او العدم الى كاسب التصديق ليصير قضية مشتملة
على الحكم بالوجود والعدم بالفعل فيمكن التاديه اليه فالمفرد الممتنع وقوعه كاسبا للتصديق المفهوم المتصور المجرد عن اقتران

التصديق

التصديق كما لا يخفى وجه اخر في امتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس ان المعنى الواحد اي الطبيعة الوحدانية لا يستند الى
معنيين اي طبيعتين متغايرتين لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التبادل بان يكون تحقق المعلول بهما وبالجملة لا فرق في هذا الحكم
بين ان يكون المعلول واحدا شخصيا او طبيعة نوعية او جنسية او غيرها من الطبائع الكلية وذلك لان المعلول لا يستند
الا الى ما يتوقف عليه بخصوصه بالضرورة او لو امكن كون احد الامرين او الامور كافيا في تحققه كان العلة بالحقيقة هو القدر
المشترك لا كل واحد بعينه فلا يتوقف العلة فتقول لو كان لخصوصية احدى تلك الطبيعتين بخصوصها مدخل في تحقق
الطبيعة المعلولة فلم يتحقق هي بالاخرى منها بوجه من الوجوه اصلا وان لم يكن لخصوص احدهما مدخل في تحققها بل هي
تحقق بكل منهما فلا يكون شيء منهما كافيا في تحقق المعلول بخلاف العلة الفاعلية للمعلول الشخصي فانه لا يجوز ذلك فيها
بل يجب ان يكون واحد شخصي شخصية علة فاعلية له وذلك لان العقل يحكم من ان يكون مرتبة تحصل الشيء اقوى واشد
من مرتبة تحصل مفيد وجوده ولا ينقض من ذلك بالنسبة الى الشروط لحكم بان الفاعل الواحد الشخصي يجب ان يكون واحدا
شخصيا هو بخصوصه مفيدا لوجوده فلا يجوز ان يكون امران كل منهما بحيث لو وجد ابتداء كان مفيدا لوجود امر شخصي ازليا
ان يكون العلة الفاعلية لجزء حقيقي امر كليا هو القدر المشترك بين ذلك الامرين بخلاف الشرط فانه يجوز ذلك فيه
واللازم لا فساد فيه هناك واما الطبيعة الواحدة النوعية او الجنسية فكما يجوز ان يكون القدر المشترك بين عدة امور
شرطا لها فيكون تحقق كل منها متمما لتحقق الشرط بالخصوص علة بل كان هناك قدر مشترك هو العلة وهو معنى
وحدانية قطعا فالطبيعة الواحدة النوعية مثلا لا يستند الا الى طبيعة واحدة سواء كانت نوعية او جنسية او متعالية بحيث
يندرج تحت جنس او نوع هذا ما قادنا البرهان اليه والشيخ الرئيس ابو علي صرح بان الواحد بالنوع لا يستند الى علل مختلفة النوع
فيظهر امتناع اكتساب التصور من التصديق او العكس بادنى تامل وبالجملة ان طريقة الشيخ هي ان التصور لما كان مكتسبا من التصور
امتنع اكتسابه من التصديق ايضا والا كان الواحد بالنوع مستندا الى علل مختلفة بالنوع وانما على احتقاء فلانه يلزم ان يكون ما
يكتسب منه التصور بالحقيقة هو مجرد القدر المشترك بين نوعي التصور والتصديق وهو مع فساده يستلزم استناد النوع في
وجوده الى مجرد طبيعة الجنس هف وايضا لا بد ان يكون من العلة والمعلول مناسبة وخصوصية لا يكون لها تلك الخصوصية
مع غيرها بالضرورة والا لكان صدوره دون غيره عنها ترجيحا بلا مرجح فيظهر المطلوب تنبيه على ان التصديق هو ادراك النسبة
لوقوع النسبة بحسب نفس الامر فما يترتب عليه يكون ادعان ووقوع النسبة لك لا نفس المفهوم الذي لا يتصور فيه المطابقة والله
مطابقة قال لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير جسمانية اقول ذكر غياث الحكماء ومنصورهم بهذه العبارة اورد عليه
ان هذه تلك المعقولات هي النفس المجردة والمادة لا تشملها فكيف يصح قوله بمادة غير جسمانية وان شمل غير الجسمانية لم يصح قوله
لا يتعلق بمادة اصلا فهذا شهرا استصعبوها وسمعت ان بعض المعاصرين كان يجيب ان المادة لفظ مشترك بين الجسمانية والموضوع
مطلقا فالشيخ اراد في احد الاطلاقين الاول وفي الاخر الثاني لم ان اقول فساد هذا مما لا يخفى على اولي النهى بوجوه شتى فالاولى
ان يقال الاشبه انه اراد بالمادة معنى واحدا وهو ما يكون به الشيء بالقوة وهذا مما يدخل فيه الجسمانيات والمفارقات وفي
العبارة اشارة بل دلالة على هذا الوجه حيث اشعر بالتقسيم وهذا المعنى متعارف مشهور ظاهر من تقسيم العلة وحكمهم بسبق المادة
على كل حادث ومن الحوادث اعراض ومعقولات انتهى ولا يخفى ان الظاهر ما اختاره من ان المراد من المادة ههنا هو ما به القوة
بمعنى المحل الذي يقوم به الامكان الاستعدادي لتلك المعقولات ومن البين الظاهر انها كما تكون قائمة بالنفوس المجردة

يكون قايمة بالعقول المقدسة التي لا قوة فيها بهذا المعنى وان كان في النفوس المجردة التي يعبر عنها بالمفارقات وفي المادات عبر
عنها بالجسمانيات ومن ههنا وقع التردد في عبارة الشيخ حيث قال لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير جسمانية وذلك
على ان يكون الاول اشارة الى العقول والثاني الى النفوس وذلك حيث انه لا يوجد الامكان الاستعدادي في الاول ويوجد
في الثاني ومن البين انه مادة غير جسمانية وان بقي الكلام فيما وقع عنه بقوله وحكمهم سبق المادة على كل حادث ومن الحوادث
امراض معقولات لان المراد الحكماء من المادة في هذا الحكم هو المادة بالمعنى المتبادر اليها اعني الهيولى لا مطلقا كما سياتي ثم
ان اورده المنصور على الاعداء من الايراد على الحجب الحاصر الذي هو بعض الاجلاء حيث قال اقول هذا هذا ما لا يخفى على
اولي النهى بوجوه يمكن تقريرها بوجوه احدها انه لو ان لا يكون لسعي التردد حاصل بل يرجع كلامها الى امر واحد وهو ان على تلك
المعقولات وان كان نفوسا مجردة غير جسمانية لكن يصح نفي كونها مادة اصلا بمعناها المتبادر اليها واثبات كونها مادة بمعنى الموضوع
فيكون النفي والاثبات واردين على امر واحد باعتبارين وهو خارج عن سياق التردد في مثل هذه العبارة بل الظاهر من هذه
العبارة ولمثالها كون كل منهما في امر عليحدة وثانيها ان العنصر والموضوع مشتركان بين المادي والمجرد لان الماده مشتركة بين
الموضوع والجسمانية وذلك كما يظهر مما ذكره الشيخ في تقسيم العلل حيث قال ان ما يكون وجوده منه بان لا يكون هو فيه الا بالعرض
وهو فاعله او يكون وجوده منه بان يكون فيه هو اي عنصره او موضوعه ولعل امر الموضوع او العنصر قد اشتبه عليه بالمادة
فحكم باشتراكها بينه وبين الجسماني كاشتراكها بينهما ذهولا عن امور احدها اشتراكها بين المجرد والماده لا اشتراكها بين
المجرد والمادي وثانيها اشتراك كل منهما بينهما بحسب المعنى كما يظهر من قوله بان يكون فيه لا لفظا فقوله ان الماده لفظ مشترك
بين الجسماني والموضوع اشتباه على اشتباه ثم ان الموضوع يقال بالاشتراك بين معان احدها المحل المقوم بنفسه وثانيها المحل
للصورة بالفعل وثالثها ما يقابل المحمول والاظهر من ذلك اشتراكه لفظا بين الماده والمجرد لجواز كونه بالمعنى الاول من تلك المعاني
الثلثة المشتركة فيها لفظا مشتركا معنى بين المادة والمجرد كاشتراك لفظ عين باحد معانيها في افراده فلا يكون مشتركا اشتراكا
لفظيا بهذا الاعتبار وايضا من الجايز ان يكون الكون فيه مشتركا بحسب المعنى بين الاحتمالين الاولين ومن البين جواز وجوده بهذا
المعنى في المادة والمجرد فتامل وثالثها جعل قسم الشيء مقام منقسمه اعني جعل الماده مقام الموضوع فلهذا ترى الحكيم الكامل المعلم
الثاني ابا نصر الفارابي في اوايل كتابه سياسة المدينة حيث شرع اولا في بيان مراتب مبادي الكل وكيفية صدورها بعضها عن
بعض ثم قال والصورة والماده الاولى انقص هذه المبادي وجودا وذلك ان كل واحد منهما مفتقر في وجوده وقوامه الى الاخر فان
الصورة لا يمكن ان يكون لها قوام الا في الماده والماده هي بجوهرها وطبيعتها موجودة لاجل الصورة وانيتها هي ان تحمل الصورة فتى لم
تكن الصورة موجودة لم تكن الماده موجودة اذا كانت هذه الماده على الحقيقة لا صورة لها في ذاتها اصلا ولذلك يكون وجودها
ملتبسا بالصورة وجودا باطلا ولا يمكن ان يوجد في الامور الطبيعية شيء باطل اصلا ولذلك متى لم تكن الماده موجودة لم يكن الصورة
موجودة من جهة ان الصورة تحتاج في قوامها الى موضوع ثم لكل واحد منهما نقص يخصه وكمال يخصه ليس هو للاخر من ذلك
ان الصورة يكون بها الكل موجودا بالجسم وهو موجود بالفعل فالماده يكون بها انقص وجودا في الجسم وهو موجود بالقوة والصورة
توجد لا لان يوجد بها الماده ولا لانها فطرت لاجل الماء والماء موجودة لاجل الصورة اعني ليكون قوام الصورة بها فهذا
تفضل الصورة الماده والماده تفضل الصورة بانها لا تحتاج في وجودها الى ان يكون في موضوع والصورة تحتاج الى ذلك والماده
لا تستدليها ولا علم مقابلها والصورة لها عدم اوضده والماده عدم اوضد فليس يمكن ان يكون دايم الوجود والصورة تشبه الاعراض اذا كان

قوام

قوام الصورة في موضوع وقوام الاعراض ايضا في موضوع ويفارق الصورة الاعراض بان موضوعات الاعراض تجعل لاجل وجود الاعراض ولا
تجعل الاعراض ولما موضوعات الصور وهي المواد فانها جعلت لتحمل الصور والماده موضوعة للصورة متضادة فهي قابلة للصورة هذا
كلامه بعباراته وهو دليل على المدعى مع الاشارة الى التلازم بين الصورة والماده من جهة افتقار الماده في الوجود الى الصورة لكون وجودها
بالقوة واما افتقار الصورة الى الماده فمن حيث حلولها فيها لا مطلقا فيصح ان يفتقر الماده الى جهتها واما العرض فيفتقر الى الموضوع
مهية ووجودا فلا يصح ان يتقوم الموضوع به فقد اندفع ان فيما ذكره العجب وجوها من المناقشة والناصر وذلك بخلاف ما سلكه
العلماء والحكماء في توجيه ما وقع من الشيخ ههنا الا في قوله وحكمهم سبق المادة وذلك لان المادة الواقعة عنه محمولة على معناها المتبادر
اليها لا مطلقا حيث ان النفوس وان كانت مجردة بالذات عن الماده لكنها متاخرة عنها بوسايط عديدة لتاخر وجودها عن الاجسام
الهيولانية وهي متاخرة من الهيولى الاولى بدرجات شتى فاختلف بالصور القايمة بتلك الجواهر المقدسة واما امر الامراض فظاهر
ايضا ضرورة انها تتوقف على الموضوعات لقيامها بها ومن الظاهر انها متاخرة من الماده والصورة فقد ظهر ان الحوادث مطلقا مسبوقة
غير الماده سواء كانت امورا جسمانية او صورا روحانية فان تلك المعقولات تشمل الصور المفارقة القايمة بالجواهر المقدسة و
المفارقات الصرفة التي لا تحوم حول حصار قدسها الماده مطلقا لا ذاتا ولا فعلا فكيف يستقيم ذلك الحكم على اطلاقه قلت ان كلامه
لما كان في المعقولات الحادثة لا مطلقا فلا تشمل تلك الصور على اصول الحكماء القايلين بالقدم والا فلا يصح ذلك الحكم مطلقا و
بالجملة ان العقول لما لم يكن موجودة باستعداد الماده يكون هي ومفارقاتها القايمة بها بالفعل فلو كانت ازلية لكانت مفارقاتها ايضا كذلك
فلا تكون حادثة حتى يحتاج الى ما قاله غياث الحكماء والمنصور على الاعداء واما تاثيرات تلك العقول المفارقة عن الماده في الحوادث الكونية
وان لم يكن ماديه بالقياس اليها لكنها مسبوقة الوجود نظرا الى الماده القابلة فيكون ذات جهتين بل وجهين وجه الى الفاعل وفي
الى القابل وبالاعتبار الثاني تكون مسبوقة بالماده دون الاعتبار الاول فصح الحكم بانها غير مسبوقة بالماده على ان يكون من مراتب
الجاعل وشرايط تاثيره وذلك بخلاف تاثير النفوس فلكية كانت او عنصرية فانه يحتاج اليها ضرورة ان فعلها يحتاج الى الالات
البدنية والاجرام الهيولانية سماوية كانت او غيرها فيكون الماده من مراتب الفاعل لا القابل فصح ان يقال ان الحوادث مطلقا جواهر
كانت او اعراضا متاخرة من الماده بمعناها المتبادر اليها والمقرر واستفرطهر سوا سيذكره الشيخ في تعريف الجوهر واقسامه
لقوله او يكون متبرئا من المواد من كل جهة ويسمى عقلا الخ من دون ما استصعبه فخر الحكماء والمحققين بقوله ان اريد عدم الاحتياج
بالذات ومطلق الفعل فيتقص بالعقل الفعال لان تاثيره في الحوادث اليومية مسبوق بماده وان اريد عدم الاحتياج في الذات وفي
الفعل في الجملة لم يمكن ان يكون بعض النفوس عقلا لعدم الاحتياج في بعض الافعال الى الماده كما في خوارق العادة الصادرة عن النفوس
المقدسة انتهى كلامه وانت خبير بما له ضرورة ان تاثير الانسان اعني الجوهر المملوكي في غيره متوقف على ما لبدن البدن العنصري الهيولاني
توقف الفعل على الالة لا القابل فيجوز ان يختار اول شقيه من التردد من دون الانتقاض بالعقل الفعال على ما قال ضرورة انه لا يتوقف
تاثيره في عالم العناصر الى الماده ذلك التوقف وانما توقفه على الماده فانما يرجع ذلك افتقار القابل اليها ولذلك يصح ان تتعاقب الحوادث
الكونية بالاستعدادات المادية والحركات الدورية الفلكية ومع ذلك لا يلزم ان يكون هذا التعاقب والتجدد والتصرم ونظر الى الفاعل
الحق وذلك حيث انه ليس شيء من هذه الامور من مراتب تاثير الفاعل وتدبير الجاعل والا لكان ذات تعاقب وتجدد وتصرم وانفصام والجاعل
لا الامكان والقبول انما هو من جهة القابل والماده لا من مراتب تاثير الفاعل الجاعل قال الشيخ في عيص الصادر من هذا الكتاب بهذه العبارة
فيجب ان تعلم ان العناية هي كونه الاول بما له ذاته باعلى الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان داعيا على التحقيق الكلام

فيفعل نظام الخير على الوجه الابلغ من الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الابلغ الذي يعقله فيضانا على ارادة
الى النظام بحسب الامكان هذا كلامه وهو صريح في ان الامكان من مراتب القابلية لا الفاعلية قال بهمنيار في التحصيل ان من البين ان ليس
للهيات الممكنة في ذواتها وفي كونها ممكنة سبب ولا في ماهيتها الى علة لوجودها سبب ولا تكون المتضادين متمانعين في الوجود علة
ولا تكون كل كائن فاسد علة ولا الفساد لكن من الوجود الواجب لذاته ونقصانه عن رتبته علة ولا تكون النار محرقة علة في
تكون المحترق في قبوله الاحراق وعلة اذ كل ذلك من مقومات الماهيات وطبايع الامور او من لوازمها ثم قال ان النقصان قد يكون
من المعدات الموجبة لنقصان الاستعدادات العارضة للوادي كما لها شدتها لكن بحسب انتهاء فيها الى حركة واحدة دورية يكون
المتغير والتبدل ثابتا لها لا يلزم الدور او التسلسل وهي قوة ان يكون للوادي استعدادات متعاقبة يكون كل واحد منها علة
ثانية لما هو معها من المعدات وعلة معدة لما يوجد بعدها خذ على الاثنا باواجب الوجود وشكرك على نعائك يا منبع
الخير والجود لذات يا منزل البركات ويا غاية الحركات ومنتهى الرغبات ونهاية الطلبات يا نور النور يا مدبر الامور نا نصر بنا
بنورك ووفقنا لتحصيل مرضاتك بنور حضورك والهمنا برشدك وطهرنا من رجس الهيولى وضيق الطبيعة الى شاهدة
انوارك واضوائك قال المص ومن الجسم ما هو جوهر اقول انه لما يقل ما هو موجود كما قال في نظايره نظرا الى ان جوهر الجسم
وذاته لما كان مركبا من الهيولى والصورة فاثبات وجودها امر من اثبات وجوده لكونها في قوام ذاته وجوهر حقيقته فالبحث
عن جوهريته يؤدي الى البحث عن وجود المركب منها وقد ثبت وجودها في علم غير هذا العلوم وكذلك وجود الجسم المركب منها
ولما كان ثبوته بثبوت جزئيه وهما ثابتان في غير هذا العلوم فثبوته ايضا في غيرها بل ثبوته نفس ثبوتها لكونها نفسه كما لا يخفى
وما وقع عنه بقوله وجوهر في قوله ثم البحث عن حال الجوهر ما هو موجود وجوهر فتنبه لشرح فائدة ذكرها وقع عنه بعد هذا قوله
اما الجوهر فمن ان وجوده ما هو جوهر غير متعلق بالمادة بالتقرير انه لما كان بحثا عنه بهذا الاعتبار ولا تعلق له بالمادة مطلقا ولا
باس بالامور الخمسة وان هذه العلوم لا يفيد اثباته فتعين من ذلك علم اخر يكون هذا من عوارضه الذاتية ولما لم يكن
للمقدار وجود لكونه من الامراض القائمة بالموضوع فلا يكونا خارجين عن الموضوع لان وجودها هو وجودها في
موضوع التي يذكر وجودها ولم يضف اليه بما هو مقدار او عدد بخلاف الجوهر بما هو جوهر فانه من الامور المفارقة من المادة
واما قوله اما البحث عن من هذه الجهة ليس في العلوم المذكورة فقد تعين علم اخر له موضوع يصلح ان يبحث عنه فيه تلويح قال
كيفية وجودها اقول اشار به الى ان وجودها في حد نفسها وجودها للموضوع وذلك لانها من الامراض فيكون المصلح بحث الوجود
يكون وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه وكذلك البحث عن تقدم بعض الوجودات على بعض وتاخره عن بعض كما اشار اليه
الشيخ في منطق هذا الكتاب حيث قال والذي يكون المعنى فيه واحدا ولكن يختلف بعد ذلك فهو مثل معنى الوجود فانه واحد
في اشياء كثيرة لكنه يختلف فيها فانه ليس موجودا فيها على صورة واحدة من كل وجه فانه موجود لبعضها قبل ولبعضها بعد
فان الوجود للجوهر قبل الوجود لسائر ما يتبعه وقوله وعن الامور الصورية التي ليست في مادة او هي في مادة ناظر الى فصل
على ما وقع عنه بقوله ولها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير جسمانية ان اخذت الفطانة بيدك
سهلت بك الى ذلك التفصيل والله يهدي من يشاء السبيل والحاصل ان المراد من المادة ما به الشيء بالقوة ومن البين انها لا يشمل
العقول المجردة فيكون صورها العلمية القائمة بها امورا ليست في مادة وذلك بخلاف النفوس لانها ما به قوة الصور العلمية قوة
استعدادية فيصح ان يكون مادة غير جسمانية لها كما يظهر من كلام غياث الحكماء على ما سيجيء انفا وهذا هو الظاهر عندي في توجيه

وقد يوجه هذا المقام بوجه اخر وهو ان المراد من تلك الصور هي الصور العلمية ولكن بقي هنا الصور المجردة اعني الات شيء في بدنا
لو اشرنا اليها وان كان الحق ما قلناه منها العقول المجردة التي لا صور حلول فعليتها القوة والاستعداد والتعبير عنها بالصور لكونها
فعليات محضة لا يعتبر بها القوة الاستعدادية وبما يخرج ما في بدنا القوة الى الفعل كما ان فعلية المادة التي هي القوة بالصورة فقط
ظهر ان وجه التعبير عنها بالصور لان احدها كونها فعليات وثانيها ما به خروج ما هو المرهون بالقوة الاستعدادية الى الفعل
هذا على تقدير كون اطلاق الصور عليها بالمجاز واما على تقدير كونها مشتركة باشتراك الاسم بينها وبين الصور الجسمانية فلا
حاجة الى الوجه والتوجيه بل الظاهر هو هذا فلذا قال المحقق الثاني ابو نصر الفارابي ان القوم يسمون الجواهر غير الجسمانية
صورا اي باشتراك الاسم ويجعلون الصور منها ما هو مفارقة للمادة غير محتاج اليها وينبوبه منها ومنها ما هو غير مفارقة للمادة
وهي الصور التي ذكرناها وهذا القسم قسم الاسم المشترك ومن ههنا اندفع ما يتوجه الى عبارة الشيخ من الايراد والتشكيك
في كونها قسمين واما ما وقع عنه بقوله الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة فيؤيد كون المراد من الصور هي الصور العلمية ومنها الاشارة
الى الطبايع الكلية لتجردها وعدم محسوسيتها بوجوداتها الاعتبارية وفيه ما فيه والقول بان الطبايع لما كانت افرادها على
قسمين احدها مجردات صرفة كالعقول وثانيها مادية كالاجرام والنفوس فيكون قوله ليست في مادة اصلا اشارة الى الاول كما ان قوله او
هي في مادة الى الاخير مردود كما يظهر بادنى تدبر للفهم الا ان يقال ان من الطبايع ما يكون ماديا كالجسم بحسب طبيعته ايضا لا اشارة على المادة المطلقة
فيصح تقسيم الامور الصورية الى ما لا يتعلق بمادة او يتعلق بها ولكن في تقييدها بغير الاجسام ما لا يخفى ومنها قوله وعن الامور الصورية
التي ليست في مادة اشارة الى العقول المقدسة والنفوس المجردة الفلكية والانسانية لعدم كونها في مادة وان كان الاخير يتعلق بالمادة
البدنية وقوله او هي في مادة غير مادة الاجسام اشارة الى الخلقيات القائمة بالنفوس الانسانية التي هي موادها ويمونها لها لكنها
غير مواد الاجسام فهو كما ترى حيث ان اطلاق الصور على الخلقيات ليس ما يظهر من مساق الشيء في اطلاقاته مساق عبارة وسياقها
كما لا يخفى امره على المصح لكنه صلى الله على الجواهر القدسية من ارباب الصور والمادة وسلم اللهم على الارواح المقدسة من سائل
عالم الطبيعة قال واما المقدار فلفظه اسم مشترك اقول يعني ذلك بحسب صناعة الحكمة واصطلاحها لا من حيث اللغة والعلم
معا على ما حققه نصير الحكماء في شرح الاشارات بعد ما ذكر كلام صاحبها بهذه العبارة قد علمت ان للجسم مقدارا عبر استعماله
بقوله ما المقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والسطح الخ فان قلت الظاهر
من هذا الكلام كون المقدار مشتركا باشتراك المعنى بين هذه الاقسام لا باشتراك الاسم حيث قال يتناول الجسم والسطح والخط
قلت اشتراكه المعنوي بين هذه الاقسام لا ينافي اشتراكه الاسمي بينها وبين البعد المفروض للجسم الطبيعي ولما كان زيادة من الجسم ههنا
هو التعليمي لا البعد المفروض للجسم الطبيعي فلا ينافي كونه معنى اخر للمقدار فلم يسلم اشتراكه معنى مطلقا بتوجيه اليه ايرادا قويا منه لانه
شرح كلام الشيخ بما لا يرتضيه كما دل عليه ما نص بعد شرحه والحق ان اطلاق المقدار عليها ليس على قرينة ولعدم بحسب اللغة والاصطلاح
لم يكون مشتركا معنى باعتبار الاول ولفظا بالاعتبار الاخير ومن الظاهر جواز توجيه كلام الشارح المحقق وذلك بان يقال ان مراده
من تناوله لهذه الثلثة تناوله لها بحسب الاسم حيث تشمل هذه العبارة شمول تناوله لغيرها ولعل ذلك لا البعد المفروض واما
امر اللغة فعلى نحو اخر والحاصل انه يجوز ان يكون مراده من تناوله لها بحسب الاسم نظرا الى تناوله للبعد المفروض وان كان مشتركا بين
هذه الثلثة اشتراكا بالمعنى ثم ان ههنا كلاما اخر يجب التنبيه عليه وهو ان المقدار بحسب الاصطلاح الصناعي يقال على معان منها الزمان
لما قال في تلخيصها هذا الكتاب مراد بهذه العبارة فقد ثبت وجود مقدار للمكان الخ واما المعنيان الاخران اللذان احدهما البعد المفروض

الجسم الطبيعي وبينها الكمية الاتصالية الشاملة لتلك الاقسام الثلثة فقد اشار الشيخ اليهما معا اما الى الاول فبما وقع عنه بقوله فمنه
ما يقال مقدار ويعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي واما الى الثاني فبما وقع عنه بقوله ويعني به كمية متصلة يقال على الخط والسطح و
الجسم المحدود والمراد من الجسم المحدود هو الجسم الطبيعي والمراد من كونه محدودا كونه متناهيا ثم بقي الكلام في ان المعتبر في الملاك
الكمية عليه ان يكون محدودا كما يلوح من هذه العبارة وهو بخلاف ما يظهر من الاشارات حيث قال فيها كونه ذا سطح او كونه متناهيا
لا يدل في تصوره جسما ولذلك يمكن تصوره واجسا غير متناه الى ان من لهم اتساع ما يتصورونه هذا على تقدير ان يكون
المراد من موضوع السطح هو الجسم التعليمي والا فلا منافاة بين ما ذكر ههنا وبين ما اشار اليه في الاشارات وعلى تقدير ان يكون ما
في الاشارات هو الجسم الطبيعي التعليمي يمكن دفع المنافاة بينهما بان توصيف الجسم بالمحدود على الخط الموجود ههنا بيان ما هو حاله
بمقتضى الدليل والبرهان لا انه تصحيح لملاك الكمية عليه واما ما في الاشارات فالظاهر منه ملاحظة حال الجسم التعليمي في حد نفسه وبوجه
فانه مع قطع النظر عما يقتضيه البرهان والدليل على انه يصح كون المحدود وصف الخط والسطح لا الجسم ومن ههنا اندفع المنافاة بين ما ذكره
ههنا وبين ما في الاشارات والذي يمكن ان يقال في سر عدم تعرض الشيخ للوجود الزماني كما تصدى لتعرض سائر الامور التي هي غير مع كونه
مقوما له هو كونه من عوارض الجسم الطبيعي التعليمي من حيث حركته وسكونه فيكون بحوثا عنه في الطبيعيات لا في الالهيات وذلك بخلاف
السطح والخط والجسم التعليمي وذلك كونها من عوارض الجسم الطبيعي لا من حيث الحركة والسكون ويؤيد ذلك المراد ما وقع من الشارح المحقق
للاشارات في شرح الخطاب الخامس في فصل الزمان من هذا الكتاب حيث قال واعلم ان الزمان ظاهر الانه خفي الهيته والشيخ قد نبه على
الهيته في هذا الفصل وسيشير اليه في الفصل الذي يليه الى مهيته ولذلك رسم اهل الفصلين بالشيء الاخروي بالاشارة ثم قال وهذه المباحث
تتعلق الطبيعيات وانما اوردها الاستاذ الالهيات وكونها غير مذكورة فان قلت من الجائز كون هذه من مسائل الالهي وذلك على ان يكون ماهية الزمان
وجوده في قوة ان بعض الموجودات هو الزمان قلت ان ماهية وجوده يخرجها عن كونها من المسائل واما ماهيته فتعلق بالجسم الطبيعي و
من عوارضه الذاتية من جهة الحركة والسكون الا ان يقال ان وجوده وان كان بديهيا لكن البحث عنه عن كيفية وجوده وعلى ان له
اي نوعين اعني الوجود مثل كونه بديهيا او نظريا يكون من مسائل هذا العلم اي العلم الالهي على ما اشار اليه الشيخ ههنا بقوله واما المقدار
فان فيه نظرا من جهة وجوده ونظرا من جهة عوارضه فاما النظر في ان وجوده اي اعني الوجود وهو من اي اقسام الوجود فليس هو بحثا اصلا
من معنى تعلق بالمادة واما ما قيل من ان في قوله هذا اشارة الى ان الزمان ليس معنى لا تعلق به او لعل هذا سر عدم تعرض الشيخ له واما اشارة الكمية
مع بعض المسائل الالهية فلا توجب كونه منها لجواز ان يكون هنالك تغاير يرجع الى الموضوع او الى البرهان وغيرها فلا عدوى من الحق
شيئا ضرورة ان كون الزمان من عوارض الحركة العارضة للجسم لا يخرجه عن ملاحظة كونه من تلك المسائل كما يلوح من عدة الوسائل وان كان
ثبوتها للحركة من العلم الطبيعي والامر في عدم تجرده عن المادة لا يخرجها عنها ضرورة ان اثبات وجود الجسم نفسه منها فان كانت مغايرة
من الحكمة الالهية بالمعنى الاخص فالاشبه ان يقال ان الزمان يدخل في افراد الكمية الاتصالية وعدم تعلق والمعنى الذي ذكره الكتاب ابدى كبعض
افراده المشهورة من السطح والجسم والخط اذا اعتبر بما هو موجود بهذا النحو من الوجود واما باعتبار كميته فهو متعلق بالجسم الطبيعي تدبر
فيه ثم نعود الى الراس فنقول ان الجسم المحدود يحتمل ان يكون اشارة الى اصناف الصورة الجسمية المتعينة كما يظهر مما ذكره جمهور في التحصيل
ان الجسمية صورة الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلثة هو غير المقدار وغير الجسمية التعليمية الذي يستعمل في التعاليم وهو المعروف
بالجسم التعليمي هو الصورة الجسمية باخوذ مع مقدار من غير التفات الى المادة ومن البين الظاهر من هذا ان الجسم التعليمي هو الصورة الجسمية
المتعينة ومن ههنا ظهر سر توصيفه بالمحدود ليتميز عما يقابله من البعد المقوم لكون النظر مفردا لا بعينه كما اشار اليه المصنف في هذا الكتاب

حيث قال واما الكمية المتصلة فهي مقادير المتصلات اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولكن يتوجه هنا
ان الظاهر ما ذكره في الطبيعيات كون الجسم التعليمي مقدار غير الصورة الجسمية وذلك حيث قال وكما كان المقدار المحدود من لوازم هذا
الجسم الطبيعي وعوارضه اعني الطول والعرض والعمق المشار اليها وكان الشكل من لوازم المقدار كان الشكل ايضا من عوارض الجسم الطبيعي
ولما كان الهندسي موضوعه المقدار فموضوعه عارض من عوارض الطبيعي اللهم الا ان يتكلف ههنا بنوع من التكلف بعد منع اشتراك القضية
بينه وبين ما سبق وذلك بان يقال ان الجسم التعليمي لما كان مركبا من الصورة الجسمية ومرتبة تعينها يجوز ان يكون من عوارض الجسم
الطبيعي ضرورة ان المركب من الداخل اي صورة الجسمية والخارج اي مرتبة تعينها خارج من الجسم الطبيعي قال ولكن المقدار اي بمعنى
الاول الخ اقول اي الصورة الجسمية المطلقة لا المتعينة بقرينة قوله ولكن المقدار بالمعنى الاول الى قوله فانه اعني مبدأ الوجود الاجسام
الطبيعية وقوله في غير موضع من هذا الكتاب ان الجسم انما هو جسم لان من شأنه انه يمكن ان يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق متقاطعة
على حدود واحدة مشتركة تقاطعا على قوائم وهذه صورة الجسمية التي هي صورة الجوهرية التي هو فيها جسم على وهي صورة جوهرية
وليس عرضا ولكن ما وقع عنه مضلا به بوانوع ما هو الظاهر عن الطبيعيات من المغايرة بين الصورة الجسمية والجسم التعليمي وذلك حيث قال
في منطق هذا الكتاب والغير المعروض للتعيين في الابعاد الثلثة تقديرا محدودا او غير محدود فهو الذي من باب الكم والجسم الواحد
قد يؤخذ بحيث يعرض له ان يختلف بحسب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة فان الشمعة اي شكل شكلها بحفظها عليها ان يكون بحيث يفرض
العادة تلك مطلقة فيها على الصورة المذكورة ولا يختلف فيها ويختلف مع كل شيء ما يتحدد وتتعين فيها من الابعاد طولا وعرضا وعمقا
بالفعل والقوة واذا حدث الشكل فانه اذا شكلت الشمعة بشكل كرة كانت معروضة لبسيط ابعاد محدودة هي غير المحدودات المعينة التي
تقبلها اذا كان شكلها شكل مكعب وذلك كمية والمادة قد يحفظ جوهرها ويزيد بها عند التحلل فيكون قد ثبت له جوهرية التوسعة فضلا
عن الجسمية الحسية مقدارية الجسمية هذا كلامه في منطق هذا الكتاب وهو يدل على التغاير بينهما بالذات حيث سلك مسلك الاستدلال
على مقدار احدهما دون الاخر الا ان يقال ان في المنطق مسامحة ليست في غيره فلذا حكم ههنا بان الصورة الجسمية طبيعة جنسية مع
انه استدل على نوعيتها في هذا الفن الذي عن بعد شرحه اللهم الا ان يقال بجواز اشتراك لفظ بينهما كما لا يخفى فقد ظهر ان
في صورة تبدل الاشكال تبدل الابعاد المتعينة بان ينقص من طوله ويزيد على عرضه او عمقه ولا يتغير اصل مقداره الجسمي كما في الشمعة المذكورة
اذا كعبت وفي صورة التحلل والتكاثف يتبدل المقدار ايضا ثم انه قد اشتبه هذا الرام على بعض الاعلام حيث قال الاخفاء ان المقدار
الذي طوله ذراع مثلا وعرضه نصف ذراع وعمقه شبر يخالف بالشخص لما يكون طوله شبرا مثلا وعرضه ذراعا وعمقه نصف ذراع فقد
لزم تبدل المقدار وقطعا من الاشكال انتهى ولا يخفى انه قد ذهل عن ان هنالك تبدل حدود ومقدار واحد بعينه لا تبدل المقدار ثم في
صورة التحلل والتكاثف على ما هو الظاهر من كلامه تبدل المقدار مع بقاء الصورة الجسمية فقد اتضح ان ههنا مقدارا اخر متبدلا الى
اخر مع بقاء صورة الجسمية وعلى القول بكون الجسم التعليمي هو الصورة الجسمية المتعينة يكون كميته من لقاء ما يشتمل عليه الا انه بلا انه
مقدار قال فهو اذن متقدم بالذات على المحسوسات وليس الشكل لك فان الشكل عارض لازم له بعد تجوهرها جسما تناهيا
اقول لا يخفى ان الظاهر من سياق هذا الكلام وسياقه تاخر الشكل من الجسم المحسوس على ما يشعر به قوله بعد تجوهرها جسما تناهيا و
ذلك بخلاف ما يظهر من كتابه الاشارات حيث اشار فيها الى تقدمه عليها او معه معها الا ان منها على ما قال بهذه العبارة فيها لكن
قد علم ان الشكل والشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجسمية في حد نفسها الا بها او معها وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك فتصير
الهيولى سببا من اسباب ما به او معه ثم بوجود الصورة السابقة مع وجودها للهيولى وهذا حال عقد انتهى انه ليس للصورة ان يكون

علة للهيولى والاولية على الاطلاق انتهى ولا يخفى ان الجوهر ما وقع منه ههنا ضرورة ان الموضوع من شخصات ما يقوم به من الاعراض فيكون تقدمها
على تقدم على التناهي والتشكل لا تأخرها عنها او كونها معهما كما يظهر من التزيد الواقع عن في هذه العبارة التي نقلناها واما ما هو فعلا
ما التشخص لا من المشخصات بل تشخص الشيء ليس الا نفس وجوده فان قلت من الجايز ان يكون المراد من الجسم الواقع عنه ههنا هو الجسم المطلق
فيجوز تقدمه على التناهي والتشكل وما وقع منه هناك هو الجسم المتشخص فيكون تقدمها على الجسم على احتمال الشارح المحقق للاشارات
تقدمها على الجسم المتشخص قلت ان قولنا تناهيا على ما وقع منه ههنا ما وقع من جملة على مطلق الجسم ولكن يأبى من ذلك كون المفسر في الموضع
كونه من المشخصات ولكن بقي الكلام في تصحيح ما وقع منه ههنا اقول بعد تجوهر جسما وذلك بسبب ان الجوهر يطلق تارة على الموجود لا في
موضوع وتارة على حقيقة الشيء وذاته والجوهر على الاول صيرورة الشيء جوهرا وعلى الاخر تحقق حقيقته ولا يصح حمل الجوهر على الاول
والا لزم ان لا يكون جوهرا والا لم يصير ذلك اخرا واما ما عليه بعض الحكماء المتاخرين من ان بين المقولات مالا ومن مهية وكذا بالقياس الى
الفور والخصوص فصيرورته جوهرا او كيفا او غيرهما انما يكون بنحو من الوجود فلا يعابه وعلى فرض تسليمه لا يجدي بانه لان الهيولى
جوهر في حقيقتها فلا يكون لها ومن مهية لك وكذا لا يصح حمله على المعنى الاخير لان حاصله يرجع الى ان المادة بعد تحقق حقيقتها جسما
فيلزم من ذلك ان يكون حقيقة المادة هي الجسم ويمكن ان يقال ان المراد من المادة ههنا هو الجسم المطلق الذي هو بمنزلة المادة والعنصر نظرا
الى التناهي والحدود فيرجع حاصله الى انه بعد تحقق حقيقته وتحصله جسما معينا تحصل الحيوان وصيرورته انسانا وغير ذلك وان قيل
ان ذلك من قبيل تحصل الجنس بالنوع على معنى تحصله بفصله المتمم له بالحقيقة وعلى تقدير ان يكون المراد من المادة هو الهيولى كما هو الظاهر فيرجع
تحصلها الى صيرورتها جسما معينا على ان يكون الصورة محصلة لها معينة اياها ثم لا يخفى جواز ان يكون المراد من التجوهر هو المعنى الاول
على انها بعد كون الجوهر مقولا عليها لا على معنى انه حدث له معنى الجوهر فيما سلف بل على معنى ان الجوهر بعد ما كان مقولا عليها فيما سلف
ثم انصار باتمام الصورة اليها جسما تناهيا وذلك على ما يلوح ما قاله الشيخ في منطق هذا الكتاب في فصل تعريف ما الحاصل وتعلق الكلام
والاسم المشتق به والحال الكلام المحصلة وغير المحصلة والمصدر وغير المصدر بقوله والاكثر في لغة العرب هو انه حيث يكون الحاصل لفظ
خاص فانه يكون بالكلمة الدالة على وجود معنى لفظ ذلك الحاصل بلوضوح ما في زمان معلوم وان كان قد يعرف ذلك معنى الاسم المطلق ايضا مثل
قولهم ايض بعض من الاعراض فانه قد يدل على الاجناس الدال على البياض فان المعاني التي يدل عليها الكلمة فانها الغير هاهنا في تمام
لغة العرب معاني المصادر ولكن المعنى الذي يدل عليه الاسم المشتق هو معنى المصدر ومعاني المصادر كلها في تفهم اعراض لا تطلق
في الجوهر الى ان صيرت لها فليس شيء من المصادر يقال على الجواهر فيكون لغة العرب لا يستعمل كلمات تدل على معنى يقال على
الجواهر دلالة اولى واما دلالة ثانية فقد يكون كما اذا قلنا حتى فلان اذا صار ذا صوت بالجوهر فلان اذا صار جوهرا من الجواهر
فانه وان كانت دلالة الاولى انما هي على معنى الجوهر لا على معنى الجوهر والتجوهر كون ما لا جوهر جوهرا فان الجوهر يدل
عليه في التجوهر لا بحالة دلالة ثانية ولغة العرب ليس تدل فيها الكلمات على تجوهر اتصاف زيد مثلا في هذا الموضع بانه كان
جوهرا حتى يدل على كون الجوهر مقولا عليه فيما سلف ذكره حتى يكون قولهم تجوهر انه كان على الجوهر مقولا عليه فيما سلف بل معنى
انه تجوهر عندهم هو ان الجوهر المقول عليه حدث له فيما سلف فليس يدل على قوله عليه بل على حدوثه فيه فيدل عليه من حيث
هو حادث حدوث امر موضوع له في وجوده له فلغة العرب ضابطة في هذا الباب ولا يمتنع ان يكون في بعض اللغات كلمات
لا تطابق في ذلك بل تفتقر دلالتها على الحلية المذكور لا يشير الى الحدوث حتى تكون حتى نظير تجوهر فيها هو ان الجوهر مقول
على زيد فيما سلف لا على ان حدوث الجوهرية موجود لزيد فيما سلف من غير التفات الى الحمل على البتة ومن ههنا هو ان المراد من الحادث

هو الحدوث

هو الحدوث الزماني ولا سيما في لغة العرب وما يتفصل منه في امثال اخذ الجوهر في التجوهر الذي وقع في كلام الشيخ ههنا لكن يتوجه
كلامه باوجهنا به فليتدبر فيه وامر جهور الجواهر وعروض الاعراض اشد فلو ناعن جميع الاسقام والامراض حتى الالتفات ما سوى
ولا يتوجه بخاطره ما عداك قال لا علة اولية لخروج المادة الى الفعل اقول قد ظهر مما ان التشكل يكون متاخرا عن المادة بعد صيرورتها
جسما تناهيا فلا يجوز كونه علة ذاتية طبيعية ولا لهويتها الشخصية ولا لما يقارنها من الصورة الشخصية فلا يمكن ان يكون علة ذاتية لها
مطلقا ولكن الظاهر من هذه العبارة انه علة لها بالعرض واما تقييد بنفي هذه العلية عنه غير سديد الا ان يقال على ما قلنا من
كونه علامة التشخص واما ذاته فكون عليه لها بالعرض عولا على هذا او يقال ان العلة بالذات الشيء ما يكون علة لحقيقته ومهيته
ومن ههنا يجوز ان يكون المراد من علية لها بالعرض علية لها لما هو من مرتبة تشخصها وهويتها لا مطلقا وقد يطلق العلة الاولى
الذاتية للشيء على ما يكون علة لما بالفعل ولا يكون ذلك الشيء بل ذاته العلة الغير الاولية على ما يكون الشيء بل ذاته وان كانت مقارنة له
وقد يطلق على ما يكون علة لما يجاوره لا مطلقا ومن الظاهر من تلك العبارة ان التشكل ليس علة للمادة ولا للصورة مطلقا مطلقة
كانت او متبدلة بالعوارض المتشخصة ففي كونه علة اولية لها ظاهر ولكن يجوز ان يكون علة للجسم المحسوس المتشخص بالعرض على معنى انه علامة
تشخصه ومن ههنا خصص نفي علية له بالاولية عنه ولم ينفه عنه مطلقا تقرير الكلام وتفصيل المرام ان المراد من العلة الاولية ههنا هي
العلة الذاتية وهي ما يجب به وجود المعلول بالفعل ولا يصير دونه وهو بخلاف ما عليه شاكلة علة الشيء على سبيل العرض حيث يجوز
بقاء المعلول مع عدمها وعدم وجوب وجود الفعل من تلقائها اولى هذا اشار الشيخ في بعض رسالة الحكمة بهذه العبارة والعلة
كانت وجودات اخر انما هو الفعل من وجود هذا الفعل ليس من وجود ذلك الفعل المعلول هذا على تقدير ان يكون المراد من الذات
ههنا مطلقا الذات سواء كان هو المهية او مرتبة المهية فيصح نفي كون التشكل علة بهذا المعنى مطلقا واما اذا كان المراد من الذات
هو المهية فيكون المراد من العلة الاولية فههنا ما يكون علة لتلك المهية فيكون المراد ما يقابلها من العلة الغير الاولية ما لا يكون
علة لتلك المهية وان كان ذلك علة للهوية ومن الظاهر ان نفي العلية عنه بهذا المعنى انما يصح اذا كان علة لتشخصه ومن الظاهر
ما سبق انه ليس كذلك ثم الذي الظاهر من سيرة ان العلة الاولية للشيء ما يكون علة لحقيقته ومهيته واما ما يقابلها ما لا يكون
كذلك بل يكون علة لهويته الشخصية كما يلوح مما ذكره الشيخ في هذا الكتاب حيث قال والفعل يعرف عنها نوع غير نوعها ويكون مثلا
للشيء المعلول ذاتية بالقياس الى نوع المعلول وقسم يكون المعلول ليس معلول العلة والعلة علة المعلول في نوعه بل في شخصه
فقد اتضح ان العلة بالذات للشيء ما يكون علة لنوع ذلك الشيء فيلزم ان يجب وجوب وجود ذلك النوع بها وامتناع بقائه
مع زوالها واما العلة للشيء بالعرض فعلى عكس ذلك في الكل واذا لم يكن التشكل بالذات علة لخروج الهيولى من القوة الى الفعل
يلزم من سوق هذا الكلام ان يكون له عليه بالعرض نظرا اليها وذلك اما على ان يكون له مدخل في هويتها الشخصية او في تشخصها بما يقارنها
من الصورة الشخصية حيث ان التناهي والتشكل وان كانا معلولين للهيولى بالقبول لكنهما علتان لتشخصه بما يقارنها من الصورة
كما يلوح ما اشار اليه في الاشارات حيث قال فللهيولى اذن تأثير في وجودها منه كالتناهي والتشكل الا ان يقال ان المراد مالا
بد في وجودها منه عدم انفكاكها عنها واما انهما سببان لتشخصها فلا ولكن الحق انهما سببان لتشخصية الصورة فيكون عليتها
للهيولى بالعرض على ما نص ههنا على عدم كونه عليتها لها عليه اولية ولكن بقي الاشكال بينه وبين تأخرها عن الجسم المحسوس
لكونهما على الاول متقدمان عليه بمرتبتين ضرورة انهما علتان لجزئيته وعلى الثاني يتأخران عنه بمرتبتين اللهم الا ان يقال ان المراد
بعليتها لها بالعرض كونهما عارضين لما هو علة لها على معنى كونهما من علامات هويتها الشخصية واما ذاتها فلا ينافي ما مر من تأخرها

عن الجسم المحسوس وبالجملة يصح ان يكون معلول وجود الشيء علة له بالعرض بذلك المعنى واما اذا قيل بتاخرها عن الجسم المطلق بالوجود
ويقدمها عليه بما هو الجسم المحسوس فلا يرد عليه الايراد لجواز كونهما علتين لشخصية الصورة المقومة لح لان المتقدم على الشيء
متقدم على ذلك الشيء فيكون لها عليه تقدم اولية بالقياس اليها واما الاشكال بان الموضوع من جملة المشخصات فلو كانا علتين
له لدار فلا يخلو امن وجه بوجه ما والحق ما اشرنا اليه اشارة ما **قال** واما المقدار بالمعنى الاعم **اقول** يدل على ان المقدار بهذا
بحسب هذه الصناعة على معنيين لا بحسب اللغة والاصطلاح كما نبه الشارح المحقق للاشارات كما عليه اهل الفن **قال** فاما
موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهر انه خارج عن المحسوسات **اقول** تصريح بالوح اليه سابقا بقوله لا من جهة ما هي معقولة
وليها الوجود العقلي وفي قوله من جهة ذاته ايما لطيف الى ما وجه عن المحسوسات ايضا باعتبار غير ذاته لكونه من المعقولات
الثانية حيث قال فلا يتعلق بمادة اصلا او بمادة غير جسمانية كما مر انفا ولكن عرضه ثبت تجرده بذاته عن المحسوسات ايضا باعتبار
غير ذاته وان لم يكن ذلك باعتبار اخر قال في مباحث الحكماء ان في هذه العبارات اشارات بل تصريحات بامور في الفن لما هو المشهور
المقرر عند الجمهور منها ان موضوع المنطق من جملة موضوعات صناعة الالهيات ويبحث فيه عنه لوجود اخر والمشهور المقرر
ومنها ان الحكم باحصره عن الموجود لا من الموجود الخارجي على ما قيل واعتذر من البحث عن الموجود الذهني بانه بحث عن الوجود
الخارجي بان له اخر من الوجود فان هذا القدر مع انه تكلف غير معقول اذا البحث عن الوجود الذهني في الالهي على وجه لا يختص الموجود
الخارجي انتهى ولا يخفى ان الظاهر المتبادر من سياق كلام الشيخ ههنا غير ما ادعاه مباحث الحكماء سيما ما وقع منه بقوله فبين ان
ان ما كلها يقع في العلم الذي يعلمها لا يتعلق قوامه بالمحسوسات ومن الدين ان في هذه العبارة اشارة بل دلالة على ان تلك
الامور التي من جملتها موضوع المنطق يقع في العلم الالهي لا انه من موضوعاته كما نص عليه لقوله ولا يجوز ان يوضع بها
موضوع مشترك يكون هي كلها اسالا له وعوارضه وقوله وهي راجعة الى جملة الامور المذكورة التي منها موضوع المنطق فيصير البحث عن جملة
هذه الامور من الالهي لا يناف قوة قولنا ان بعض الموجودات معقولات ثانية او اجسام طبيعية او مقادير هندسية او امداد
فيكون محمولات لموضوعات وشل هذا البحث غريب عن مثله الذي يدعي انه مباحث الحكماء ومعظم اعاظم العلم مع ان فيما سيذكره
الشيخ في الفصول الاتية اشارات وتصريحات لم يرد الحلول الكلام ههنا بذكره وقال في النجاة ايضا ان كل واحد من علوم الطبيعي والعلم
الرياضيات فانما يبحث عن حال بعض الموجودات ولكن سائر العلوم الجزئية وليس لشيء منها النظر في احوال الموجود المطلق والواحد
ومباديه ثم قال فظاهر ان ههنا علما باحثا عن امر الموجود المطلق والواحد التي له بذاته ومباديه واما ما وقع عنه من الاشكال الثاني بقوله
ومنها ان الحكم باحصره ناحصة عن الموجود لا من الموجود الخارجي فلا يخفى على الرجل الفلسفي ان الشيخ ابا علي سلطان مدينة الحكمة
وملك مملكة المنطق وهو مدون حكمة اليونانيين ومقنن فلسفة المشائين والحكمة قد انتهت اليه فالامر انه عليه بان ما قال ههنا
خلاف المشهور بين الجمهور لا يخفى فيه وهو غريب ايضا من مثله وان صح الورود على ما قيل من الاعتذار بقوله غير معقول اذ البحث
عن الوجود الذهني الخ لانه كامل الاعتذار عليه لكن الاعتراض عليه من حيث عدم توضيح الوجه اشكالا له وصل اعتذاره ولعل هذا اعتراف
منه بان ما قاله الشيخ خلاف المشهور عند الجمهور غير مرضي عنده باعتبار ما ورى ثبتا على الاقتداء باعتبر ونحن نصير من اهل
المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر **قال** فظهر لك من هذه الجملة ان الموجود بما هو موجود
اقول من الظاهر عن هذه العبارة ان الموجود المطلق هو موضوع هذه الصناعة وهو بظاهره مخالف ما وقع عنه في فن البرهان
من هذا الكتاب تارة من ان اعيان الموجودات معتبرة في الفلسفة وتارة الواحد والموجود حيث قال واما الذي عمومه عموم الوجود

والواحد

والواحد فلا يجوز ان يكون العلم بالاشياء التي تحته جزءا من علمه لانها ليست ذاتية له على احد وجهي الذاتي فلا العام موضوع في الخاص
ولا بالعكس فيجب ان يكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فيهما ولانه لا موضوع اعم منهما فلا يجوز ان يكون العلم الناظر فيهما تحت علم اخر
لا يقال ان الموجود والواحد متساويان فان فيصح ان يعرض لهما تارة ولاحدهما تارة فيهما على تلك المساواة وايضا يصح كون الوحدة
هو الوجود فلنا يعم جميع الاشياء حتى الكثرة فان لها وحدة ما لا نقول ان حيثية الكثرة ما في الوحدة بما هي كثرة والا تنافي الوجود
فلا يساوق شيء منهما الاخر لما قيل ان حيثية الكثرة هي بعينها حيثية الوجود لجهة ان الكثرة من حيث انها كثرة لا يكون الا كثرة
بل بالقول ان هذه الحيثية غير منافية لتلك الحيثية ومنافية لحيثية الوحدة ومن ههنا تنافي المناقشة فيما سيذكره الشيخ بقوله
لان الواحد يساوي الوجود فيلزمنا ان ينظر في الواحد الخ ولكن يمكن دفع هذه المناقشة بضرب من الغاية وهو ان التساوي بينهما
لا يقتضي ان يكون تصادقهما من جميع الجهات والاعتبارات بل يكفي صدق كل منهما على ما صدق عليه الاخر ولو كان ذلك باعتبار اخر على انه يمنع
كون المساواة بينهما هو المناسبة كما يشعر به ما وقع عنه بعد هذا بقوله ان الواحد شديد المناسبة للموجود الذي هو موضوع هذا
العلم ومن ههنا اندفع الشك من سبيل اخر وهو انه يبحث فيما بعد عن الواحد والكثير فلا يصح ان يكون موضوع العلم هو المبحوث
عنه فاحسن التامل فيه فانه يليق بهذا اجمله ما يمكن التوجيه بين ما وقع عنه ههنا وبين ما ذكره تارة في فن البرهان واما توجيه ما وقع
عنه ههنا على وجه لا ينافي ما وقع عنه في ذلك الفن من ان اعتبار اعيان الموجودات معتبرة في الفلسفة فان يقال ان المراد من
الاعيان نفس الموجودات مع قطع النظر عن الاعتبارات والحيثيات الزائدة على كونها موجودة من كونها معقولات ثانية او غيرها
فلا ينافي هذا ما وقع من الشيخ في هذا الفن اي البرهان متصلا بما نقلنا عنه بهذه العبارة فكيف يعتبر المعقول الثاني سببا على الوجه
الذي يكون آلة او معيارا او وسيلة وغيرها من الامور التي يشعر كونها غير مقصودة في ذاتها وفيما وقع عنه في علم هذا الكتاب
حيث قال وعلم الموجودات لا من حيث تعين في كيل علوم اخرى اشارة بل دلالة عليه وسيأتي ما يفي تفصيل هذا المقام والله ولي
الفضل والالهام اسئلك اللهم بالمبدئ المبادي وبالعلة العلل احفظنا عن مباس الشكوك واغوال الزلل وجنبنا عن مسالك
التعسف والتكلف ومشارع الجدال انت حسبي ونعم الوكيل الهادي الى سواء السبيل **قال** ولانه غني عن تعلم ماهيته واثباته **اقول** قال في شرح الاشارات
ان موضوع الصناعة فقد يجب ان يصدق به وان يتصور جيدا فان كان منه ظاهر الوجود حتى الجسم الطبيعي لم يوضع وجوده في العلم
بل اشتغل بان يوضع من فقط وما كان خفي الوجود والحدود مثل الجسم المجرد والواحد والتعطيل فانهم يضعون وجوده ايضا ومن وجوده
هو من جملة مبادي الصناعة الذي اسلوا موضوعه لانه مقدمة مشكوك فيها يبتني عليها الصناعة وان كانت ظاهرة فالامرين جميعا
كان يكلف وضع الامرين فضلا وربما وضعوا الحدود فقط في الشيء الذي هو خفي الوجود والحد جميعا انتهى ولا يخفى ان ما وقع عنه ههنا
بقوله وان كانت ظاهرة الامرين جميعا وان انطبق على ما في شرح الاشارات بعبارة تصوره وعليه بسيطة وبعبارة من الاول بمطلب الشارح الاسم ومن
الثاني بمطلب العلة البسيطة لكن يجوز صدق الحدود بادنى الغاية الى ما يشمل الوجود نفسه ولكن باعتبار ان احدهما ماهية بما هي ماهية من
الماهيات ومتحققة من الحقائق وذات من الذوات وانها ماهية بما هي نفس الوجود فيه الاعتبار الاول في ميز مطلب ما الشارح الاسم و
بالاعتبار الاخير مقام مقوم ما في ميز مطلب العلة البسيطة ثم انها بعد هذا الاعتبار ينقلب مطلب ما عند الشارح الاصطلاب بالحقيقة
واذا قلنا ان هذا الاعتبار يقوم مقام مطلب العلة البسيطة ثم انها بعد هذا الاعتبار هل وما يقال انه هو حيث لا يصح ان يكون الوجود وجود
فلا يصلح ان يكون له علة بسيطة حتى يكون موجودا فيرجع التصور الى التصديق وهو خلف فاسد فالحاصل ان الوجود لما كان ماهية بصورته
وفي حد نفسه من الامور البديهية يكون مستغنيا عن تعلم ماهيته وذلك غير تعلم ما يقوم مقام اثباته لكون ماهية نفس الوجود وقد اشار الشيخ

على ذلك حيث قال ولانه غنى عن تعلم ماهيته واثباته ولم يقل عن ثبوته في نفسه مع ان من البين استحالة اثباته وكذا نص عليه بقوله
بعد تسليم انيته اي انية الموضوع سواء كان الموضوع هو نفس الانية فيرجع وجوده الى وجود نفسه او لا يكون شيء يرجع وجوده ذلك
الى اثبات الوجود له ومن ههنا لا احتياج الى الاعتذار عما وقع من الشيخ ههنا بقوله اثباته بان المراد به اثباته لغيره او حاله باقي من
التعبير لا المعبر عنه واشال ذلك من التكلفات والحاصل ان الوجود حقيقة ليس الا نفس المكون فلذا قال بعينه في التحصيل
عن ذاتنا ووجود كذا نعني به موجوديته فانه ان عني به غير هذا احتيج الى وجود اخر وكان تسلسل وان المحققين قد نقل عن اصحابه
لعرض على كلام الشيخ حيث حمل اثباته على ما هو وهو لم يتفطن بانه لا يصلح مثل ذلك فيما لانه ليس له هلية بسيطة والا كان الوجود وهو
مع اشتهاره بالتحقيق والشواهد من ارباب واصحاب الصناعة وذلك حيث ذكر في حواشيه على الشرح القديم لتجريد هذه العبارة التي الشيخ
قد نص على ذاته الوجود بما له من هلية البسيطة وذلك حيث قال في بيان تعديد الوجود ان هلية الشيء البسيطة اي التصديق بوجوده
متقدمة على ماهيته الحقيقية اي تصوره بحسب الحقيقة فيجب ان يبين ان الوجود له حقيقة عينية لم يشرع في ان تصور تلك الحقيقة
بديهي او لا ثم قال فان قلت قد صرح في الهيات والشفاء بان هلية البسيطة بديهية فلذا تركت ههنا قلت ينافي ما ذكره من
الوجود من المعقولات الثانية انتهى كلامه لعبارته والا يخفى ان الوجود ليس له هلية بسيطة كانت او مركبة ليس ذلك او لا ثم شرع في بيان
ان تصوره بديهي او غير بديهي وما اورده من السؤال حيث قال فان قلت قد صرح الشيخ الخ لا يخفى ما فيه ضرورة ان مراده من قوله اثباته
هو ثبوته في نفسه او ثبوته لغيره لا ثبوت الوجود له نفسه ليلزم ان يكون له هلية بسيطة ولم يحتج في الجواب عن ذلك السؤال بانه من
ثواني المعقولات فلا يكون له وجود خارجي وايضا ان مطلب الحقيقة للشيء انما يكون بعد وجوده سواء كان وجودا خارجيا او
ذهنيا فكون الوجود من ثواني المعقولات لا ينافي ان يكون له مطلب الحقيقة لان المعتبر فيه مطلق الوجود لا الوجود الخارجي
والحاصل ان ليس للوجود الا حقيقة تصورية في نفسه فلا يكون له مطلب الهلية مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة ذهنية او
عينية والا كان التصور نفس التصديق وهو خلف فاحش عند من شرب الرحيق من كاس التصديق وبعبارة اخرى ان الوجود
نفسه كساير الامور التصورية يصلح لان يقع موضوعا ومحمولا بان يقال هذا وجود او الوجود من ثواني المعقولات او ذاتي
التصور او ليس له وجود ولما حمل الوجود على نفسه فلا يصح الا على وجه قررناه ثم ان مطلب هل مثل الوجود اذا كان محمولا ثانيا يعبر
ويكون غرض الشيخ من اثباته اثباته لغيره لا اثباته في نفسه كما توهم الشريف المحقق وانما قلنا ان ذلك المطلب شامل له لما وقع
في فن البرهان من هذا الكتاب حيث قال المطلب هل على قسمين احدهما البسيط وهو مطلب هل الشيء موجود اعني الاطلاق او
موجود اعني الاطلاق والا مركب وهو مطلب هل الشيء موجود كذا فيكون الوجود داخلا لا محمولا مثل قولك هل الانسان موجود
حيوانا او ليس موجود اسيوانا او ان مطلب الذي بحسب الاسم مندرج على كل مطلب لما مطلب الذي يجب تحقق الامر في نفسه فخارج
من مطلب الهل البسيط فان الذي يطلب ذات الحركة وما الزمان فانما مطلب ماهية امر موجود انتهى ولا يخفى ان الوجود اذا اخذ هو المحمول
يكون المطلب المتعلق به من حيث اثباته لغيره مطلب هلية بسيطة واذا اخذ موضوعا يكون المطلب المتعلق به مطلب هلية مركبة فيصح ان
يتعلق به هذا او ذاك بحسب اثباته لغيره او اثبات غيره له واما اثباته لنفسه فكلام كلا لو يحصل اثباته على ثبوته في نفسه وما يناسبه
وعلى هذه التقادير لا يلزم ان يكون له ثبوت كما توهمه الشريف المحقق يا رب يا رب قصدنا في هذه الامور بالمآب وتوجهنا بالسنور
قلوبنا بانوار الايمان وانوار طور العرفان ما يتيسر التصور على العرف والتصديق على البرهان لان عادتك بالمستبين والاحسان
بالمخطئين النعم بالاتيان قال ان يخصص طبيعيا او تعليميا او منطقيا او غير ذلك اقول في اثبات الحكماء الناظرين في الكتاب

قرروا ان الشيخ جعل الانقسام الى الانواع من الاعراض الذاتية على ما يستفاد من تقسيمه الى اقسامه واحوال تلك الاقسام لكل من تلك الانواع
وان اطلاق العرض الذاتي على كل واحد من الانواع مسامحة فاستشكلوا واوردوا الايراد بوجوه احدها ان الانقسام الى الخط والسطح انما هو بوسط
انقسامه الى الكم وانقسام الكم الى المتصل فلم يكن انقسامه الى الخط والسطح والجسم عرضا ذاتيا اوليا له واثباته وجوها من وفاقيه هذا
العلم وثانيها ان انقسامه الى الكلي والجزئي بتوسط انقسامه الى المعقول الثاني الذي هو منطقي وثالثها ان كل واحد من الوحدة والكثرة
والقوة والفعل انما يشمل الموضوع مع مقابله كما ان كل واحد من الانواع كذلك فالفصل يجعل في الصورة الاولى العرض الذاتي هو الانقسام
الى الانواع وفي الصورة الثانية جعل هذه الامور نفس العرض الذاتي ثم اجابوا باستحسنه وارتضاه وبعضه بعض اهل المعاصرين
القاصرين فقالوا الجواب عن الاول ان الموجود كما يصح انقسامه الى الاجناس يصح انقسامه الى ما تحتها والشيخ يريد ان الانقسام الى
الاجناس عرض اولي ولا يلزم ان لا يكون الانقسام الى ما تحتها عرضا ذاتيا واجابوا عن الثاني بان الشيخ في هذا القسم جعل نفس الكلي
والجزئي عرضا ذاتيا وهما يعرضان الموجود من غير احتياج الى ان يصير خلقيا او تعليميا او طبيعيا وعن الثالث بان المشامل على سبيل
التقابل ما يكون شاملا مع مقابل واحد ثم قال واقول الصواب عندي ان ليس شيء من الوحدة والكثرة والكلي بشيء على سوء فهم المراد
والذي احسب واراه ان الرئيس لم يجعل الانقسام الى الانواع عرضا ذاتيا بل اشار الى ان البحث من المقولات بانواعها بحث عما هو
بمنزلة انواع الموضوع وهو الموجود وفي كل علم بحث عن انواع الموضوع وانواع انواعها او عما هو بمنزلتها لا بخصوصها بل من
انه عام فيكون البحث من احوال الموجود المطلق والبحث عن الكلي والجزئي واحوالهما بحث عما هو بمنزلة الاعراض الذاتية للموضوع
ولقد تقرر في البرهان انه قد يكون موضوع المسئلة او ما هو بمنزلته عرضا ذاتيا للموضوع العلم واما ان المقولات بانواعها بمنزلة
انواع الموجود والكلي والجزئي واحوالهما اعراض ذاتية فقد اوضحنا في كتابنا رياض الرضوان ما يوضح بيان ولا ان اشتراك الوجود
مقنع ثم قال فاقول ان الجوهر والعرض اعتبر في حدهما الاسمي معنى الموجود فقيل العرض هو الموجود في موضوع والجوهر هو الموجود
لا في موضوع ثم قال ولا يخفى انهما بهذا الاعتبار يصيران بمنزلة نوعي الموجود وانواعهما كانواع انواعه بخلاف سائر ما جعله بمنزلة
الاعراض الذاتية فانه لم يعتبر في حدودها الاسمية ولا في حدودها الحقيقية معنى الموجود ولا يخفى انه باحقاقه ظهر رد الايرادات
كلها واما الاجوبة التي بعضها فانها من التكلفات والتعسفات مبنية على مقدمات موهومة ومدعيات باطلة مقدوحة وبعد الاغراض
والاعراض عن الغرض والاعتراض لا يكاد يتم شيء منها شيء انتهى ولا يخفى ان بيان ما قاله غايات الحكماء والمصور بغرض على الاعداء من
الاجوبة مبنية على مقدمات باطلة هو ان الجواب الاول المنقول بقوله والشيخ يريد ان الانقسام الى الاجناس عرض اولي مردود ضرورة ان
المعتبر في العرض الاولي للشيء ما يكون عرضا وضعيا له كما انه يكفي الجسم في عروض الحركة والسكون له في حالتين ولم يحتج في ذلك الى ان يخصص عموم
ما هو عبارة عن عالية امر الموجود المطلق حيث انه ما لم يخصص تلك الخصوصيات لم تعرض لهاتين المقولات ضرورة ان الموجود ما يكون من
الاعتبارات ومن المشتقات التي لا يدخل تحت شيء من المقولات وان كانت قسمة اليها اولية والحاصل ان المعتبر في القسمة الاولية لا
للشيء نظرا الى الاقسام بالتوسط قسم اصلا ومن الظاهر البين ان قسمة الموجود الى الاجناس العالية قسمة اولية مع ان عروضها له
تحتاج الى تلك الخصوصات اللهم الا ان يقال ان الموجود لما كان معنى عرضيا لا يحتاج في عروضه هذه المقولات التي هي الاجناس العالية
الى الخصوصات كالفصول المنوعة فيكون عروضها له اوليا وهذا لا يخلو عن عالية امر عروض الفاحك وغير الفاحك والحيوان لانه عام الصيغة انسانا
مثلا لم يعرض له الفاحكية وما لم يعرضوا لم يسلب عنه الفاحكية بحسب القوانين فالاولى في الجواب هو ان يقال ان انقسامه الى

هذه المقولات من عوارضه الذاتية سواء قلنا انها من عوارضه الاولية او لا يكون وان كانت قسمته اليها اولية ثم الفرق بين عروض هذه
المقولات له وبين عروض الواحد والكثير بان الاول بمنزلة الانواع والثاني كالعوارض الخاصة وان اشتركا اقتضاء في كون عروضها له بالذات
وما ذكره الشيخ بقوله فانه ليس يحتاج الموجود في ان ينقسم اليها الى اقسام قبلها حاجة الجوهر الخ انما يفيد كون قسمته اليها اولية دون
غيره والحاصل ان الصواب في رد هذا الجواب هو ان يقال ان عروض العوارض مطلقا للوجود المطلق لا يحتاج الى ان يحصل عقيبه
نوعية او جنسية وذلك لانه يصدق على المقولات ولكن على الماهيات المندرجة تحتها من دون ان يتوقف صدقه عليها
على ان تحصل اولا بتلك المقولات وحصولها وذلك على خلاف ما عليه امر صدق المقولات على انفسها لانه يتوقف ذلك على
حصولها بالفصول المنوعة وان صح ان يكون قسمته الى تلك المقولات قسمة اولية ولكن لا يستلزم ذلك ان يكون عروضها له اولا و
بلا توسط عنها ثانيا واما ما ذكره من الجواب الثاني فان فيه التزام الايراد حيث قال ان الشيخ في هذا القسم جعل نفس الكلي والجزئي
عرضا ذاتيا من غير احتياج الى ان يصير خلقيا او تعليميا او طبيعيا ولم يقل من غير احتياج الى صيرورته معقولا ثانيا ففي
هذا الجواب تسليم ذلك الايراد بل الصواب في الجواب عن هذا الايراد ان الموجود لما لم يكن ذاتيا لما تحته فلا يكون انقسامه الى
افراده الثواني من حيث انقسامه الى افراده الاولية نعم ان عروض الوجود للكلي والجزئي يتوقف على تصور المقولات الاولية وتوقفها
عليها واما كون انقسام الوجود اليها بواسطة انقسامه الى المعقول الثاني الذي هو اعم منه ضرورة اندفاع قولنا ان بعض الموجود
جزئي وبعض الموجود كلي او ان الوجود اما جزئي واما كلي من غير ان يكون انقسامه اليها بواسطة انقسامه الى المعقول الثاني
وذلك على ان ينقسم الموجود اليها سبب انقسامه الى المقولات الثانية وعلى تقدير تسليم توقف كونهما من العوارض للوجود المطلق
على المعقول الثاني لا ينافي كونهما من عوارضه الذاتية وان لم يكن من عوارضه الاولية والظاهر البين من الجواب الثاني اثبات
كونهما من عوارضه الاولية حيث قال وهما يعرضان الموجود من غير احتياج الى ان يصير خلقيا او تعليميا ولم يتعطل بان يحتاج
الى صيرورته معقولا ثانيا والحق في الجواب ان يقال انهما من عوارضه الذاتية للوجود المطلق لجواز اخذ في حدودهما الرسمية
ومن ههنا لاح ما يرد على الجواب الذي سلكه غياث الحكماء بقوله والذي اصح واجرى ان الرئيس لم يجعل الانقسام الى الانواع عرضا
ذاتيا بل اشار الى ان البحث عن المقولات بانواعها الى اخره والذي يشهد لكون ما ذكرناه ان الانواع عندنا هي النوع في الجواب ما قلنا
ويرد على ارتضاء غياث الحكماء من الجواب ويرد على قوله والعدد مقرر في البرهان انه قد يكون الخ ما ذكره الشيخ في فن البرهان
من هذا الكتاب وذلك حيث قال ان الاعراض الذاتية قد يكون خاصة بالموضوع مثل مساواة زوايا المثلث القائمتين فانه ذاتي
للمثلث ومساو له وقد يكون غير خاص وذاتيا وذلك مثل الزوج فانه عرض ذاتي لمضروب الفرد في الزوج ولكن غير خاص اما انه غير
خاص فظاهر واما انه ذاتي فلان العدد وهو جنس موضوعه موضوع فصل والعرض الذاتي الخاص قد يكون مساويا وقد يكون
انقص من الشيء على الاطلاق واما المساوي فمثل مساواة زوايا المثلث بقائمتين فانه مساو للمثلث واما الانقص فمثل الزوج
للعدد واما العرض الذاتي فيكون اما الخاص على الاطلاق مثل ما مثلنا به قبل واما اخص من وجه واعم من وجه مثل المساواة فانه
من الاعراض الذاتية للعدد لان جنس العدد موضوع في فصل وهو الكم ولكنه اخص من العدد من وجه لانه يوجد من وجه في بعض العدد
واعم من وجه لانه يوجد فيما ليس بعدد كالمقادير وما كان من الاعراض الذاتية على هذه الجهة وكان متقابلا فانه يقسم موضوعه كالعدد
ههنا او انواعا اخر كالخط والعظم والزمان وما اشبه ذلك ومن ذلك موضوعات الاعراض الذاتية ما هي بالحقيقة انواع
او اجناس متوسطة او عالية مثل الانسان للاعراض الذاتية ومثل الحيوان والجسم والكم فان لكل واحد منها اعراضا ذاتية على

ما قلناه

ما قلناه ومنها ما يشبه اجناسا وانواعا وليست وهي من المعاني التي يقال على كثير ولكن لا بالسوية وهي لوازم غير داخلة في
مهيات الاشياء الداخلة في المقولات وهي مثل الوجود والوحدة وما اشبههما من جهة الاجناس العالية ويعرض لها عوارض
ذاتية بحسب معناها فيما بعد الطبيعة مثل القوة والفعل والعلة والمعلول والواجب والممكن وقد يكون ايضا لامور اخص من الوحدة
والوجود وكالانواع لها والوجود فنقول قد كنا بينا ان المساواة واللامساواة عرضان ذاتيان للعدد وكما انهما غير خاصين
بالعدد ثم كل عدد اما ان يكون مساويا او غير مساو وينقسم العدد اليهما قسمة مستوفاة وايضا فان العدد ينقسم الى الزوج والفرد قسمة
مستوفاة ولكن قسمة العدد الى المساوي وغير المساوي ليست قسمة اولية لان ما هو بعد ينقسم كذلك مثل الخط والسطح والجسم
الزماني وايضا جنس العدد ينقسم كذلك لان كل كم اما مساو واما غير مساو فاذن القسمة الاولية بها لجنس العدد واما القسمة الى
الزوج والفرد فهي للعدد قسمة اولية بالقياس الى جميع ما ليس بعدد ولذلك فان جنس العدد لا ينقسم اليهما قسمة مستوفاة فلا
نقول كل كم اما زوج واما فرد ونقول ان القسمة الاولية بالاعراض قد يكون متعاقبا لا تكون كل خط اما مستقيم واما منحن وكل عدد اما
زوج واما فرد وقد يكون غير متعاقب كقولنا ان من الحيوان ما هو ناطق ومنه ما هو ناطق ومنه ما هو ناهق وما هو طائر
ونقول ان القسمة المستوفاة الاولية اما ان يكون بفصول ولا يكون نسبتها الى الجنس ونسبتها الى النوع مختلفة في الاولية واما
ان يكون بعوارض هي للجنس ايضا اولية مثل قولنا كل كم اما مساو واما غير مساو وقولنا كل جسم اما متحرك او ساكن واما بعوارض لا
يكون للجنس اولية فان كانت القسمة اليها اولية وذلك اذا كانت العوارض انما توجب للجنس اذا صار نوعا بعينه مثل قولنا كل عدد
اما زوج واما فرد والزوج والفرد وليس يعرض للعدد اولا بل ما لم يصير العدد نوعا معينا لم يكن زوج ولا فرد لان الزوج والفرد عوارض
لازمة لانواعه وكذلك قسمة الحيوان الى الضحاك وغير ذلك لان هذه عوارض مفرقة للانواع بعد ان كانت طبائعها النوعية
ولا تكفي طبيعة الجنس فان يعرض لها شيء من هذه العوارض فهي من جهة القسمة اولية للجنس واما بذاتها فليست اولية و
الفلاسفة في تمييز الامرين ان تحس وتاخذ طبيعة الجنس مخصوصة مثل قولك عدد او جسم ما فان امكن ان يكون ذلك صالحا لان
يعرض له الامران في حالتين فعرضهما اول وعند هذا الاعتبار يكون جسم ما يصلح ان يتحرك ولكن ولا عدد ما يصلح لا
يكون زوجا ولا ان يكون فردا فاذن طبيعة الجسم كافية لان تصورها وقد عرض له الامران قبل ان يلتفت الى الجوهر فصل بها
وليس طبيعة العدد كافية في ان تصورها وقد عرض لها واحد من الامرين ما ينقسم اليهما في الذهن فصلا ذاتيا مع ان تحتها
ذلك العارض وقد يكون من الحاق القسمة للجنس ما ليس مستوفاة فلذلك اقول له هو اقل لما فوقه كقولك كل عدد اما زائد واما ناقص واما
لما تحته كقولك كل كم اما زوج واما فرد وانتهى كلام الشيخ بعبارته فاذا تقرر هذا فنجد ربنا الواضح الى ايراداته ترد على الاجوبة المنقولة
كما اشار اليها بقوله لطالب ثراه واما الاجوبة فهي ما فيها من التكلفات والتعسفات بمبنية على مقدمات توصل الخ والى الجواب عن تلك
الايرادات وكذا الى ما يرد على ما تصوره المنصور وبعد ما حصل لنا بعينه من ذلك بحمد الله وسعوده ثم شرع الى حل ما وقع عند الشيخ بما
يصلح لحل جميع الوجوه فنقول وبالله التوفيق ان يكون تلك الانواع كالجوهر والكم من عوارضه الاولية انما ينقسم اذا لم يكن هناك
امور بها يصح عروضها له ومن البين انه ليس كذلك لان الوجود ما لم يحصل فصلات معينة لم يصلح ان يعرض لها تلك الانواع ولا يلزم
من كون قسمته اليها اولية كون هذه الاقسام من عوارضه الاولية كما اشار اليه الشيخ في فن البرهان حيث قال واما عوارض لا يكون
للجنس اولية وان كانت القسمة لها اولية وحيث قال فيه ايضا ان القسمة التي يكون اولية للجنس بل للنوع ومن البين من هنا
ان يكون الاقسام اولية لا تنافي ان لا يكون عوارض اولية ولكن الحق ان الموجود لو كان جنسا لهذه الانواع لصح ما قلناه من كون هذه

الانواع اقساما اولية لرفع عدم كونها من عوارضها الاولية لاحتياجها الى الفصول المنوعة لها المحصلة اياها ومن الظاهر ان الوجود
ليس كذلك ضرورة انه امر عرضي وجميع هذه الامور من محمولاته وعوارض الذاتية لعدم احتياجه في ذلك الى فصول تحصله وتنوعه
بل الظاهر من القاعدة الاستحالة البرهانية ان هذه الانواع تكون من عوارضه من دون صيرورته انواعا محصلة بفصول
منوعة كالجسم الطبيعي الذي يعرض له الحركة والسكون في وقتين من دون صيرورته محصلا بفصلين وذلك كما اشار اليه الشيخ
بقوله فانه ليس يحتاج الموجود في ان تقسيمه اليها الى اقسام فيها حاجة الجوهر الى انقسامات حتى يلزمه الانقسام الى الانسان
وغيره الانسان ولا يخفى على الناظر فيه بعين العرفان ان في هذه العبارة ايضا اشارة بل دلالة على انقسام الموجود الى الواجب و
الممكن لا يتوقف عليه انقسامه الى هذه المقولات حتى يكون الواجب والممكن من اقسامه الاولية وهذه المقولات من اقسامه الثانوية
بل كلها على سنة واحدة ضرورة ان هذه القسمة لا يتوقف على تلك القسمة كما في قسمة الجوهر الى الانسان والفرس حيث انها
تتوقف على قسمته الى الملتذي والمفارق والملتذي الى الحيوان والنبات والمعادن لان الجوهر ما لم يصير جسما لم يصير حيوانا
وما لم يصير حيوانا لم يصير انسانا والوجود ليس كذلك والا لكان جنسا لا عرضيا والمعتبر في الاقسام الاولية والثانوية الشيء
ذلك دون هذا ضرورة وفي قوله حاجة الجوهر الى انقسامات صريح في ذلك ولكن انقسام الموجود الى الانسان والفرس
لا يحتاج الى انقسام قبله كحاجة الجوهر في انقسامه الى الانسان والفرس فظهر ان تلك المقولات بمنزلة الانواع لا الانواع ولكن
ان الموجود وان كان له قسمة اخرى وهي قسمته الى الواجب والممكن لكن ليس ذلك من قبيل قسمة الجوهر ثم ان الفصول المعتبرة في هذه
المقولات انما هي معتبرة في تحصل المحمولات وبعد ما تحصل تكون محمولة على الموجود المطلق ومن عوارضه الذاتية بل الاولية والتنوع
في مراتب المحمولات بان يكون مقولات وهي اجناس عالية ثم تصير اجناسا متوسطة وهكذا الى الانواع السافلة انما هي من جهة
المحمولات لا من حيث الموضوع الذي هو الموجود المطلق ضرورة انه يصح ان يقال بعض الموجود انسان من دون حاجة الى تحصل في
الموضوع بل لو كان لكان في المحمول فيلزم ان يكون عروضه له ضروريا او ان كان ذاتيا وذلك خلاف ما عليه ارسطو المقولات
التي هي بمنزلة الانواع لانها من عوارضه الذاتية الاولية من دون واسطة مطلقا وكذا الامر في القوة والفعل والوجوب والامكان
وان بقي الكلام في الخرق والكل لانهما من ثواني المعقولات فيتوقف في عروضهما له الى الاول فلا يكونا من عوارضه الاولية
مع فرض كونهما من اقسامه الاولية فقد اتضح انه كما يصح ان يكون تلك المقولات التي هي بمنزلة الانواع الموجود المطلق ان يكون
عوارضه الاولية الذاتية كذلك يصح بعض هذه الامور التي هي بمنزلة الخواص والعوارض كالوجوب والامكان والقوة والفعل
كما قلناه فقد اصاب من اجاب بذلك الجواب المنقول ولكن بقي الكلام معه في اختصاص الاولية بتلك المقولات دون بعض هذه
الامور التي عدها مقابلة لها لئلا يصل الى ما حققه فيلزم الحكم من كونها بمنزلة الانواع وصالحة لها بمنزلة الخواص والعوارض
وان بقي الايراد في عدم كون تلك الانواع من عوارضه الذاتية فضلا عن الاولية وليست مشتركة بينها ولم تكن من عوارضه الذاتية
كالمثلية فكيف تكون من المسائل البحوث عنها في هذه الصناعة وايضا ان المعتبر في العرض الذاتي المشتق ان يكون ذلك الشيء ماخوذا
في حد الاسمي كما نطق به البرهان على انقلابه وان هذا الحكيم المنصور قد صرح بان الموجود ماخوذ في الحدود الاسمية لهذه المقولات
فكيف لا تكون هذه من عوارضه الذاتية بل الظاهر انها من عوارضه الاولية لعدم حاجتها في ذلك الى واسطة بل نقول ان الظاهر من
فن البرهان ان زوج الزوج يعرض العدد وعرضا اوليا مع ان البين ان هناك واسطة هي الخمسة لان العدد ما لم يصر زوجا بانقسامه
الى متساويين لم يصر زوج الزوج ومن ههنا يلوح ان الانواع المندرجة تحت تلك المقولات تكون ايضا عوارض اولية للموجود

المطلق

المطلق وذلك بخلاف ما اذا اعتبر في العرض الاولي الشيء ما لا يكون هناك واسطة اصلا فانا اعتبرنا هذا يلزم ان لا يكون الاجناس
العالية ايضا من عوارضه الاولية لافتقارها في ذلك الى فصول محصلة لها منوعة اياها وهي اخص من الموجود المطلق الا ان يقال
ان ذلك كان بحسب المقولات لا الموضوع فليتدبر فيه فانه يليق به ثم ان الحد الاسمي ليس هو الحد اللفظي كما توهمه بعضهم كما انه ليس الاشتراك
الاسمي هو الاشتراك اللفظي على ما توهمه بعض الاجلاء الاعلام بل يشبه ان يكون نسبة الاشتراك الاسمي الى الاشتراك اللفظي كنسبة
الحد الاسمي الى الحد اللفظي يوضحه ما في حاشية المطالع فليتنبه على المغايرة بينهما وكذا في بعض الحواشي المكتوبة على شرحه للمحاكمة
اثناء شرح حد الخير بقوله فالحد الاسمي ليس هو الحد اللفظي كما توهم بعضهم وبعد التنبيه والتي ظهر ان جملة هذه المقولات والانواع المندرجة
تحتها ولكن تلك الامور والعوارض وما يندرج تحتها من الاعراض الذاتية لوجود المطلق وان لم يكن بعضها من عوارضه الاولية وان كان
الحق ان جميع هذه الامور وجملة ما تحتها والمقولات والانواع المندرجة فيها من عوارضه الاولية بشرط ان يعتبر فيها ان لا يكون هناك واسطة
ام لحق به او لا ثم يعرض لهذه الامور ثانيا وان كانت هناك وسائط ولعل بنى الجواب المنقول اولا من كون تلك المقولات بمنزلة الاعراض
الاولية للوجود المطلق وما يندرج تحتها من عوارضه الذاتية على تغير هذا الاصطلاح والا لزم ان يكون جميع الاعراض المبحوث عنها في
العلوم من عوارض ذاتية اولية وليس كذلك والا لم يبق فرق بين العوارض الذاتية وبين العوارض الذاتية الاولية بالعموم والخصوص ولكن
الفكر ما سيأتي في اصل هذا الكتاب ان العوارض الاولية للشيء ما لا يكون عروضها له بواسطة امر اعم وهو بخلاف ما نقل في فن البرهان من
قال ويقال ايضا بذاته لما كان من الاعراض في الشيء اوليا اعني بقولنا اوليا انه لم يعرض لشيء اخر ثم عرض له بل كان لا واسطة فيه بين العارض
والمعروض له وكان المعروض له سببا لان يقال انه عرض في شيء اخر كما يقال جسم ابيض وسطح ابيض فالسطح ابيض بذاته والجسم ابيض
لان السطح ابيض انتهى وهو يدل دلالة صريحة على ما في البرهان على ما يقرب انتقل حيث قال ويقال ولا ينافي ذلك الذي قلناه ومن
تعاسيف الكلام ظهر ما لما اورده الناظرون باقاويلهم ان اطلاق العرض الذاتي على كل واحد من الانواع مسامحة ولعل ذلك منهم
نشأ من غلطهم العرض الذاتي بالعرض الذاتي الاولي وقد علمت الفرق المخصوص والعموم فيهما فلا يلزم من نفي الثاني نفي الاول لكن
من العرض الذاتي للشيء ما يكون اخص منه. واما الخاص من ثاني الجواب المنقول فهو ان الكلي والجزئي من الاعراض الاولية للوجود يرشد اليه قوله
من غير استناد الى ان يصير خليقا او تغليب الخ ولكن على انتفاء ما فيه وان كانت القسمة فيه اولية حيث انه لا مناقشة بينها وبين ان يخصص موضوعها
لاصل عروضها له فلا يكون من الاعراض الذاتية الاولية بالقياس اليه ثم الظاهر من كلام الحكيم المنصور ما يتوجه الى ثالث الجواب المنقول المذكور
لا سيما فيه والحاصل ان ما قررناه من الايراد على هذه الاجوبة قد اشار اليه الحكيم المنصور بقوله واما الاجوبة التي نقلناها فيما بينها من التكلفات
ثم لا يخفى ان ما في اجوبته المنقولة المنثورة وجوه من المناقشات منها ان الفرق بين قوله بمنزلة انواع الموضوع وهو الموجود في المقولات
وبين ما وقع منه بقوله بمنزلة الاعراض الذاتية للموضوع حكم لا لان كون العبرة في العوارض الذاتية للشيء ان يكون هو او جنسه ماخوذا في حده
الرسمي فلما كان الكلي والجزئي والواجب والممكن هو المحمول على الموجود بحيث ان يؤخذ الكلي بانه الموجود المقول على الكثرة والجزئي بانه
الموجود الغير المقول عليها والواجب هو الموجود الغير دون الوجود والممكن هو الموجود الغير الغير دون الموجود فاذا صح ان يكون انواع
المقولات بمنزلة الانواع لذلك فليكن الامر في الثواني ايضا كذلك سيما في الواجب والممكن فان قلت ان تلك الانواع مع قطع النظر عن عروضها
محمولا على الموجود وهو مأخوذ في تعريفاتها الرسمية قلت ان ذلك لا يخرجها عن ان يكون من عوارضه الذاتية على ان شاكلة الواجب والممكن
ايضا كذلك فلا صح ذلك مع هذا والفرق بينهما اعم ما عرفت على ما لا يخفى وبالجملة التزام تحركها بمنزلة الانواع لا يفيد في هذا المرام
وان صح ذلك في نفس الحصول المقصود بدونه بل الاولى في الجواب ان يقال ان جميع هذه الامور عوارض ذاتية بل عوارض اولية للموجود

على ما سوريناه ولكن مع ذلك يكون الفرق بينها بما به تكون بعضها بمنزلة الانواع وبعضها بمنزلة الخواص الى غير ذلك من الوجوه وان
سمى الكلام في عدم كون الواجب والممكن بمنزلة الانواع على ما حكم به فكيف فصله عاجله وقد علمت ان الفرق تحكم صريح سيما ان ما وقع من
الشيخ في بعض مقالاته البرهانية بل في اكثر عباراته لا يدل على ما قاله بل الظاهر منها ان كل واحد من هذه الانواع والاعراض من العوارض
الذاتية للوجود المطلق مع قطع النظر عن اعتبار الانقسام والعروض والتقسيم الاول والثاني ومن البين الظاهر انه لا يتيسر له ما ذهب
اليه من التعليل عليه ضرورة انه يلوح من كلام الشيخ هو ان الوجود لما وقع انقسامه الى هذه المقولات من دون انقسام اخر سابق عليه يكون
نسبتها اليه نسبة الاقسام الاولية للشيء وانواعه لكن اليه وذلك لكونها ذاتية له في انفسها وذلك على خلاف ما عليه امر ما يقابلها من تلك
الاعراض لكونها غير ذاتية فلذا اعدها من العوارض المقابلة للانواع جدا وان يجوز وقوع قسمة اليها فتكون منزلتها اليه منزلة الخواص
اللاحقة والعوارض الخاصة على ما اشار اليه بقوله فانه ليس يحتاج في قبول هذه الاعراض الخ وما يقال في انقسامه اليها بالاعتبار
او كون هذه الاعراض بمنزلة الخواص وتلك العوارض بمنزلة الانواع لكون الوجود ماخوذا في الحد والرسم في احديهما غير الاخرى لا يتم
الا على ما يفاد من شيخنا ما وقع عنه بقوله ماهية الجوهر الخ اشارة الى ان هذا لك ايضا ماهية لكنها غير هذه الماهية لكون الجوهر فيها
الفصول المقومة في حقيقته بخلاف ما عليه امر هذه لكونه مبنيا لما تقرر لا يلزم ان تتميز معروضاتها لصح الحكم على الكلية
الجزئية وغير ذلك والحق ان طبيعة الوجود صالحة لان تعرض لها تلك المقولات وغيرها عروضا اوليا وكون حصة منكليا و
الاخرى جزئيا انما يجب عروضها وعدم صلاحيته ان تكون احدى الحصتين معروضة للاخرى لا ينافي ذلك لان الكلام في طبيعة
الوجود المطلق بخلاف ما عليه الامر في عروض الانواع لحقيقة الجنس نفسها لافتقارها الى فصول مقومة فيها كانقسام الجوهر
الى الانسان والفرس وغيرهما وما في البرهان لا يخالفه سيما ما ذكره بقوله ومنها ما يشبه اجناسا وانواعا وليست هي المعاني التي تقال
على كثيرين ولكن بالسوية وهي لوازم غير داخلة في مهيات الاشياء الداخلة في المقولات وهي مثل الوجود والوحدة التي هما اصلان
الوجود المطلق لعروض جميع الذوات من غير ان يندرج من الاعلى الى الاسفل كما عليه امر الاجناس العالية نظرا الى الانواع الباطنة
ويشير الى ذلك ما سيأتي بقوله او من الحال ما يكون المحمول فيه مقوما لمهية الموضوع ومنه ما يكون امرا عارضا مقوما لمهية الموضوع
وان الاشتراك في المحمول المقوم يستلزم الاتصال بالذات وان الاشتراك في الامر اللازم ولا يستلزم هذا فيكون جملة تلك
الامور من عوارضه الذاتية الاولية كما ان من عروض فصول الانواع بالقياس الى ما هو جنسه القريب كذلك مثلا ان الجسم يعرض لحصة
لفصله المنوع له متى صار حيوانا لا يأبى عن عروض الفصول المنوعة له من دون افتقاره الى اعتبار خصوصيات تخالفه سابقة عليها
بل انه بالمعنى فصل المنوع الذي صار بحسبه حيوانا كاف فيه والظاهر من القاعدة الامتحانية البرهانية ان يكون عروضه له عروضا
اوليا مقتضيا فيه والذي يؤيد ذلك اليه ما وقع منه في فن البرهان حيث قال واما الذي عرض لنوع الوجود والواحد فلا يجوز ان
يكون العلم بالاشياء التي تعرض جزءا من علمه لانها ليست ذاتية له على اصول مبينة في الذاتي ومن ههنا ظهر ما يرد على الاجوبة المنقولة الغير
مرضية والاجوبة المقبولة الرضية من تعقد واستمر الحق غير محصه وبعد تنقيح من المرايا في ادراك الحق على مرتبة سبحانك لا علم لنا
الا ما علمتنا انك انت السميع العليم فاجعل لي لسان صدق في الاخرين واجعلني من ورثة جنة النعيم قال ولقائل ان يقول انه اذا
جعل الموجود هو الموضوع لهذا العلم لم يجز ان يكون اثبات مبادي الموجودات الخاصة ليس اثبات مبادي الموجود المطلق فيرد ان
لزم البحث عن مبادي الموضوع المنوع فلزوم الامر المنوع منوع ولا يذهب عليك ان ليس هذا هو الجواب الذي يشير اليه ثم المبدئ
الليس مبدأ للوجود كله الخ وبين الامرين فرق بين ثم قال اقول في توجيه السؤال وتحرير وجوهه انه اذا كان العلم موضوع له الوجود

الخ اقول ذكر عبارات الحكماء ان ورود هذا الايراد غير ظاهر فان الموضوع هو الموجود مطلقا على ما قرره وظاهر ان اثبات عم

لم يجز اثبات

لم يجز اثبات وجود جميع تلك الافراد في ذلك العلم لاستلزامه اثبات الموضوع اذ لا وجود له الا في تلك الافراد ولعله اراد بالموجودات
في قوله لم يجز ان يكون اثبات مبادي الموجودات جسما بين الجمع المحلى باللام فيتم التعريب ويظهر وجه قوله لا
البحث في كل علم عن لواحق موضوعه لا عن مباديه وبهذا يظهر وجه الجواب الذي اشار اليه ثانيا بقوله ثم المبدئ انتهى ولا يخفى على اولي
النهى ان ما وقع عنه بقوله لاستلزامه اثبات الموضوع ولم يقل لاعادة اثباته بناء على ان الاستلزام اعم من الايجاب واثبات المبادي
للموجودات مستلزم لاثبات الموجود المطلق لا موجب له ومن هنا لك يصح ان يقال ان العلة مستلزمة للمعلول وان لم يكن موجبة
وانما اختار هذا الامر نسبة الموجودات ومباديها الى الموجود المطلق نسبة الافراد الى الطبيعة ومن البين الظاهر ان الافراد نسبة
المعلولات الخارجية عن الطبيعة وان كانت هي ذاتية لها وفي الهيات كتاب النجاة ان كل واحد من علوم الطبيعيات وعلوم الرياضيات فانما
يبحث من مسائل بعض الموجودات وتلك سائر العلوم الجزئية وليس لشيء منها النظر في احوال الموجود المطلق ولواحقه التي لمبدائه ومباديه
فظاهر ان ههنا على ما يشاء عن امر الموجود المطلق ولواحقه التي لمبدائه ومباديه ولان الاله يقال على ما اتفقت عليه الاراء ليس مبدأ الموجود
معلول دون موجود معلول بل هو مبدأ للموجود المعلول على الاطلاق فلا محالة ان العلم الالهي هو هذا العلم انتهى ولا يخفى ان ما سوى الى
قوله ان ههنا على ما يشاء عن امر الموجود المطلق ولواحقه التي لمبدائه ومباديه صريح في ان هذا العلم يبحث عن مبادي الموجود المطلق ولكن
الكلام في ان المراد من المبادي هو حيث يطلق تارة على المبادي الفاعلة وتارة على ما يتناول الحدود والموضوع الصانع واجزائه وجزئياته
وصور واعراضه الذاتية والقضايا التي كانت مبادي مناسبات العلوم التي تلتف منها وقد يطلق تارة على الاسباب الاربعة ولعل المراد ان
المبادي هو المبادي الفاعلة كما يلوح عما وقع عنه بقوله ثم ان المبدئ ليس مبدأ للوجود كله لا نسلم على ان المراد من المبدئ هو المبدئ الفاعلي
على ما ذاته ما ذكره في النجاة وعلى تقدير ان يكون المراد من المبادي جملة هذه الامور يكون قوله ثم المبدئ الخ تفصيل لذلك الجواب الامور اخر
والظاهر منه ايضا ان المنفي فيما وقع عنه بقوله ثم المبدئ ليس مبدأ للوجود كله على هذا التقدير هو المبدئ الفاعلي ايضا لا مطلقا
بقرينة ما وقع عنه في النجاة بهذه العبارة ولان الله تعالى على ما اتفقت عليه الاراء ليس مبدأ الوجود معلول دون موجود معلول
بل هو مبدأ للوجود المعلول ومن الظاهر ان في هذه العبارة اشارة بل دلالة على ان المنفي ههنا هو المبدئ الفاعلي فلا ينافي ذلك اثبات سائر
المبادي التي اشرنا اليها وانما خص ذلك بالفاعلي مع انتفاء سائر المبادي من الصورية والغائية والمادية ايضا نظرا الى الوجود المطلق
لكونه هو الاصل والاصل ومن ههنا ظهر ما ذكره غياث الحكماء حيث قال ولا يذهب عليك الى قوله وبين الامرين فرق بين ثم ان تصير
الحكماء والمحققين قد سلموا المبادي على الوجودات الخاصة فلذا قال المحاكم في تعاليقه على شرح المنطق الرابع من كتاب الاشارات ان المراد
بالوجود ههنا هو الوجود المطلق ومن علله الوجودات الخاصة فان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك
على اشياء لا يكون ذاتيا لها لامتناع التفاوت في نفس المهية والا لزم ان يكون عارضا لها وهو على ما ذاقه قاله الشارح المحقق في كتابه تحرير
القواعد بهذه العبارة ويقال بالتشكيك على عوارضها فليس جزءا من غير مطلقا ثم قال فيكون الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة فيكون
مفتقرا اليها معلولا لها فهذا قال في الوجود وعلله وانا حمله على ذلك بوجهين اما اولا فلقضية اللفظ واما ثانيا فلان هذا النمط يبحث
عن الوجود هل يساوق الاجناس اولا وانه ينقسم الى الواجب والممكن وهو يبحث عن الوجود المطلق ثم يبحث عن الوجود الممكن والوجود
والواجب وهو يبحث عن الوجودات الخاصة فيكون هذا النمط في الوجود المطلق والوجودات الخاصة التي هي علله ثم اعترض عليه بوجوه منها
انه لا يلزم ان الوجود المطلق اذا كان عارضا يكون مفتقرا الى الوجودات وانما يلزم ذلك لو كان عروض الوجود للوجودات عروضا اعرضيا اي
عروض العرض للجوهر وليس كذلك بل عروض العرض العام للهيات ولا يقتضيها ذلك الافتقار ولا المعلولية فان العرض العام يحتاج مع المهية

في الوجود فكيف يكون مفتقرا اليها واجيب انما يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع انتهى ولا يخفى ما يرد
على ايراده الاول بانه لو اراد من الافتقار في قوله فيكون مفتقرا الخ افتقار اصدوريا فمن الظاهر نفيه ولو اراد منه افتقار المقبول الى
قابله بل الامر المنتزع على ما ينزع عنه فمن البين ثبوته وما يجلبه ان عروض الوجود المطلق للموجودات الخاصة لو كان عروض العرض للجوهر
وذلك على ان يكون ذلك العروض عروضا خارجيا لم يصح ان يكون افتقاره اليها افتقار الهيه المجعولة الى جاعلها كما لا يخفى على انه
يجوز ان يكون المراد من افتقاره فيه الى انها على افتقاره بحسب نحوته الاصلية لها ومن البين عند اولى النهى ان الوجود المطلق لما كان
عرضيا بالقياس اليها لا ذاتيا لها يفتقر الى العلة والحق انه فما اشار اليه في شرحه للاشارات حيث قال فاذن هو معلول مستند
الى علة ولم يقل مستند اليها ولعل الامر فيه اشتبه على صاحب الحاشية كما كان حيث قال في تفسيره انه معلول مستند الى الموجودات و
هذا لا ترى بل الحق ان مراده به هو ما قررناه وانما بنى المصنف على كونه معقولا بالتشكيل لانه دليل على موضعيه ومنها تم المدعى اي كون ثبوت
للهيات يحتاج الى علة وهو بخلاف امر ثبوت ذاتي الشيء لذلك الشيء لعدم حاجته فيه الى علة والا لما كان ذاتيا لدوران كان بقوله
على الكثرة وحمله عليها يحتاج الى العلة بوجه ما والا لكانت الكثرة بلا وحدة كانه عليه الحكيم الكامل الرباني ابو نصر الفارابي في
كتابه الفصوص بهذه العبارة كل ماهية معقولة على كثيرين فليس قولها على كثيرين لماهيتها والا لما كانت ماهيتها مفتقرة بغير ذلك
اي حملها على كثيرين واعتبارها معها من غيرها معلولة انتهى وهو يدل على المدعى ومع ذلك لا ينافي ان يكون ثبوت ذاتي الماهية لها
وحمله عليها بما هو حمل غير محتاج اليها وان كان ذلك من حيث حمله على الكثرة من حيث هي كثرة تحتاج اليها ويؤيده ما وقع عنه بعض
الشارحين للفصوص في حل ما وقع عنه قوله فذلك اي حملها الى اخره على الخصوص بما وقع عنه بقوله فوجودها اي وجود الماهية للافراد
وكونها لها معلولة لغير الذات لانها لما يمكن من الذات بعض كونه من غيرها فالحاصل ان حمل الماهية على ما يندرج تحتها لا يقتضي وحدة
والكثرة بل انما يشاء ذلك من خارج وان كان حملها عليها بما هو حمل لا يفتقر الى علة اصلا ضرورة انها لو اقتضت الثاني يلزم تحقق
الكثرة بلا وحدة ولو اقتضت الاول يلزم عدم صدقها على الكثرة وعدم صحة حملها عليها بل انما تعين تلك الوحدة لها لا يتعدى
وقد اشار المعلم الثاني الى الثاني كما نقلناه الى الاول بقوله كل واحد من افراد الماهية المشتركة ليس كونه تلك الماهية كونه ذلك الواحد و
لا استحالت تلك الماهية لغير ذلك الواحد فاذن ليس كون ذلك الواحد واجبا من ذاتها فهي بسبب من خارج انتهى وهو يدل
على المدعى بل الاولى ان يقال ان احتياج الماهية في صدقها على الكثرة والوحدة الى العلة يرجع الى افتقار ما يندرج تحتها اليها
ضرورة ان خصوصية كل من الوحدة والكثرة الافرادية يحتاج الى العلة وهو لا ينافي استغناء صدقها عليها من العلة ولعلها
وقع في الفصوص اشارة الى هذا وبعد التنبيه والتي ظهر ان الماهية في حملها على ما يندرج تحتها من الافراد والفرد واجب لا يحتاج
الى علة وان كان بخصوصية كل من كثرتها الافرادية ووحدتها لكن مفتقرة اليها ثم نعود الى ما كانه فنقول ان الضرب عنه
بقوله بل عروض العرض العام للهيات لا يندفع به افتقاره القبلي اليها اما تعليله بقوله فان العرض العام متحد مع الماهية في
الوجود فهو على ضرورة ان اتحاده معها انما هو بالعرض لا بالذات والا لم يكن عرضا عاما لها وكون الذهن بحسب الواقع ظرفا للعرض
لها لا ينافي افتقاره اليها فذلك الافتقار واما دعوى انه لو كان موجودا في الخارج لجاز له ذلك الافتقار على فرض صحته يرجع الى
ما اورده ثانيا فيقوله وايضا انما يلزم الخ مع ان الامكان مطلقا علة مستقلة للحاجة سواء كان في الذهن او في العين انما يلزم
من افتقاره اليها في الذهن عدم انفكاكه تصورا عنها الا ان يكون ذلك من لوازمها البينة بحيث لا الاخص ومن ههنا ظهر حال الاول
ثالثا بقوله ويقول ايضا مطلق الوجود لو كان معلولا للموجودات الخاصة اما ان يكون معلولا لها في الخارج وجودا خاصا ووجودا

الخ اقول اذا كانت الماهيات موجودة هذا الايراد ايضا قائم لان الوضع موجود مطلقا على اثرها وعلى اثرها الثبات م

مطلق

مطلق فيكون كل شيء موجودا بوجودين والخ وايضا ان يكون معلولا لها في العقل فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور الموجودات
الخاصة وليس كذلك قال ومن العوارض الخاصة به لانه ليس شيء الى قوله فيلحق غيره لحوقا اولية اقول من الظاهر من هذه العبارة
ان المعتبر في العرض الاولي للشيء ما يلحقه لذاته اي من دون واسطة هي امر مساو كان هناك واسطة مساوية او اخص كما علمت امر زوج
الزوج بالقياس الى العدد ومن ههنا يعلم ان يكون الامور المذكورة من المقولات وانواعها من عوارضه الاولية الذاتية واما افتقار
الموجود الى ان يصير تعليليا او خلقيا او نشأ اخر حتى يعرض له ان يكون مبدأ فهو امر زائد على كون الشيء من عوارضه الاولية فلذا
قال ولا ايضا يحتاج الموجود فليتدبر فيه قال ثم المبدأ ليس مبدأ الوجود كطلب الخ اقول لا يخفى ان هذا اشارة الى اثباته تعالى
غرائب الزمان ان بعض ارباب الوجد والوجدان واصحاب العرفان والعرفان الشهير بالعمري في حواشيه على الهيات كتاب التجريد
قد نسب ذلك الى نفسه حيث قال ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب هو ان ليس الوجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ
والا لزم توقف الشيء على نفسه ثم قال وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات انتهى ومن البين ان ما وقع من الشيخ ههنا بقوله هذا
جواب اخر من ذلك السؤال ما صل الاول هو ان اثبات المبادي المطلقة للوجود المطلق على ان يكون هي من عوارضه ولوازمه
الثابتة له لا على ان يكون الوجود المطلق من احواله وعوارضها يلزم من ذلك ان يكون الموضوع هو المحمول الا ترى ان العلم الطبيعي
مع ان موضوعه جسم طبيعي يبحث عن مبدئه الفاعلي ولا يلزم من ذلك ان يكون الجسم عرضا ذاتيا للمبحوث عنه فيه بل الامر
بالعكس كما علمته وما صل الثاني ان ليس الوجود المطلق مبدأ فاعلي والا لتقدم الشيء على نفسه واما سائر المبادي فمن عوارضه
الذاتية المبحوث عنها وقوله بل انما يبحث عن مبادي الخ فلظهور ما مر ان المبادي فلا يطلق تارة على المبادي الفاعلية وتارة على موضوع
موضوع الصناعة واجزائه وجزئياته وحدود اعراضه الذاتية وتارة على الاسباب الاربعة وما يندرج فيها وتارة على القضايا التي
كانت مبادي مناسبات العلوم التي كانت مبادي مناسبات العلوم بتلك المناسبات والحرو في قوله من الامور التي فيه عليه الى قوله بعد
وقوله ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى قوله ما يبحث عن الاسباب القصوى الخ قد سبق معنى علية تلك الاسباب الاربعة لكل
موجود معلول من مدة سبل ثم ان الشيخ قد تصدى لذكر هذه الامور وتفصيل المبادي وهو قرينة على ان المراد من المبادي ما يتناول
المبادي الفاعلية وغيرها وقوله من جهة وجوده متعلق بكل موجود او بابحث او بالاسباب القصوى ولكن يرشد الى الاول ما وقع عنه
بقوله بما هو موجود معلول العلة بقوله كل موجود معلول وقوله لعض عنه كل موجود الخ اشارة الى قضايا عنه اولا لا بواسطة مبدأ
فاعلي اخر كما اشار اليه الشيخ في هذا الكتاب حيث قال فعنه ابتداء وجوده الخ تارة والجميع مشترك في مبدأ واحد تارة اخرى قال و
منها ما يبحث عن العوارض للوجود ومنها ما يبحث عن مبادي العلوم الجزئية اقول لا يخفى ان في هذه العبارة دلالة على ان مبادي
العلوم الجزئية ليست من عوارضه الذاتية وهذا على ما ترى ولعل في افرادها منها اشارة الى ما وقع عنه في فن البرهان حيث قال
قد وضعنا ان مبادي العلوم ما ليس بينا بنفسه فيجب ان يبين في علم اخر اما جزئي مثله او اعم فيفيد لا محالة الى اعم العلوم فيجب ان
يكون مبادي سائر العلوم يصح في هذا العلم فلذلك يكون كان جميع العلوم يبرهن على قضايا شرطية متصلة مثلا انه ان كانت
الدائرة موجودة فالمثلث الفلاني كذا او المثلث الفلاني موجود فاذا صيروا الفلسفة الاولى يبين وجود المقدم فيبرهن ان المبدأ
كالدائرة مثلا موجود ثم يتم برهان ان ما يتلو موجود انتهى ولا يخفى جواز ان يكون المراد من مبادي العلوم الجزئية ما هو من عوارضه
الغير الاولية والمراد من العوارض للوجود ما يكون من عوارضه الذاتية الاولية والمراد من تلك المبادي ما هو بمنزلة الاعراض الذاتية
له ومن الاولى ما تكون عوارضه اللازمة ونظير هذا ما وقع عنه في فن البرهان من هذا الكتاب اشارة الى الموضوعات السابق ذكرها

بقوله من الاحوال المنسوبة اليها لما يكون لواحق امور خاصة بما هي خاصة مع قطع النظر عنها بما هي موجودة فيكون ح من عوارض مبادي
لهذا العلم واما كونها بمنزلة الاعراض الذاتية للوجود المطلق لا يصح صيرورة بعض منه باعتبار كونه من احوال الموجود بما هو موجود
والذي يؤيد ذلك ما وقع عنه في الفصل الخامس في المطالب وما يتصل بها من في المنطق من هذا الكتاب حيث قال وفي ذلك بيان
اصناف مبادي العلوم واصناف الحدود الوسطى اما المطالب بحسب ما يحتاج اليه ههنا فانها بالقسمة الاولى ثلثة اقسام وبالقسمة
الثانية ستة اقسام اما بالقسمة الاولى فمطلب ما ومطلب هل ومطلب لم ومطلب ما على قسمين احدهما الذي يطلب به معنى الاسم كقولنا
ما الغلاء وما العنقاء والثاني الذي يطلب به حقيقة الذات كقولنا ما الحركة وما المكان ومطلب هل على قسمين احدهما بسيط وهو المطلب
هل الشيء موجود على الاطلاق وليس موجودا على الاطلاق والاخر مركب وهو مطلب هل الشيء موجود كذا وليس موجودا كذا فيكون الموجود
رابطا لا محمولا مثل قولك هل الانسان موجود ميت ومطلب لم على قسمين فانه لما يجب القول وهو الذي يطلب الحد الاوسط وهو علة
لاعتقاد القول والتصديق في قياس مطلوبا ما ولما يجب الامر نفسه وهو لمطلب علة وجود الشيء في نفسه على انه علة من وجوده مطلقا
او وجوده بحال وله مطلب الاي والكيف والكم والاين ومتى وغير ذلك فهي راجعة بوجه ما الى الهل المركب فان اراد احد ان يكثر المطالب
بتعديد هذه فليفعل الا ان المطالب العلية الذاتية هي تلك ومع ذلك فان مطلب اي اسطر من هذه البواقي واشد دلالة على المطلوب
به وانما المطلب بمن الشيء بما عنصره وتلك اوسع مذهبا واعرض منها الا وان احب احد ان يجعل مطلب اي مشتملا بوجه على مطالب كيف
وكم واين وغير ذلك فليفعل ثم يكون مطلب هل ولم مطلبان التصديق ومطلب ما واي مطلبان التصور فمطلب ما الذي بحسب الامر
مقدم على كل مطلب واما مطلب ما الذي بحقيقة الامر في نفسه فتأخر عن مطلب هل البسيط ثم قال فنقول ان الامور التي تذكر في المبادي
منها معان مركبة ومنها معان مفردة والمعاني المركبة بانا بالحري ان يستدعي فيها التصديق لا لان يعطى لها الحدود فان التركيب
الخبري للتصديق واما الحدود فللمعاني المفردة وما في حكم المفردة والقضايا المتعارفة والاصول الموضوعة مركبة فاذن لا يتحقق
فيها معنى لمطلب الحد والمهية ولا يمكن ان يقبل بالهلية لكن بها غيرها فقد حصل من هذا ان هذا القسم من المبادي لوضع بالهلية
واما المعاني المفردة فمنها ما هي لعرض موضوع الصناعة ومنها ما هي داخلة في حد موضوع الصناعة واثاره ولواحقه ولوازمه فما كان منها
من اعراض موضوع الصناعة واثاره فهي التي مطلب في الصناعة لتتضح فيها وجودها وليس وجودها الا للموضوع فيكون النظر في انها
موجودة للموضوع الصناعة لتلك الصناعة وذلك هو النظر في انها موجودة فاذن اثبات وجودها الى قوله فاذن بعض المفردات
لوضع حدودها في المبادي دون وجودها وبعضها لوضع حدودها ووجودها واذن لطلب المفرد مركب والمركب التابع في العلوم قضية
والقضية انما توضع وجودها لا حالة دون حدودها وعلى ما قلنا فتبين من جميع ذلك ان من الامور المصدرة في الصناعة ما يوضع بهليته
فقط ومنه ما يوضع بهليته ومهية ومن البين الظاهر من تضاعيف هذا الكلام ان من المبادي ما يوضع حدها دون وجودها فلا
يكون مثل هذا من العوارض الذاتية للوجود المطلق مع انه من مبادي سائر العلوم فقد خرج وجه انفراد المبادي عن العوارض الذاتية
قال واما قبل ذلك التخصيص وكالمبدأ له اقول من الظاهر من هذه الصناعة انه من مبادي التصورية ان الجوهر قبل صيرورته جسما
طبيعيا قد سلم الشيخ انه من مبادئه وبعد صيرورته جسما طبيعيا سلم الى العلم الطبيعي فيكون الجوهر المحصل بتلك الحصلات التوسط
بالها من الفصول وان كانت من مسائل هذا العلم اعني الالهي لكنها من مبادي العلم الطبيعي اي من مبادي تصوره بلوضوعه وحق عليه
ما عداه ومن ههنا يتضح ان المراد من المبادي الواقعة عنه ههنا ما يشمل المبادي التصورية والتصديقية فضلا عن الاسباب الاربعة قال
واول الامور في العموم وهو الموجود والوحدة قول وكان اول الامور في الادراك والعلم وذلك لان كلا منها اعرف عند العقل من جميع الاشياء

وهو من

وهو من اول الاقسام الاصلية من الفلسفة الالهية لكونها على اقسام خمسة الاول منها النظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات مثل الهوية
والوحدة والكثرة والوفاق والخلاف والقوة والفعل والعلة والمعلول والقسم الثاني هو النظر في الاصول والمبادي كمثل علم الطبيعيين
والرياضيين وعلم المنطق وما قضه الاراء الفاسدة فيها والقسم الثالث هو النظر في اثبات الحق الاول وتوحيده والدلالة على
تفرده وتربيته واثبات عشاركه موجودا اخر له في مرتبة وجوده وانه وحده واجب بذاته ووجود ما سواه يجب به ثم النظر في صفاته
وانما كيف تكون صفاته وان المفهوم من لفظ كل صفة ما هو وان الالفاظ المستعملة في صفاته مثل الواحد والموجود والقديم والعالم والقادر
بدل كل واحد منها على معنى احدى ولا يجوز ان يكون الشيء الواحد الذي لا كثرة فيه بوجه ما معان كثيرة وكل واحد منها غير الاخر ويعرف
انه كيف يجب ان يفهم هذه الصفات اذ حتى لا يوجب في ذاته غيرية وكثرة ولا يقدح في وحدانيته الحقيقة الذاتية والقسم الرابع هو النظر في
اثبات الجواهر الروحانية التي هي مبدعاته واقرب مخلوقاته منزلة عنده والدلالة على كثرتها واختلاف مراتبها وطبقاتها والقسم
الذي يتعلق بكل واحد منها في تتميم الكل وهذه هي الملائكة الكروبيون ثم في اثبات الجواهر الروحانية التي هي بالجملة دون تلك الجملة الاولى
وتعريف طبقاتها ودرجاتها وافعالها وهذه هي الملائكة الموكلة بالسموات وحملة العرش ومدبرات الطبيعة ومتعلقات ما يتولد ويتوالد
في عالم الكون والفساد القسم الخامس في معرفة تسخير الجواهر السماوية والارضية لتلك الجواهر الروحانية التي بعضها عاملة محركة وبعضها
آمرة مؤدية عن رب العالمين ووجهه وامره والدلالة على ارتباط الارضيات بالسماويات والسماويات بالملائكة العاملة والملائكة العاملة
بالملائكة المتلقية المثل وارتباط الكل بالامر الذي اصله الاول واحد كلي بالبصر وبيان ان الكل مبدع تام لا عادت فيه ولا خطور وان عجزه الحقيقي
على مقتضى الخبر المحض وان الشر فيه ليس بمحض بل هو الحكمة ومصلحة فيه من جهة خير فهذه هي اقسام الفلسفة الاولى اعني العلم الالهي
ويشتمل عليه كتاب ما بعد الطبيعة اي ما بعد الطبيعة ويعرف جميع هذا بالبرهان اليقيني انتهى ولا يخفى على اولي النهى ان المراد من الامر
الواقع في قوله وارتباط الكل بالامر الخ هو الامر التكويني وفي التعبير عنه بقوله ما هو الا واحد كلمح البصر اشارة الى ان استفادة نظام
الوجود اليه تعالى مرة واحدة وهوية وان كانت الموجودات الزمانية متعاقبات بعضها الى بعض ولما بالقياس الى من استأثر عرش السرمد
فلا ولكان المبدع على اصطلاح خواص الحكماء هو الذي لا يكون مسبوقا بغير ذات الواجب تعالى من الشرائط والالات كالمادة الاولى
في السلسلة الطولية ونظام وجود العالم في السلسلة العرضية اشار اليه بقوله ان الكل مبدع الخ ولا يلزم من ذلك ان يكون جوهرا صرفا
لا يشتمل على المادة والماديات من الاجرام العالية والسافلات وقد اشتبه امر المبدع بهذا المعنى على المبدع بالمعنى الاخر اي
يكون مسبوقا بمادة ولا من على بعض الاعلام واستصعب عليه هذا المقام ضرورة انه وقع من الحكماء ان نظام الوجود مبدع مع
اشتماله على المادة والماديات باسرها لانه كتاب بين لا يغادر صغيرة من الموجودات ولا كبيرة من الكائنات الا احصاها وسيأتي
لهذا مزيد تفصيل سائلو طلبك منه ذكر او قوله وهو اي الحكمة التي هي افضل الى اخره يمكن ان يكون على نمط الحصر والانحصار وذلك
على ان يكون المراد منه ان الفلسفة الاولى هي الحكمة التي تكون من صفتها انها افضل بشهادة ما وقع عنه سابقا بقوله وانما هي الحكمة الحقيقية
كما لا يخفى على من ساق الفلسفة غير قصيرة ولما احتمال ان يكون ذلك على سبيل المبالغة كما يقال البرهان هو اللمي ما وله للان الذي
هو الاستدلال من المعلول على العلة والبرهان على الاطلاق الذي هو الاستدلال من احد المعلولين على الاخر ومن ههنا يكون الحكمة
شاملة للطبيعيات والالهيات بالها من الاقسام الاصلية والفرعية وذلك على ما نص عليه الشيخ في سائر تعاليقه الحكمية الفلسفية بعضا
جيلا بقوله القول في اقسام الحكمة الطبيعية الاصلية منها ما يقوم مقام الاصل ومنها ما يقوم مقام الفرع واقسام ما يقوم مقام الاصل ثمانية
اقسام قسم يعرف فيه الامور العامة لجميع الطبيعيات مثل المادة والصورة والحركة والطبيعة والاسباب والنهاية وغير النهاية وتعلق الحركة

بالحركات وانتهاؤها الى محرك اول واحد غير متحرك وغير متناهي القوى لا جسم ولا في جسم ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم القسم الثالث
يعرف فيه حال الكون والفساد والتولد والمواليد والنشوء والبلى والاستحالات مطلقا ومن غير تفصيل ويبين فيه عدد الاجسام الاولية
القابلة لهذه الاحوال ولطف الصنع الالهي في ربط الاجسام الارضية بالسماويات واستمداد الاولى على فساد الاشخاص بالحركتين
السماويتين اللتين احديهما اشرفيه والاخرى مخرجة عنها مواجهة اياها غربية ويتحقق ان هذه كلها بتقدير العزيز العليم ويشتمل عليه كتاب
الكون والفساد القسم الرابع يتكلم فيه في الاحوال التي تعرض للعناصر قبل الامتزاج لا يعرض لها من انواع الحركات والتحلل والتكاثف
بتاثير السماويات فيها فيتكلم في الحادثات والشهب والغيوم والامطار والرعد والبرق والهالة وقوس قزح والصواعق والرياح
والزلازل والبحار والجبال ويشتمل عليه ثلث مقالات من كتاب الاثار العلوية القسم السادس يعرف فيه حال الكائنات الجمادية وما في
المعادن ويشتمل عليه المقالة الرابعة من كتاب الاثار العلوية القسم السادس يعرف فيه حال الكائنات النامية ويشتمل عليه كتاب النبات القسم
السابع يعرف فيه حال الكائنات الحيوانية ويشتمل عليه كتاب طبايع الحيوان القسم الثامن يشتمل على معرفة النفس والقوى الدراكة والمحركة
التي في الحيوانات وخصوصا التي في بدن الانسان ويبين ان النفس التي للانسان لا يموت بموت البدن وانها جوهر روحاني ويشتمل عليه
كتاب النفس والحس والمحسوس ثم لما فرغ من تعداد الاقسام الاصلية لها شرع في اقسامها الفرعية فمن ذلك الطب والغرض فيه معرفة
قياس البدن الانساني واحواله من الصحة والمرض واسبابها ودلايلها لدفع المرض وحفظ الصحة ومن ذلك احكام النجوم وهو علم يعني
والغرض فيه الاستدلال من اشكال الكواكب بقياس بعضها الى بعض وبقياسها الى درج البروج وبقياس جملة ذلك الى الارض على
ما يكون من احوال ادوار العالم والملك والمالك والبلدان والمواليد والتحاويل والاختيارات والمسايل ومن ذلك علم الفراسة والغرض
فيه الاستدلال من الخلائق على الاخلاق ومن ذلك علم التعبير والغرض فيه الاستدلال من التخيلات الحاصلة على ما شاهدته النفس من عالم
الغيب فيحيلة القوة المتخيلة بمثال غيره ومن ذلك علم الطلسمات والغرض فيه تمزيج القوى السماوية بقوى بعض الاجرام الارضية لما يتلف
من ذلك قوة تفعل فعلا غريبا في الفلك الارضي ومن ذلك علم التبريجات والغرض فيه تمزيج القوى التي في جميع العالم الارضي فتحدث فيها
قوة يصدر عنها فعل غريب ومن ذلك علم الكيميا والغرض فيه سلب الجواهر المعدنية خواصها وافادتها خواص غيرها وافساد بعضها خواص
بعض لتوصل الى اتخاذ الفضة والذهب من غيرهما من الاجساد هذا كلامه في الحكمة الطبيعية الاصلية والفرعية ثم ان بعد ذلك قد يعبر
بان الرياضيات من الحكمة اصولها وفروعها اما الاول فلما قال ايضا في العبارة القول في الاقسام الاصلية للحكمة الرياضية وهي اربعة علم العدد
وعلم الهندسة وعلم الهيئة وعلم الموسيقى علم العدد يعرف فيه حال انواع العدد وخاصية كل نوع في نفسه وحال نسب الاعداد بعضها من
بعض وعلم الهندسة يعرف فيه حال الاوضاع الخطوط واشكال السطوح واشكال الجسمات والنسب الكلية الى المقادير كلها بما هي مقادير
النسب التي لها بما هي ذوات اشكال واوضاع ويشتمل على اصول كتاب اقليدس وعلم الهيئة يعرف فيه حال اجزاء العالم في اشكالها واوضاع
بعضها عن بعض ومقاديرها وابعادها بينها وحال الحركات التي للافلاك والتي للكواكب وتعديل الكرات والمطلع والدوائر التي هي
تلك الحركات ويشتمل عليه كتاب المجسطي وعلم الموسيقى يعرف فيه حال النغم ويعطي العلة في اتفاقها واختلافها وحال الابعاد
والاجناس والجموع والانتقالات والايقاع وكيفية تاليف اللحون والهداية الى اتخاذ الالات كلها بالبراهين ثم قال في الفروع التي لها
بهذه العبارة القول في الاقسام الفرعية للعلوم الرياضية من فروع العدد علم الجمع والتفريق بالهندي وعلم الجبر والمقابلة ومن فروع
الهندسة علم المساحة وعلم الحيل المحركة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم الالات الحربية وعلم نقل المياه ومن فروع الهيئة
وعلم الزيجات والتقاويم ومن فروع علم الموسيقى اتخاذ الالات الغريبة العجيبة وعلم شكل الاغنون وما يشبهه هذا وحق عليه ان الحكمة

العلم ايضا باقسامها وبالجملة ان الحكمة عند الحكماء تفسر بوجوه منها ما قاله ابو العباس اللوكري في بيان الحق ان الحكمة هي معرفة الوجود
الواجب وهو الاول ولا يعرف عقل كما يعرف ذاته فالحكيم بالحقيقة هو الاول ومنها ما ذكره المحقق الطوسي في شرح رسالة سلم العلم
بقوله حكمة ايجاد الموجودات علم احكم وجه وانفعها وشوق هو اخص منها من مبدئها الى كمالها شوقا ملايما لها ومنها ان الحكمة
قد يقال ويراد بها العلم التام الذي هو في التصورات انما يكون بالحدود التامة وفي التصديقات بالعلل باسبابها ان كان لها سبب فاما
لا سبب له وقد يقال ويراد به الفعل المحكم الذي هو ان يعطي الشيء الذي هو مفعول حاجته باحتياج هو اليه في وجوده ومنفعة وجوده بحسب
الامكان الذي هو غاية ان كان الشيء مادة او بحسب امكان الامر في نفسه كالعقول الفعالة ان امكن الشيء مادة كما ان يعطيه ما فوق المحتاج
اليه فيكون يعطي الانسان العلم والحكمة اذ ليس الانسان يحتاج اليها في وجوده بقائه واذا قيل الكمال الثاني كما يقال للاول منها الكمال الاول
فواجب الوجود جعل كل شيء من ذاته التي هي سبب كل شيء من الاشياء التي هي من نتاج فهو بهذا المعنى حكيم وحكمته على تعالى وذاته فهو حكيم في علمه
في فعله فهو الحكيم المطلق فاذا تقرر هذا فنقول ان ما ذكره الشيخ باوقع عنه بقوله وهو ايضا الحكمة التي هي افضل التي ترجح منافع الحال الفلسفة
الاولى هي الحكمة التي افضل من سائر اقسام الحكمة على ما يعلم ما ذاته وغايته اما الاولى فلانها فاحصرت لجنسه عن امور لا تعلق بالمادة حدا وحدا
بخلاف غيرها وهي اما من الذوات فكل ذات الاحد الحق رب العالمين واما من الصفات فمثل الوحدة والوجود والكثرة والعلة والمعلول والحركة
والتناسب والتضاد وما اشبه هذه الامور التي هي في الظهور كالنور شاهق الطور واما الثانية فما اشار اليه الشيخ ايضا ولكن في بعض نسخ
الحكمة بهذه العبارة والقسم النظري هو الذي الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا تعلق وجودها بفعل الانسان
ويكون المقصود انما هو حصوله لذاته فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة والقسم العملي هو الذي ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات
فقط وانما يكون المقصود فيه حصول امر يحصل بكسب الانسان لكسبه انما هو الخير فلا يكون المقصود حصول ذي فضيلة بحصول الذي
لاجل عمل فغاية النظر هو الحق وغاية العمل هو الخير قوله واحد العلم الالهي ما في الكتاب من القسم ثنى من اشكال ما قاله الشيخ اتباع الرواقيين
في المطالعات من ان الحكمة النظرية لها اقسام ثلاثة تتعلق بامور غير مادية اصلا كالواجب الحق والعقول ونحوها واقسام الوجود المطلق التي وان
خالطت شيئا من المادة ولكن لا على سبيل الافتقار اليها الطبيعيات مسمى بالعلم الاعلى والفلسفة الاولى وموضوعه اعم الاشياء وهو الوجود المطلق
ويبحث عن امور لذاته واقسامه فسر العلم الكلي وفيه تقاسيم ومنه الالهي قال وقد لا يوجد في المادة مثل الطبيعية والوسطى قوله اشار الى
ان موضوع علم الحساب لما كان هو العدد يكون امرا كالوسطى لوجوده في الخارج من العقول الصرفة كوجود ماهيتها ومن ههنا وقع ان الحساب
يفارق الهندسة بان موضوعه يعين ان يقع في الخارج لا في مادة وموضوع الهندسة اعني المقدار لا يقع فيه الا في جسم وليس انه لا يتوهم ايضا
الا في جسم فيما بعد ومن ههنا فارق الحساب الهندسة وفيه كلام سنظهر لك انشاء الله تعالى فانتظر قال ولكن ليس البحث عنه في هذا
العلم ما لها في المادة بل نحو الوجود الذي لها اقول قال في نهاية الحكماء قيل بل البحث عنه ان وجودها وجود خارجي مقوم لموضوعه ثم قال
اقول ان هذا الضرب يستحق الاضراب وصاحبه الضرب فان البحث عنه ان كان وجود الحركة في موضوعها كان البحث عن وجودها في المادة
اذ موضوع الحركة لا يكون الا في مادة فلا مرمن عموم المادة فالوجه في هذا غير هذا على ما يتلى فيما سنتلو انتهى ولا يخفى جواز ان يكون المراد من ذلك
الاضراب هو ان البحث عن ذلك النحو من الوجود بما هو وجود كما يلوح ما ذكره الشيخ سابقا حيث قال في العدد والمقدار وكيفية وجودها من
البين ان المراد بها هو ان وجودها في مادتها هو وجودها الموضوع ولكن باعتبار انه وجود لا بمعنى ان ذلك النحو من الوجود غير مبحوث عنه
بل بمعنى انه مبحوث عنه بالذات ولكن باعتبار كونه وجودا كما يشعر به ما وقع من الشيخ ههنا بقوله من جهة معنى غير قائم بالمادة فعلى
ان هذا الاضراب لا يليق عنه الاضراب ولا صاحبه الضرب والاعراض ولا الرد والاعتراض ولذلك قال الشيخ في اوايل كتاب الشفاء هو

اعدى من تفاريق العصا في بيان لغز بعيد من هذا المدعى وان ذكر ما سبقا فلا بأس بان نعيده تارة اخرى فنقول ادعى في فصل
في التنبيه على العلوم والميزان في اثناء غرض شعر بان قولنا المعقولات تدخل في الالهيات باعتبار كونها موجودة باحد انحاء الوجود
وان لم يدخل فيها باعتبار كونها وسيلة الى اكتساب المجهولات من المعلومات بهذه العبارة واذا اردنا ان نتكلم الاشياء فعلمها فيحتاج اجزاء
الى ان نعلمها في التصور فنعرض لها ضرورة الى ان نعلمها في التصور ونعرض لها ضرورة الاحوال التي في التصور فنحتاج ضرورة الى ان نعتبر الاحوال
التي لها في التصور وخصوصا ونحن نروم بالفكرة الى قوله ولان هذا النظر ليس نظرا في الامور من حيث هي موجودة احد نحوي الوجودين
المذكورين بل من حيث هي تنفع في ادراك احوال ذينك الوجودين فمن تكون الفلسفة عندنا وليس البحث من الاشياء من حيث هي موجودة
ومنقسمة الى الوجودين المذكورين فلا يكون هذا العلم عندي جزءا من الفلسفة ومن حيث هو نافع في ذلك فيكون عندي الزا في الفلسفة
ومن يكون الفلسفة عندي ساوا لكل بحث نظري ومن يكل وجه يكون هذا العلم انه عندي جزءا من الفلسفة والزا لسائر اجزاء الفلسفة
وسنزيد هذا شرحا فيما بعد انتهى وكانه لا يحتاج بعد نقل هذا الكلام الى تفصيل الاستبطال لما اشرنا اليه ولكن نقول انما ذكره الشيخ متصلا
بما نقلنا عنه بقوله والمشاجرات التي تجري في هذه المسئلة فهي من الباطل ومن الفضول لما من الخلل فلانه لا تناقض بين القولين فان كلا واحد
منهما يعني الفلسفة معنى غير واما من الفضول فلان الشغل بامثال هذه الاشياء ليس مما عدى شيئا وهذا النوع من النظر هو المسمى علم المنطق
وهو النظر في هذه الامور المذكورة من حيث يتادى الى اعلام المجهول مما يعرض لها من حيث هي لك لا غير انتهى وهذا كما ترى حيث انه رد
ما يرد على ما وقع عندهم بقوله والمشاجرات التي الخ من مشاجرات يظهر حقيقتها اذا حققت بالحق والمراد بالمجلد ان تحقيق هذا المقام
يرجع الى تحقيق حقيقة معنى الفلسفة وماهيته بحسب الحقيقة حتى يظهر ان الاحوال البحوث عنها في النظر شيء ومن في الحكمة شيء ولكن
بالذات بحسب الاعتبار ولكن نفي الكلام في كون البحث في كل من القولين فضولا وما استدل عليه بقوله فلان الشغل بامثال هذه
الاشياء ليس مما عدى شيئا الخ فلا يجدي كبير نفع لا والظاهر ان هذا النوع من التنازع والمشاجرة بحسب كون الشغل بامثال هذه الاشياء
عدى نفعا بل يصح ان يقع فيه التنازع بوجه ما كما لوح فيما ذكره الشيخ في فن البرهان في فصل ان الحد لا يعرف انه بالقسمة والاستقراء
بهذه العبارة ولما ان هذه الدلالة عدمها كذا وكذا فيمكن ان ينازع فيه ايضا خاصة ومن البين الظاهر ان هذا يرجع وان كان على سبيل المبالغة
الى تحقيق الموضوع كيف والعلوم تختلف باختلاف الموضوع ذاتا واعتبارا وحيثية وما المجلد ان مثل هذا من المباحث العظيم في الصناعة
كما ظهر وما ذكره الشيخ في مواضع منها ما في فصل اختلاف العلوم واشتراكها في البرهان بقوله فصل فن ينظر في هذا يظهر له
مثل هذا البحث والمشاجرة التي يجري في هذه المسئلة ليس من الفضول بل ما يعتد به سيما انه ذكر بعد بعض فصول برهانية فصلا في
معاوده ذكر اختلاف العلوم واتفاقها في المبادي وذكر ايضا في هذا الفن الذي نحن بصدده شرح هذه العبارة اما الذي يستحق ان يسمى
هذا العلم اذا اعتبر بذاته ان يقال له علم قبل الطبيعة لان الامور المبحوث عنها في هذا العلم هي بالذات وما يعرض قبل الطبيعة ولكن لقائل
ان يقول ان الامور الرياضية المحضة التي ينظر في الحساب والهندسة هي ايضا قبل الطبيعة ومخصوصا العدد الخ يعود الى الرأس فنقول ان ما يؤدي
اصل المراد الذي نحن بصدد اثباته ولكن المراد الاخير الذي نحن بصدده ما يراد من كون مثل هذه المشاجرات ليس من الفضول ما وقع من
الشيخ في مدة فصول سيما في الفصل الثاني من المقالة الاولى من الفن الرابع من الجملة الاولى في كتاب القياس من جملة كتاب الشفاء
منها قوله في اول الفصل فكما سلف لك الوقوف على موضوع المنطق وبيان الغلط كيف يقع فيه وسلف لك جملة ان المنطق كيف يكون خطأ
منها كيف يكون الزوانه لا تناقض بين من يجعله جزءا وبين من يجعله الزا فانه اذا اخذ موضوع المنطق من حيث هو احد الموجودات وكانت
الفلسفة واقعة على ما هو علم بالموجودات كيف كانت كان المنطق جزءا من الفلسفة معرفا لاحوال الموجودات حالها وطبيعتها ان يعرف كيف

يكتسب

يكتسب بها المجهول ويعين فيه فن حيث ان هذه الحال امر خاص لبعض الموجودات او ما عرض ذلك له ولم يقصد الماهية فهو نظر ما في الموجودات من
هو موجود ما حال فهو علم ما من العلوم ولكن لما عرض ثانيا ان كانت هذه المعرفة من امر هذا الموجود بعين فهو معرفة امور اخرى فيكون هذه
المعرفة التي هي نفسها معرفة الا لمعرفة اخرى لاجل الغرض فيها معونتها في معرفة اخرى ولكون تلك المعونة هو كونه الزا تكون المنطق جزءا
يكون اعم من كونه الزا وليس هو جزءا من الشيء الذي هو الزا فانه ليس جزءا لهو الزا له وهي العلوم التي يكاد المنطق وتوزن بعبارة بالجوهر
من العلم المطلق الذي يعلم هذه العلوم كلها وكونه منطقا هو من حيث هو الزا فيجعل عليه ايضا معنى اعم من الالة كما ان الانسان من حيث
هو انسان فيجعل عليه الحيوان ويقال انه حي وليس اعم لذي كونه جزءا او كونه الزا اخترانا بعنيين مساويين من على الاطلاق بعنيين
احدهما اخص والاخر اعم فان كل ما هو الزا للعلوم كذا فهو جزء من العلم المطلق وليس بعكس فكيف تجيب ان يصور وان كان اقاله فاضل
المتاخرين في نصرة من رأى ان المنطق الزا وليس جزءا هو انه يمكن ان يقال فيه انتهى وهو يدل على المدعى الذي ادعيناها اولا وكذا على الادعاء
ثانيا من كون من مثل هذه المشاجرات في تلك المسئلة يمكن ان يرجع الى كون البحث فيها بهذا المقول فكل من المشاجرين سواء من كان
عنده ان المنطق جزء من الفلسفة او العلم ومن لم يكن عنده جزء ومن البين الظاهر ان في هذه المشاجرة قلت عليه وفوائد جمة
فكيف يكون من ابحاث فضولية ثم قال متصلا بما نقلنا عنه فان اوجب بوجه ان لا يتناول لفظ الفلسفة كل ما هو علم الموجود لا يخصها
بما هو علم بوجود الذات وعلم الموجودات الامر حيث تعين في كل علوم اخرى كالانية ان يجعل المنطق الزا جزءا لكنه الكلفة المستغنى عنه
انتهى ومن الظاهر من هذه العبارة ان هذا الموجب القائل لا يرتضي الشيخ به ولا باحد منه ثم العجب ان مثل هذا قد ذكر في مقدمة
مواضع من كتابه هذا بحسب الاشارة اليه بل الدلالة عليه ومع ذلك ان من المتاخرين سيما المحقق الشريف قد غفلوا عن هذا وحكموا
بان من ترك اللفظ الامان من تعريف الحكمة جعل المنطق منها مطلقا ولم يجعلوا ذلك ولم يتدبروا فيه حق التدبر على ما فصلنا
قال في حواشيه على المطالع بهذه العبارة ان من حذف لفظ الامان عن تعريفها او قال الحكمة علم باحث من احوال الموجودات
جعل المنطق من اقسام الحكمة النظرية الباحثة عما لا يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا ثم قال وكلام الزنجيري في اشارات يبنى على هذا
القول الخ حاصل ما حاصله عليه هو ان الشيخ قال في اول منطق كتاب الاشارات اذ يعهد اليك في هذه الاشارات والتنبيهات اصولا
وجملا من الحكمة لا يسعك العطالة بسلك عليك معرفتها وتفصيلها مستغنيا عنه الى علم المنطق ولا يخفى على الناظر فيه بعين الانصاف
ان المنطق عنده ليس من الحكمة بقرينة انه بعد ما فرغ عن فن المنطق من هذا الكتاب ووصل الى اول الطبيعيات قال هذه اشارات الى اصول
ومن البين من هذه العبارة خروج المنطق من هذه الصناعة اي الحكمة ثم ان الفاضل الرباني العلامة الدواني قد تصدى لتوضيح مراد ما
الشريف المحقق بقوله وحينئذ لا يرد قوله اذ يعهد اليك الى الاصول جمل من الحكمة والتبادر منه عرفا ان المذكور فيه كل من الحكمة فانك
اذا نظرت هذا الكتاب في الفن لم يتبادر منه الى ان جميع مقاصده ذلك العلم اذا لو كان بعض مقاصده الكلام مثل القول في المقولات
كتاب في الكلام والفضل انتهى ولا يخفى انه ما ذكره في الاشارات لا يدل على هذا المراد حيث لا احتمال ذلك الاحتمال بحال الجواز كون المنطق
مذكورا فيه على سبيل البدهية والاسنة وفي المادة المنصفين جعل مثل هذا الشيء مع خروجه عن الفن صنفا فيه من الاصول الفاضلة
فيه والقرينة عليه بما اوضحنا اليه انفا مما يدل على ان المنطق ليس من الحكمة حيث انفق عنده في ذلك الكتاب الحكمة والحاصل ان ما
ذكره في اول الطبيعيات هذا الكتاب بمبتدا ايتاز عمل تلك الاصول والجملة حيث لا يتوهم كون المنطق من الحكمة حيث قال هذه اشارات
الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها الخ ومن البين من هذه الاشارة ان تلك الاصول وهذه الجمل من الحكمة الطبيعية والالهية وعلى
عنها هو هذا النمط الذي يعد في المنطق فيكون الاحالة ناشيا منها على ما لا يخفى ثم انا لو سلمنا كون التبادر عرفا من ذلك ان يكون

كلام الحكم ولكن ذلك شرط ان لا يكون هنا لك صارف قوي يصرفه عن جلبه عليه وقد جلبت بسير امن كثير مما يدل عليه سياقي اوايل هذا
الكتاب الذي نحن بصدد شرحه في فصل في عمل موضوع هذا العلم بعد ما بين ان العلم الطبيعي لم يكن البحث فيه من جهة ان الجسم موجودا
وجوهرا ومؤلف من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون وبين ان بعض علوم اخر يباينه لكنه قال بعد في العبارة والعلم المنطقي كالمعلل
فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستدل الى المعاني الى القول من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم الى مجهول لا من جهة
ما هي معقولة وذلك ما وقع عنه في اوايل هذا الكتاب بهذه العبارة واما الذي يستحق ان يسمى به هذا العلم اذا اعتبر بذاته ان يقال
له علما قبل الطبيعة لان الامور المبحوث عنها في هذا العلم هي بالذات اولى بالوجود قبل الطبيعة وقد سمي بما وقع عنه في اوايل هذا
الكتاب في فصل في التنبيه على العلوم والبرهان بهذه العبارة فنقول ان الغرض في الحكمة ان يوقف على حقايق الاشياء كلها على
ما يمكن ان يقف عليه الانسان والاشياء الموجودة اما اشياء موجودة في الاعيان ليس وجودها باختيارنا وفعلنا ومعرفة الامور
التي من القسم الاول يسمى حكمة نظرية وذلك ما وقع عنه بعد تقسيم العلوم حيث قال فالقسم الاول من العلوم هو العلم الطبيعي والقسم
الثاني هو العلم الرياضي المحض وعلم العدد والمشهور منه واما معرفة طبيعة العدد من حيث هو عدد فليس بذلك العلم والقسم الثالث
هو العلم الالهي ثم قال فاذا الموجودات في الطبع على هذه الاقسام الثلثة فالعلوم الفلسفية النظرية هي هذه انتهى وهو يدل على ان
الحكمة منحصرة في هذه الاقسام ومن البين الظاهر منها ان المنطق ليس شيئا منها ومن ذلك ما وقع عنه عقب ذلك بقوله والغاية
في الفلسفة النظرية معرفة الحق والغاية في الفلسفة العملية معرفة الخير ومن ذلك ما قاله في فن البرهان من ان اعيان الموجودات
معتبرة في الفلسفة وفيه كلام عرفت جوابه ومن ذلك ما ذكره في كتاب الحيوان في مرتبة رد وايراد على بعض الاطباء وما يحتج به في مقاصده
بقوله وهذه صورة ما يظن الرجل ان يحتج به وعن تعجب منه انه بعد شهرة منطق ارسطو كان شيء ودعوة الجمهور التصرف في المنطق والفلسفة
كيف جب بنفسه الى التعرض لما ذكر هنالك وانما جاوز ما جاوزه الاختصار فان الحق احق بالاتباع قال وما قبل ذلك التخصيص وكالمبدل له
اقول من الظاهر من هذه العبارة انه من مبادي التصورية مثلا ان الجوهر قبل مدبرية جسما طبيعيا فكلام الشيخ بانه من مبادي وبعد جسمية
جسما طبيعيا لسلك الى العلم الطبيعي فيكون الجوهر المحصل بتلك الخصلات التوحيد بالهامن الفصول وان كانت من مسائل هذا العلم
اعني الالهي لكنها من مبادي العلم الطبيعي اي من مبادي تصورية لموضوعه وقس عليه امر ما علاه ومن ههنا لاح ان المراد من المبادي
الواقعة عنه ههنا ما يشمل المبادي التصورية والتصديقية فضلا عن الاسباب الاربعة قال وهذا العلم مثالث الجدل والسوفسطائي
اقول قال علماء الحكمة قال ما حاصل الشاركة ان الجدل والسفسطي يتكلمان في مسائل هذا العلم وحاصل المخالفة انهما يتكلمان في العلوم الجزئية
وصاحب هذا العلم لا يتكلم فيها ثم قال اقول ما حاصله لا يرجع الى حاصل ولا يعود الى طايل اذ الفرق بين العلوم لا بين ارايها ومن يتكلم
بها والذي الحقه ان يكون غرض الشيخ في وجه المشاركة ان مسائل الجدل قد يكون بعينها مسائل هذا العلم ولا يختلفان في الموضوع
وجهة البحث وجهة المخالفة ان شيئا من مسائل هذا العلم لا يكون بعينها مسائل العلوم الجزئية بخلاف الجدل وقوله الفيلسوف الكامل
من حيث انه فيلسوف اول لا يتكلم في مسائل هذه العلوم الجزئية اشارة الى هذا وكيفية الاشارة ما لا يخفى ولا يحتمل ان يحمل عبارة صاحب القيل
على ما اشير اليه بوجه بعيد اذ ليس في عبارته دلالة بوجه على وجه يتكلم وظاهر ان مطلق يتكلم في علمين لا يوجب مشاركة العلمين في المسائل
والا لزم مشاركة هذا العلم للعلوم الجزئية اذ الجدلي يتكلم فيها وقوله ما بحث عنه في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي فيه جليه
على انه لم يرد المشاركة والمخالفة بما اطلقه صاحب القيل فان اطلاقه مضر بفوت الغرض مع انه هذا صريح في خلاف المراد ولا يخفى
عليك جريان مثل هذه المشاركة والمخالفة في سائر الصنايع والعلوم المسمى بالكلام وذي يشارك هذا العلم بوجه ويخالفه بوجه انتهى

والخفي

ولا يخفى ان المناقشة في الفرق بين العلوم وبين ارايها في هذا المدعى لا وقع له عند ذوي الفهم ضرورة لجواز قيام احدهما مقام الاخر في
محل الفرق والمشاركة وكذلك قال صاحب فيما ذكره في وجه المخالفة والمشاركة بينه وبينها كما نطق به فن البرهان من هذا الكتاب حيث
قال فيه ان الجدل والسوفسطائية ينظران في عوارض كل موضوع كل ذاتا او عرضا في ولا يقتصر ولا واحد منهما على عوارض الواحد
الموجود والفلسفة اعم من العلوم الجزئية لعموم موضوعه وهما اعم نظرا من العلوم الجزئية لانهما يتكلمان على كل موضوع كلاما
مستقيما كان او معوجا لكل سبب صناعة انتهى كلامه وهو يدل على وجه المشاركة والمخالفة بينه وبينهما معا وذلك لانهما
لما كانا اعم نظرا من هذه الصناعة فينظران مسائلها وفي مسائل غيرها ايضا تحقيقا بخلاف اعتبارها فيشاركان هذا العلم في
انهما يبحثان من مسائله ايضا ويفارقانه من حيث انهما يبحثان من العلوم الجزئية دون هذا العلم ومن الظاهر انطباقه على ما
ذكره هذا القايل من دون تكلف ولعل سر هذا ما وقع من الشيخ متصلا بانقلنا حيث قال وقد يفارقها من جهة المدلان
الفلسفة الاولى انما تاخذ مباديها من المقدمات البرهانية اليقينية واما الجدل فيبدؤ من المقدمات الذايعة المشهورة في الحقيقة
واما السوفسطائية فيبدؤ من المقدمات المشبهة بالذايعة والمشهورة واليقينية من غير ان يكون ذلك في الحقيقة انتهى
الظاهر ان هذا وان كان ايضا وجها اخر لمخالفة ولكن بحيث يلوح منه ما قاله صاحب القيل على وفاق ما قاله الشيخ بلا قيل
ثم نقول ان ما وقع عن الشيخ بقوله فلان ما بحث عنه في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي ويتكلم فيه الجدلي والسوفسطائي
صريح في ان المشاركة بينه وبينهما من جهة انهما يبحثان من جميع مسائل هذا العلم ومن الظاهر ان صاحب قيل ما ذكره الا هذا الدعوى
فكون هذا قرينة جليه واماره لطيفة على ما قال دون ما قيل لا يخفى ما فيه ويؤيد ما وقع من الشيخ متصلا بانقلنا عنه من قوله البرهان
ان الجدل ليس كحكم الصناعة الكلية البرهانية التي هي الفلسفة فان ذلك مبرهن والجدل لا يبرهن انتهى ومن البين عن هذا سر ما وقع
من صاحب القيل من ان الجدلي والسوفسطائي يبحثان من العلوم الجزئية دون هذا العلم وبعد التامل والتي ظهر ان ما قاله صاحب القيل
منطبق عليه من دون تكلف ومناقشة واما ما قاله علماء الحكمة فهو غير منصوص على الاعلاء مفروغ انه يحتاج في انطباقه عليه الى ضرب من التعسف
كما لا يخفى ثم ان ما وقع عنه في فن البرهان من ان السوفسطائي يبحث عن المقدمات المشبهة بالذايعة واليقينية من غير ان يكون ذلك في الحقيقة
ومن ههنا الذي يلوح بانه حكيم يتمثل ان يكون نوع تعريض بعض المعاصرين ممن اشتهاء الحكماء والا فمن الظاهر انه لا مدخل الارادة
السوفسطائي ومعوراته فيه وقد وقع نظير هذا في اثر هذا الفصل ولعل سره هو ما قلناه ويؤيد ما وقع عنه في بحث ان الحكمة حقيقة
وتحققا ووجودا في كتاب السوفسطائي في اثناء غرض لا خلو عن تلطف بقوله وشبه ان يكون كثير من الناس بل اكثرهم وانفذ
اشارة على ان يظن الناس فيه انه حكيم ولا يكون حكيما في نفسه على ايثاره لكونه في نفسه حكيما ولا يعتقد الناس فيه ذلك ثم قال ولقد شاهدنا
في زماننا قوما هذه صفتهم فانهم يتظاهرون بالحكمة ويقولون بها ويدعون الناس اليها ويتهمون فيها ساملة فلا عرفناهم انهم متصنعون
بظهور ما لهم الناس كلهم وان يكون الحكمة حقيقة والفلسفة فانهم كثيرة وكثير منهم ما لم يكنه ان ينسب الى صريح الجهل ويدعي مطلقا
الفلسفة عن الاصل وان ينسلخ كل الانسلاخ عن المعرفة والحق لعقل فصلا الشانين بالتلك وكب الشانين والثابتين عليها بالغيب فاذهم
ان الفلسفة انما طوبيه والحكمة سفر لليه وان الدار ليست الا عند لقوبا والا دايل والغناء هو دون من الفلاسفة ثم قال و
كثيرهم قال ان الفلسفة وان كان لها حقيقة ما فلا جدوى في تعليمها وان الفضل الانسانية كالبهيمية بالملة والاجدوى للحكمة في العاجلة
فلا اجل ومن احب ان يعتقد فيه انه حكيم وسقطت قوته عن ادراك الحكمة واعاقه الكسل والدعة عجد عن اعتبار مضاعفة المخالفين
عجما ثم يعود الى ما كنا فيه فنقول انه قد يعرض بحث من المقدمات المشبهة بالمشهورات بالمشاعي فعلى هذا يكون هو اخص من

السوفسطائي والمشائي وإذا الجدلي والسوفسطائي وإذا الحكيم وقد أشار الشيخ في الإشارات إلى اصطلاح آخر بقوله فإن كان الشبه
بالواجبات وتعاطيها يسمى صاحبها سوفسطائيا وإن كان الشهوات يسمى صاحبها شاعرا مماريا وقد مر أيضا عن الشيخ إطلاق
وفي قوله فلا يبحث عنه إلخ إشارة إلى دلالة على أن مشاركتها إنما يكون من جهة البحث عن تلك المسائل الإلهية ولكن عموم هذا
الفن من حيث إن موضوعه هو الموجود بما هو موجود لا بأنه يتكلم في كل شيء بل بأنه يتكلم فيه باعتبار كونه موضوعا لأمر من كل شيء و
الجدل ليس عمومه بأن له موضوعا ذلك الموضوع واحد بل بعمومه بأن كل شيء موضوعه ويتكلم فيه من الأمور المشتركة فلا يلزم
ح أن يكون هذا الفن هو ذلك الفن المشارك في البحث عن جميع المسائل وذلك لاختلاف الموضوع فيهما ولو بالاعتبار كما
يلوح ما وقع منه في فن البرهان بقوله وإما المشترك في المسائل فهو أن يكون المطلوب فيهما جميعا محمولا لموضوع واحد ولا فلا
مشترك وهذا أيضا لا يمكن إلا أن يكون مع اشتراك العلمين في الموضوع فإذا اشترك الأولى الأصلية التي العلوم هي على الوجه القسم
الثالث وهو الشرك في الموضوع على وجه من الوجوه المذكورة وهي ثلثة إما أن يكون أحد الموضوعين أعم والآخر أخص كالطب والعلم
الطبيعي والهندسة والمخروطات وسائر ما أشبه ذلك وإما أن يكون ذات الموضوع فيهما واحدا لكن أخذ باعتبارين مختلفين فيصير
باعتبار موضوعا لهذا وباعتبار موضوع لذلك كما أن جسم السماء والعالم موضوع لعلم الهيئة والعلم الطبيعي ومن الظاهر البين
عن هذا جواز تقرير الخلاف بينه وبينهما باعتبار الموضوع وإن قطعنا النظر عن أنهما يبحثان عن مسائل العلوم الجزئية دون هذا
العلم بل إنما يكون ذلك للاشعار باختلاف الموضوع فيهما وقد تلخص من هذا أن ذينك العلمين يشاركان هذا العلم في أنهما يبحثان عن
جميع مسائله المبحوث عنها فيه بل أنهما يبحثان عنها لا مطلقا من دون اعتبار في ذلك مختلف حيث أن العموم المعتبر في موضوع
هذا العلم من حيث إن موضوعه هو الموجود بما هو موجود وهو أمر واحد وذلك بخلاف ما عليه العموم المعتبر في موضوعهما حيث
إن ذلك ليس من جهة أنه أمر واحد بل من حيث إنه أمور عديدة فح لو قطعنا النظر عن كون هذين العلمين يبحثان عن العلوم الجزئية
دون هذا العلم فإنه يفيد المخالفة بينه وبينهما ولعل مراد الشيخ من هذه العبارة الدلالة على هذا ما وقع عن الشيخ من البحث عن العلوم
الجزئية فيهما دون هذا العلم للاشعار باعتبار اختلاف الموضوع وتعينه لا مطلقا ومن ههنا ظهر أن ما في غيات الحكماء
وما ذكره صاحب الجدل عليه يحتاج إلى تكلف فليتدبر فيه فإنه يليق به الهنا بأغيات الورى حقائق الأشياء وأعني أمر السعر والزيادة
والغلاء والجدل ووضعنا العلم والعلم ثم الفيلسوف كلمة يونانية يجوز أن يكون المراد منها الناظر الباحث في الفلسفة الأولى
لوجب العلم والحكمة لتركبه من فيلا وهو الحب وسوفا هو العلم والمتشبه به تعالى ولكن خص الأمور أو سطها قال وإما منفعة هذا
العلم فيجب أن يكون قد وقفت في العلوم التي قبل هذا إلخ أقول ذكر غيات الحكماء كتب بعض المعاصرين بخط في ماشية نسخ من
نسخ الكتاب أنه ما سبق في علوم أورده قبل هذا ما أشار إليه نعم سيتوارد بعد هذا الخبر بالتشوف الكل ولعله لكونه في ذكره أنسب
فظن أنه سبق ويحتمل أن يكون كتابه هذا الفصل بعد سائر الفصول فحسب أنه ذكره في العلوم السابقة لكن هذه مناقشة سهلة
لأنه أمر مثله يتلها انقطع مقالته ثم قال والعجب من هذا الذهاب القائل العدل كيف الكل على شهادة النفي من غير حصر ومن تخصيص
وتصفح وجدها أشار إليه من غير موضع على أنه لا نص في عبارته على أن هذا مذكور في كتابه قبل هذا ويظهر من سوق كلامه في مراد الناقل
وما قاله في العلوم المتقدمة قريبة منه والذي يستفاد مما أفاده في الخبر سابقا ولاحقا الذي يشوقه الكل وفي هذا من الإجمال
ما لا يخفى ولا بأس بكشف قناع الإجمال عن جمال المقال في الحال بوجه أوجه مما قاله على ما أوضحنا في رياض الرضوان ثم قال فالخبر
الخبر يقصد به معنيان أحدهما أضافي ملحوظ فيه تفصيل ولوضوحه لا يحتاج إلى تفصيل وتفصيله بالفارسية بهتر وثانيهما غير

اضافي مطلقا أو نظر إلى معين والنسبة إليه ولا يعدان في هذا بما يتكلم به هذا المعين وتوضيحه أن خبر كل شيء بهذا الوجه إنما هو كما
له اللائق به والجملة تحصيل كما له وكل شيء الجامع بالنوع إلى كماله وبهذا يظهر سر التشوق السلوي في جميع الذراري وظاهر أن كل شيء إنما
يكمله ويقرره موجود كما ملائما لكماله اللائق به حاله ثم قال ولا يخفى أن هذا إنما يتأتى بوجود ذاته وحصول كمالات صفاته وحالاته فإن ذاته
كل وجود غير له وجوده وحصول ما يتبعه من كماله وذلك وجوده بحاله ومن له شيء من الذكاء يعرف ويرى أن ما يشوق إلى كل كمال تشوق
جبلي إلى منبع كل وجود وكل كمال ووجوده هو الواجب الحق كان الكل مشتاقا إليه طالبا لما منه طلب الملائم بحاله من كماله فهو الخير المطلق
الذي يشوقه الكل ويعده خيرات جزئية هي خصوصيات بخصوصيات لها من الوجودات وتوابعها من الكمالات ويعده خيرات وتلك
الخيرات النسبية فتكون شوقه النسبية بالعرض والإطلاق الخير المطلق على الواجب المطلق لا لما الغير وجهان أحدهما أنه ليس بشيء إلا
وثانيهما أنه خير لكل غير مخصص بعض فإن قيل سائل أن الحدود قد يتشوق إليه كزوال مرض أو دفع ألم قلنا إن الاشتياق بالذات إلى
بقاء الذات سالما من الآلام والآفات بحصول السلامة والصحة واللذات منفي فإن قال إنما كل كثير إما يكون التشوق إلى ما يورث نقصا
شرا كالاشتياقات إلى المستلذات الجسمانية قلنا كل منها لما اشتاق إليه ولا أضير وضرره وشره لغير المشتاق ولا يخل بالمقصود ثم
اضراره لا يستمر أبدا لما وإزالة ضرر عن غيره بلا القوة الشهوانية إذا مال ما مال إليه كان خيرا وشرا للعاقل لا لسلامة ذاته كما
عنه وحيث كان المقصود تكميلها كان شرا نظرا إلى ما قصده لا يخفى أنه يمكن بما أوضحنا توجيه بالشهوة من الحكماء حيث قالوا الوجود خير محض
والعدم شر وبوجه خير ما لا من مال غير محل بوجه نافع ظاهر فيما أفاده ويعرف من التقابل بمقابل الخير والنفع وهو الشر والضر الأول
الأول والثاني الثاني وبعد ظهور هذا نقول ما حصله أن هذا العلم نافع في سعادة الآخرة لوجهين أولهما تفقه فإنه علم يفيد
سعادة أخروية وثانيهما أنه نافع في تحصيل سائر العلوم النافعة وتكميلها انتهى ولا يخفى على أولي النهى أن ما ذكره غيات الحكماء من أن تخصيص
وتصفح وجدها أشار إليه في غير موضع فهو مع صدق من تلك المواضع ما في الفن الثاني سيأتي في المقالة السابعة منه في المنطق في مواضع
منها ما ذكره في الفصل الأول من هذه المقالة بهذه العبارة أنه يقال للشيء معلم كذا ويشار إلى ما لا ذاتي كونها عالية عن الشيء الذي
عليها والشيء الذي له معنى وجودي سواء كان ذاتيا أما خاصة لذلك الشيء الوجودي أو لم يكن مثل عدم السواد فيما من شأنه أن يوجد له
كان هناك بياض أو عدم الفقد السواد في موضوعه أو لا يكون بل اشتقاقي ثم قال والآخر العدم الذي يعتبر مشروط أن يزول المعنى الوجودي لا
خلفه شيء كالسكون ثم قال وقد يقال عدم بشرط فقدان الشيء الذي من شأنه أن يكون لما فقد الموضوعات ومنها ما ذكره في الفصل الثاني
لهذا الفصل ومنها ما ذكره في الفصل الثالث بقوله البر على الإطلاق من حيث هو شر وظن أنه ضد الخير على الإطلاق فكل واحد من جزئيات الشر
إلى الخير قالها هناك من التفاصيل وإما ما أورده غيات الحكماء على بعض الأجلاء من أنكاله على تلك الشهادة فيرد عليه بلا إسراء ولعل
هذه مناقشة يؤاخذ مثله بمثلها ولكن بقي عليه أيضا مناقشة بوجه ما فيما أورده على الشيخ الرئيس من أن ما ذكره سابقا ولاحقا لا يخلو من
إجمال بأنه قد اتكل على دعواه فيما أدعاه من الثبوت على شهادة مشهود تشهد على مدعاه ما يعجب من علامته حيث اتكل فيما أدعاه من الإجمال على
شهادة شاهد واحد موجود تشهد على خلافه وذلك حيث قال والذي يستفاد مما أفاده في الخبر سابقا ولاحقا ما منى يفصل بالأو
ومن ههنا لاح أنه أيضا تخصيص ولا تصفح ما قاله الشيخ سابقا ولاحقا من التشهد على تفصيل الخبر سيأتي ذكره في هذا الفن الذي
يصدد شرحه ولما الواقعون في شبهات العقول والأوهام الغائبون في ظلماتها المحصورون بتوهماتها فوقف بتذكرون إذا سلب عن
أنفسهم حلاليها ظهرت لهم بعضها وإن لهم الذكرى نادرون من كان بعيدا ولا تلك هم الخاسرون وبالجملة إن ما ادعاه من كون
الشيخ في هذه الدعوى تلك منهج الإجمال فهو مجرد دعوى بلا على نقيضه ما وقع من الشيخ في هذا الكتاب من التشهد في الفقه

غيات الحكماء فهو مردود من ذلك ما سيقول الآن واجب الوجود بذاته هو خير محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء وما يتشوقه كل
هو الوجود وكمال الوجود والعدم من حيث هو عدم لا يتشوق بل من حيث تبعه وجود وكمال الوجود فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود
فالوجود خير محض وكمال محض والخير بالجملة ما يتشوقه كل شيء في حد ذاته وبوجوده والشر لذات ليس هو ما عدم وجوده او عدم صلاح
كمال الجوهر فالوجود خير به وكمال الوجود والوجود الذي لا يقارنه عدم لا الى عدم هو هو ولا عدم شيء الجوهر من حيث هو
دائما بالفعل فهو خير محض والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا لان ذاته بذاته لا يجب الوجود بذاته فذاته بذاته يحتمل العدم والمسئول
بوجه ما فليس من جميع جهاته يسلم الشر والنقص فاذن ليس الا الواجب بذاته ثم اشار الشيخ الى ما ذكره غيات الحكماء بقوله وبانها الشر خير
بالوجه من متصلا بالعقل حيث قال او قد يقال انه خير لما كان مفيدا لكمالات الاشياء خيرا ما وقد بان ان الواجب الوجود يجب ان يكون لذاته
مفيدا لكل وجود وكل كمال وجود فهو من هذه الجهة خير اخير لا يمازجه نقص ولا شر ونظائر هذا في مواضع كثيرة فاذا تقرر هذا فنقول
ان ما حكم من الاجمال فهو خال عن بيان الكمال ونقصان ما قاله الشيخ بهذا العبارة فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء تفصيل الاثم
ترسل ما ذكره هذا الفاضل المفصل بقوله الذي يتشوقه الكل ولعله ما ادعاه من الاجمال فهو خال عن الحسن والجمال ثم ان الشيخ اشار
اليه الى الفرق بين الجود والخير فما جود وذلك حيث قال واما مال الوجود والخير فيجب ان تعلم ان شيئا واحدا لا يقاس الى القابل المستكمل
به ويقاس الى الفاعل الذي يصدر عنه بحيث لا يجب ان يكون الفاعل منفعلا به كان قياسه الى الفاعل جودا والى المنفعل خيرا فعلى هذا
حاله ما ادعاه من الاجمال تارة اخرى ثم لا يخفى انه كما هو خير للاشياء خيرية مطلقة مضمن منه وجود كل منها فكذلك سار كمالاتها لا تزيد
الخير من كل جهة حيث صفاته الجمال الكمالية وسائر الجمالية الكرامية وكذلك هو اخر الاشياء كما نص عليه الحكيم الكامل ابو نصر الفارابي
بقوله هو اخر لان الاشياء اذا نسب اليه انتقالها وقف عند المنسوب هو اخر لانه الغاية الحقيقية في كل طلب فالغاية مثل السعادة
في قولك ثم شرب الماء فتقول لتبخير المزاج فيقال لم اردت ان تغير المزاج فتقول للصحة فيقال لم طلبت الصحة فتقول للسعادة
والخير لا يورد عليه سؤال يجب ان يجاب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره فالخير الاول يصل بكل شيء ويتشوقه طبعا
واراده بحسب طاقته على ما يعرفه الراسخون في العلم بتفصيل الجملة فهو المتشوق الاول فلذلك كل ما يتبع الى الفكرة واخرى
الفصول من هنا لا يمكن الواجب الوجود الاول والاخر فقد بان انه لا يخال لما قال ابن الاجمال الخالي الظاهر ما نقلنا عن
الشيخ الكثر تفصيل واتم توصيف وترتيب ما فصله غيات الحكماء فان قلت ان ذكر كلامه تفصيلا للخير حيث جعله قسمين دون ما ذكره الشيخ
لانه اشتغل الاول الخير على الاطلاق نظرا الى ذاته والى افادة الكمالات ولم يتوجه لذكر الخيرات الاضافية التي منها غيات الحكماء
بهيئة الفارسية ولعله اراده ما ادعاه من كون كلامه هو المفصل دون كلام الشيخ هو هذا قلت انه ذكر الشيخ في فصل الغاية ودخول
الشرف القصاء الالهي في بيان تقسيم الخيرات واما الامور وجودها ان يكون خيرا ويمتنع ان يكون شرا وانما قصد واما امور يعلم فيها الخير
اذا وجدت وجودها واما الامور لعلم فيها الشر به واما امور يتساوى في الحالين ثم قال واما الذي الغالب في وجوده الخير لا الشر
بوجه اذا كان الاغلب فيه انه خير انتهى وهو صريح فيما ادعيناه مع زيادة تفصيل سيأتي ذكره العلة في الخير لان موجبها الافضلية
الاتية التي يعبر عنها بالفارسية بهتر ولعل ان الشيخ قد تصدى لذكر الخير وتفصيله حدا لا يمكن الاتيان بمثله الا من مثله ان
ما ذكره غيات الحكماء في ثاني القسم الثاني بقوله او نظرا الى معين الخ قد فصله الشيخ في هذا الفصل تفصيلا جميلا وذلك حيث قال
واعلم ان الشر الذي هو بمعنى العدم اما ان يكون شرا بحسب امر واجب او ناقص قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا
لامر الذي هو ممكن في الاقل ولو وجد لكان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية ولا تنتهي لمن ملك الممكن هو فيه وهذا

خير الذي نحن فيه وهو الذي استثناه هذا وليس هو شر بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة او الاعلام
او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة ما نحن بإزائه بل هو شر بحسب كمال الاصلاح في ان يعم وستعرف هذا وان اردت زيادة تفصيل يؤدي
الى الاطناب فارجع الى ما اورده هناك فان قلت ان غرضه من الاعمال عدم تعرضه لما نحن فيه هذا الفاضل من الجواب والسؤال و
ذلك حيث قال فان سأل سائل قلت انه اشار الى ذلك بل نص عليه بقوله والعدم من حيث هو عدم لا يتشوق بل من حيث تبعه وجود
وكمال وجود احدهما على الاثنين يا واجب الوجود والشكوك على خالقك يا مفيض الخير والجود اهدنا طريق الخيرات واخص علينا الطرق الفيوض
والاشراقات لا تكن ولي الحسنات الباقيات وفي السابقات العاليات قال واذا تقرر هذا فقد علمت ان العلوم كلها الشرك في منفعة
واحدة وهي كمال النفس الانسانية اقول ذكر غيات الحكماء ان هذه العبارة بظاهرها ظاهرة في ان كل علم آلي وغير آلي منفعته وفائدته
النفس والالهي مع هذه الفائدة يفيد تحصيل غيره فيصل اليه فائدته بالاخرة وهذا هو الحق وان وقع في دلالة العبارة واشتهر خلافه
والذي يشير اليه من عدم نفع بعض الرياضيات بوجه عدم النفع في العلم الاعلى والاشبه انه اراد بالعلوم كلها الحكمية على ما اشير اليه
في سائر التعليقات ولكن الاظهر عندنا ان العلوم كلها مفيدة هذا الكمال بوجه ما سيما الشرعيات فانها تستجلب السعادات في النشأتين و
تحصل الكمالات من الجهتين الا ان بعض الاعلام كالامام بسط الكلام في ان معرفة الصنعة والحرفة المشهورة بالفقه لا تنفع لها في الاخرة
وانما تنفع العبادات التي هي اعمال والعلم بها من غير عمل غير نافع وقال ايضا اذا لم يكن متقابلا مجتهدا مظنونا او الكثر ابواب الفقه كسائر
الحرف الدنيوية والاداب بل هو ازل منها انتهى ما قاله ولكونه في الظاهر لا يخلو عن شائبة تقرره بوجه فاقول اني اجيب انه ان كان غرض
الفقيه من صنعته تقرير الشرائع النبوية والتوابيس الالهية تقربا الى الله تعالى ولم يكن له في صنعته غرض اخر من الامور الدنيوية ولم يكن
فيها ما يخل بالنفس والمال والنسب ولم يكن مخالفا النصوص الانبياء والائمة فلا يبعد ان يكون في عبادة مؤثرة لسعادته في الاخرة والا
قال كلام ما افاده الامام ثم اقول لعل الامام كسائر الحكماء وكثير من الاعلام جزم بان الجزم هو النافع ويقين بان اليقين ينفع وسعى بانه في
الفتاة الاخرة وسبب عدم نفع الحسابات والظنونات وان كثيرا منها كالجهالات والمظن بل جزم بان الفقه من الظنونات المجتهدات
حكم غير ما يجوز نفع الاجتهادات من الفقهاء التي هي ثمرة الفقهاء والمتاخرون عن اخره حيث ارادوا ان الفقه علما قالوا قوله استفادة عن
الامام انه وهو ان الفقه علم والتعريف المشهور عند الجمهور للفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستفادة من الادلة التفصيلية و
استشكلوا بان الفقه من باب الظنون والعلم هو اليقين واجابوا بان الفقه علم والظن واقع في الطريق وذلك ان الفقيه اذا ظن بحكم فيه بلا
بل ثانية عهد واجتهاد وجزم بدليل عام صورته ان هذا مظنون بعهده واجتهاد للفقيه وكل مظنون بهذا الوجه حق فهذا حق والحق هذا
ليس بحق والدليل هو العليل بوجوه ومعلوم جزما ان الاراء المتخالفة المتناقضة والامور المختلفة المتقابلة لا يكون كل منها نفسا صادقا
مطلقا مطابقا للواقع ولهذا نرى كثيرا من اعلام الاسلام وابائهم وما قنعوا بالتقليد والحسبان ويروى عدم قبول ايمان المقلد
من كثير من المعتزلة والاشاعرة وقد يقال ان في هذا اشكالا هو لزوم الكفر والضلال في معظم الايام وكفر اهل الاسلام فانهم العوام وما
من الزم اللازم وقال الاسدي بكثرة الهالكين والحق ما تحقيقه في مظانه وليس هذا بتقرير تقريره وتفصيله وبيانه الا الى الان اقرب بوجه
مقنع فاقول اني ارى ان الجزم صدق حكم ومطابقته للواقع طرفا شيء فصلها في مواضع شتى لا يصح غير هذا منها الوجهان والوجهان
احدهما ان صاحب شرع يعرف بوجه صدق الوحي اليه وثانيهما ان غيره لا يتفق الوحي اليه وانه صادق صدق يعلم حينا ان ما اخبر به صادق
حق مطابق مثلا ان نبينا وصاحب شرعنا محمد صلى الله عليه وآله اخبر ونطق للارشاد بالمعاد الجسماني ومعلوم جزما انه لا ينطق عن الهوى
وان هو الا وحي يوحى فبهذا يعلم ان المعاد الجسماني حق بدليل صورته انه ما اخبر به الصادق بوجه صادق حق مطابق فان الاكاذيب لا تؤدي

الى الانبياء الامناء الاصفياء العرفاء فالعلماء الحكماء سابق وسابق واقع بيقين وكل من مقدمات هذا الدليل جزم يقيني ليس في شيء منها ظن و
تخمين ولا يتاتى مثل هذا في الفقهيات والمجتهدات والفقهيه فان الحكم بان كل ما حكم به كل مجتهد مطابق غير مطابق سيما والباعث على حكمه
ما اداه ويرى فان جل ذلك بل كله لا يورث شبهة فضلا من حجة سيما وتلك المجتهدات تتخالف تناقضه لا يقال التناقض في وحي الانبيا
وشرايعهم ايضا واقع لانا نقول كلا وحاشا يا هؤلاء الامناء العرفاء الاولياء النفوس وكل منهم يرشد امته بالفيض الاسنى بهدايته فيما
الامم اختلف الشرايع والحليات ولم يختلف العقايد فان الطبيب الحاذق اذا صلح امر بعضا بدوا ساروا الاخر بارد فليس يكون في هذا
شيء من التناقض ولا يتاتى مثل هذا في المجتهدات من الفقهيات كما لا يخفى على من تتبعها ومرضها ثم الذي علم ومرض ان وحي الانبياء
يفيد العلم اليقيني لم يبق فيما اشرنا اليه شبهة وما يؤيد هذا ان الحكماء اعترفوا بان احكامهم وحكمهم في النظريات والعلميات ماخوذة من
الملل والشرايع الالهية قال الرئيس في الجزء الحادي عشر من الشفاء الاشارة الى اقسام الحكمة النظرية ومبادي هذه الاقسام التي هي الفلسفة النظرية من آراء
الملة الالهية على سبيل التنبيه ويتعرف على تفصيلها الكمال بالقوى العقلية على سبيل الحجة وقال في الرسالة الاضحوية يعني على الشارع الذي
الى الاقرار بوجود الله تعالى وكونه منزها النقايص والافات موصوفا بالكمال والجمال واما ان يصرح بانه ليس يتخير فذلك مما لا يجب على
التصريح لان امثال هذا مما لا يصل اليها افهام اكثر الخلق فلو دعا الناس الى مثل ذلك لتصادر ذلك منفورا لهم عن قبول دعوته فلا جرم اكتفى
بالجمل وفوض التفصيل الى عقول الاذكياء وذكر بعد اقسام الحكمة العلمية ومبادي هذه الثلثة من جهة الشريعة الالهية والغرض ان الحكماء
اعترفوا بوحي الانبياء وجعلوه مبدا للعلم اليقينيات وهذا يؤيد ما اشرنا اليه ايضا واما الحكمة العملية فطلبت
كبعض الرياضيات والفقه لوجوه واما العلوم اللغوية فمنفعتها في العلوم الشرعية وبعض الحكمية منفية كما لا تخفى على ما قرره
في رسالة سرينا في العلوم ومنافعها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ما وقع عنه بقوله والاشبه انه اراد بالعلوم كلها الحكميات على
ما اشير اليه في سائر التعليقات الخ ويؤيده ما وقع عن الشيخ في اول منطق هذا الكتاب حيث قال فالعلوم الحكمية هي هذه بعينها قال
فاصناف العلوم اما ان يتناول اعتبار الموجودات من حيث هي في الحركة تصورا وتقوما ويتعلق بمواد مخصوصة الانواع واما ان
يتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقة لتلك تصورا لا تقوما واما ان يتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقة تقوما و
تصورا فالقسم الاول من العلوم هو العلم الطبيعي والقسم الثاني هو العلم الرياضي المحض وعلم العدد المشهور منه ثم قال والقسم الثالث
هو العلم الالهي فاذن الموجودات في الطبع على هذه الاقسام الثلثة فالعلوم الحكمية هي هذه واما الفلسفة العلمية فاما ان يتعلق الخ
انتهى ومن الظاهر من هذه العبارة ان المراد من العلوم هنا هي العلوم الحكمية النظرية وان صح اطلاق الحكمة على العملية ايضا فيما وقع عنه في
اول منطق هذا الكتاب وذلك حيث قال ان الغرض في الفلسفة ان يوقف على حقايق الاشياء كلها على ما يمكن الانسان ان يقف عليه
والاشياء الموجودة اما اشياء موجودة في الاعيان ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا وفعلنا ومعرفة الامور التي من القسم الاول تسمى فلسفة
نظرية ومعرفة ما من القسم الثاني يسمى فلسفة عملية انتهى ولا يخفى جواز ان يكون مراده من العلوم كلها ايضا مثل هذا ايضا لكونه كلا
للنفس الانسانية ايضا كما نص عليه الشيخ في عدة مواضع من ذلك ايضا في هذا الكتاب بعد ذكر اقسام الحكمة النظرية والعملية بقوله
فالغاية في الفلسفة النظرية معرفة الحق والغاية في الفلسفة العملية معرفة الخير ومن ذلك ما وقع عنه في سائر تعاليقه الحكمية بهذه
العبارة القول في اقسام الحكمة العملية لما كان الذي يريد الانسان اما ان يكون خاصا بشخص واحد واما ان يكون غير خاص والذي يكون غير خاص
هو الذي اتاه بالشركة والشركة اما بحسب اجتماع منزلي واما بحسب اجتماع مدني كانت العملية ثلثة واحدها خاص بالقسم الاول ويعرف به
ان الانسان كيف ينبغي ان يكون في اخلاقه واخلاق حتى يكون حيوته الاولى والاخروية حيوة سعيدة ويشمل على هذا القسم كتاب ارسطو في

الاخلاق

الاخلاق والثاني منها خاص بالقسم الثاني ويعرف به ان الانسان في اي كيف يدبر منزله حتى يكون تدبيره ملائما للمشترك بينه وبين زوجته وولده وخدمه حتى يكون حاله
منتظمة وتدبير المدن يكون من كسب السعادة ويشمل عليه كتاب برقس في تدبير المنزل وكتب فيه لاقوام اخرين غيره والثالث منها خاص بالقسم الثالث
ويعرف به اصناف السياسات والرياسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والردية ومن يصلح منها لكل واحد منها وملكة ذلك وجهة التعلم
فاكان يتعلق من ذلك بالملك فيشتمل عليه كتابا افلاطون وارسطو في السياسة وما كان يتعلق من ذلك بالنبوة والشريعة فيشتمل عليه
كتابا فارابي في الفارابي والفلاسفة لا يريدون بالناموس ما يعتقد العامة من ان الناموس هو الجلد والخديعة بل الناموس عندهم هو
السنة والمثال القايم الثابت بنزول الوحي والعرب ايضا تسمي الملك النازل بالوحي ناموسا وهذه الجزء من الحكمة العملية يعرف به وجوب النبوة
وما يجتمع الانسان في وجوده وبقائه وينقلب الى الشريعة ويعرف به الحكمة في الحدود الكلية المشتركة في الشرايع والتي تسمى شريعة
بحسب قوم قوم وزمان زمان انتهى وهو صريح في المدعى ونعم ما قال الشيخ في اخر هذه الرسالة التي نقلنا هذه العبارة منها بهذه العبارة و
قد دللنا على اقسام الحكمة وظهر ان ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشريعة وان القوم الذين يدعون انهم يزيفون عن منهاج الشريعة ليسوا
من فلسفة انفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم لا ان الفلسفة توجبه وانما يوجبه تمنهم الحق ومن ههنا لاح حال ما قاله المحقق الشريف في حاشيته على شرح
مطالع الانوار في مقام التقريب بهذه العبارة والطريق الى هذه المعرفة من وجهين احدهما طريقة اهل النظر والاستدلالات وثانيهما طريقة اهل الرياضة
والمجاهدات وان يكون الطريقة الاولى اقدم واملك من ملل الانبياء عليهم السلام فهم المتكلمون والاقدم الحكماء المشائون انتهى ومن الظاهر من ذلك
ان هذا افتراء على الحكماء المشائين وهم مقدسون من مثل هذا بريئون من نحو هذا الافتراء الذي عدنا من عدم التدبر في كلامهم وتفحص مرامهم
ولعل اقرب من هذا ما قاله نصير الحكماء في شرحه للاشارات بقوله لما فرغ من ذكر القايلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في بيان اقوال القايلين
بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عدا مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر الملل و
الثانية الى ان ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا ذاتيا وهم المتكلمون وكثير من سائر الملل والثانية الى بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم
بالذات وهم جمهور الحكماء فاذا تقرر هذا فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول ان ما ذكره بقوله والحق ان هذا ليس بخارج عما قدمناه في علم الاصول من ان
نسبة الطريق الاياني في قطعية الحكم حيث ان الصادق اخبر بوجوب العمل على ما هو مظنون شرعا بل ذلك من قبيل اخباره بالوعد والوعيد ومن ههنا
لاح حال ما قال تارة اخرى انه لا يتاتى مثل هذا في الفقهيات والمجتهدات واليه الاشارة بما وقع عنه في اخر هذا الكتاب في بحث النبوات بقوله
فهذا الانسان اذا وجد يجب ان يسن للناس في امورهم سننا باذن الله تعالى وامره ووحيه وانزال الروح القدس عليه ويكون الاصل فيما يسنه تعريفه
اياهم ان يصانعا قادرا واحدا عالما بالسر والعلانية وانه من مصدقا ان يطاع امره وانه يجب ان يكون الامر لمن الحق وانه قد اعد لمن اطاعه الحياة والسعادة
ولمن عصاه المعاد والشقاء الخ ثم انه صرح بعض شارحي العيون به ايضا وذلك حيث قال ان مبادي هذه الجهة من الجهة الشرعية الالهية على ما
في القرآن المجيد بقوله العزيز وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء سبحانك لا علم لنا
الا ما علمتنا انك انت السميع العليم وقد افيد ان الحكم الشرعي المستمد من دليله الظني كالوجوب مثلا له اعتبار ان اعتباره في حد نفسه من حيث
هو هو بانه وجوب مثلا واعتباره من حيث هو يترتب على هذا الدليل مثلا واليه هذه المقدمات وهو الاعتبار الاول مظنون غير مستكفي
عن احتمال قوي يقتضيه مع تذكر موجبه وهو دليله الظني احتمالا مرجوحا وبالاعتبار الثاني معلوم على ايقنيا معقول عقلا مضافا مع
الاستلزام صورة القياس بمواده النتيجة في اي ضرب كان من ضروب قياس كان قطعي يقيني بتة وانما المظنون في الاقيسة الظنية متعين
النتيجة في نفس الامر بحسب نفسها لا بحقيقتها بما هي مترتبة على صورة القياس مثلا واليها مقدماته والمسئلة المطلوبة في علم الفقه هي الخ
التسليم في الصلوة او وجوبه مثلا من حيث يتادى اليه الادلة الشرعية التفصيلية ويترتب هو عليها لا ذلك الاستحباب او الوجوب مثلا من

حيث نفسه فحيث تقتضي الدليل الشرعي بالجحود الى خلبه استحباب التسليم بكون استحباب التسليم من حيث نفسه مظنونا ومن حيث هو مترتب
على هذا الدليل الظني بعضو صه مقطوعا به وانا اتفقه علم بالاحكام من هذا الخبيث الاخيرة الاخيرة فان هو في جنس العلم البقيني والعقل
الضائع وانا الظن في طريقه والمقدمات الظنية من مواده فهذا امر قاسيل الحق ومعرا لمبه في معنى قولهم ظهر الطريق الباقي تظهر
الحكم انتهى بالفيد بعبارة الشريعة وقد يقال ان هذه العبارة من الصوب الاصوليين ثم اشتهر بين جميع علماء الاصول حتى الحنفية والمحققين
هذا في علم اشرح نعود الى الرابع فنقول ان ما وقع من الشيخ ههنا بقوله عصل كمال النفس الانسانية الخ اشارة الى كمالها سلفا وهو
كان ذلك كمالها اما من حيث العلم او من حيث العمل بقرينة ما وقع عنه في خلق هذا الكتاب متصلا بانا نقلنا عنه مقولة الفلسفة الغاية
انا الغاية فيها تكمل النفس بان تعلم فقط والفلسفة العلية انما الغاية فيها تكمل النفس بان تعلم ما يجعل فقط فالنظرية غايتها اعتقاد رأي
ليس معلوما والعلية غايتها معرفة رأي هو في الحق وهو يدل على الاتحاد بعد الاستكمال بالشيء الفيض من معا فيكون المراد من العلوم
كلها الحكمة النظرية والعلية ويؤيد ما وقع عنه في فصل تاليه هذا الفصل بلا فصل بقوله لما كان استكمال الانسان من جهة ما هو انسان ذو عقل
على استعجاز في موضعه وهو ان جلم الحق لاجل نفسه والخير لاجل العمل به واتباعه والجملة ان المراد من كمال النفس الخ اما كمالها بحسب
العلم او من حيث العمل فيكون ما ذكره من الحيوية بحالها جزئيا وكليا من القوانين القايمة بها وبالاتها كمعرفة كيفية اتيان هذه
الصلوة وتلك الصلوة او معرفة ان كل مظنون يجب العمل به واما كمالها بحسب العلم فيحصر فيما هو من صفاتها القايمة بها من الصور
العقلية كقول الخبير الصادق ان كل مظنون يجب العمل به وانت اله فعلى التقديرين فقد ان المراد من العلوم كل العلوم اما بحسب قوانينها
الكلية كما هو الظاهر او بها فيشمل الجزئيات المندرجة تحتها ومن ههنا الاخ ان مبادي الفلسفة العملية يقينيات مسلمة من الوحي الالهي
وان كانت خصوصيات ما يستنبط هي منها ظنيات غير كمالية النفس الانسانية بالظاهر ان قوانين جميع العلوم مسلمة منه حتى النحو والصرف
واللغة وغيرها مما لا ينسب الى الخالق الا وصيا ولو امام البرايا على الرضى صلوات الله وسلامه عليه ومن ههنا تعالى ان استكمال الانسان
من جهة ما هو انسان ذو عقل في ان يعلم الحق لاجل نفسه والاجل ترتب السعادة الاخروية بايمانه ويؤيد انه فوق التاييد كالاخفى على من تطلب
لو الق السمع وهو شهيد ما وقع من الشيخ في اوايل فن الجدل بقوله واذا كان للناس مدبر يدبر الناس ملة فقد روي بها على تاكيد الغاية
التامة في انفسهم بالحجج المقبولة عندهم اذا اختلج في قلب احدهم شك ويكون من اعتقد غير النافع بالحجج المقبولة عندهم اتبع المدبر
من جهة تكلمه من مدبره الذي تولاه واتبع المدبر من جهة قبوله الحسن التدبير ولكان المدبر سبيل الى ان يؤدي الحجج عليهم من المقبولات
لاولئك والخوض في فصل الامر لاجسهم فقط في ذي قصيرة اذا كانت الطبايع متفقة في قبول ذلك وضعه لكان الاشتغال استعمال ما هو
جسمهم لا يجب الامر شطا او فضلا او مذمة لكن الطريق العلمي طويل والاكل نفس لقبول وخصوصا في الامور التي هي انفع ما يعتقد اساس
الصالح الواحد واثبات الرسالة الالهية واثبات المعاد الحق واذا انصرف الجمهور بعضهم الى ذلك طال عليهم وتاخر عنهم ما يجب ان يتعلموا
من المصلحة الى من اعاملته به وفيه عزر وايضا فان اكثر القوى قاصرة من ذلك وليس كل ميسر لذلك بل لما خلق له فالواجب ان يتوجه الى
استعمال الصناعة هذه القياسات وليكن النظر فيها بحسب تكميل اضام المنطق فقط كما قال بعضهم بل هنالك منفعة غايته ولما ان ذلك
كثيرة المنطق الكلام بذكرها وفي الكتاب المسمى باخوان الصفا وقع في فصل في هذه الفلسفة ما يؤيد ذلك المدعى بهذه العبارة فلما دين
الفلسفة فاثبات الربوبية واعتقاد الوحدانية للباري جل جلاله والتدين بالشرايع المقررة اليه المراد لديه والاتساق بالاخلاق الحميدة
وتنزيه النفس من تعاطي الاوزار والفواحش والمآثم والزور والعدل والانصاف انتهى ومن ههنا ظهر ما ذكره الشريف المحقق في مقدمة
العلما الاعتماد له الى دار السلام تارة اخرى وكذا ما قاله بعض الاجلاء الاعلام في مقاصد حيث قال ان البحث عن المعاد الجسماني

من الكلام

من الكلام ومن المعاد الروحاني من الحكمة فلو استعمل كل منهما في الامر لكان بالعرض انتهى وهذا كما ترى فان موضوع الكلام لما كان هو المعلوم من
حيث موافقته لقانون الاسلام موضوع الحكمة هو الموجود المطلق من حيث وجوده فيصح ان يكون مسئلة واحدة منهما باعتبار غاية
امتثال الموضوع وذلك بان يقال ان بعض الموجود واجب الوجود ولذاته وان بعض بعض المعلوم لكن فيكون بالاعتبار الاول من
مسائل الحكمة وبالاعتبار الاخير من الكلام وقس عليه امر اثبات المعاد الجسماني للموجود المطلق والمعلوم وكونه مما يتعلق بالمادة
بناء ذلك الامر الى ان اثبات المادة والصورة وما يتبعهما للموجود المطلق من مسائل الحكمة باعتبار كونها اصولا له فاطلاق بهذا و
كون المعاد الروحاني من مسائل الحكمة باعتبار جملة على الموجود لا ينافي كونه من مسائل الكلام باعتبار اثباته للعلوم باعتبار كونه موافقا
بقانون الاسلام لما دل عليه القرآن والحديث من تراجم الوحي صلوات الله عليهم اجمعين نعم لو اعتبر في مسائل الحكمة عدم موافقته لقانون لا
يكون هذا من مسائلها وقد علمت انفا بجلائه فتذكر وبالجملة ان الفرق بين المعاد الجسماني والروحاني في كون الاول من الاحوال
المحسوسة منها في الكلام والاخرى في الحكمة كما نبه بعض الاجلة انما نشأ من الغفلة عن جواز كل منهما صحيحا عنه فيها لكن باعتبار اختلاف
الموضوع من كونه هو الموجود او المعلوم من حيث مطابقته لذلك القانون وتطبيقه ذلك بوجه ما امر كوينه السماء في العلم الطبيعي والرياضي من حيث
كونه نظريه من جهة القوى والخطوط مثلا قولنا ان الفلك كروي لان مناظره كذا والخطوط الخارجة اليه تصير كذا فيكون نظر الطبيعي
فيه من حيث القوى التي فيه والهندسي من جهة الكم الذي له ولكن لقائل ان يقول ان المعاد الجسماني وان ثبت من طريق شرعي ولكن لم يثبت
ذلك من سبيل عقلي مع ان المعتبر في مسائل هذا العلم اي الفلسفة التي هو هذا وينبه ما وقع من الشيخ في اخر الخط السابع من كتاب الا
جدلة كونها المتاعلي وتوجع العقاب على شرب الاذناب لما ان الحوادث بعضها مع بعض الى ان ينتهي الى قدرة بقوله ولما العقاب الذي يكون
على جهة من يستدل من خارج فحديث اخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان مقالكان سمعيا الا اللهم الا ان يقال بانه في بحث المعاد من
شرعنا هذا من دلايل عديدة على اثباته من شريعة العقل وطريقته وان لم يكن جميعها مشتملا على مقدمات ليس وقد سبق نقله من في البرهان
من هذا الكتاب ان المبرهن قد يفتح الضروري من الضروري وغير الضروري وينبه هذا بوجه ما جعل المنطق الذي مع اشتماله على ما
الخطابة وغيرها على انا نقول ان الظاهر على الناظر في الاشارات الدليل على وقوعه ايضا وان كان ذلك من طريق الان وذلك لانه ذكر
ما سها اولا برهانا لما على عقاب النفس على خطيئتها حيث تسلك في ذلك الاسباب والعلل الى ان ينتهي امرها الى القدم وذلك
قال ان العقاب للنفس على خطيئتها كاستعمل هو كالدوس للبدن على جهة فهو لازم من لوازم ما ينساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وجودها
بذا الامر ووقوع ما يتبعها وذلك حيث قال تعالى بانقلنا عنه انتهى قوله ولما ان يكون على جهة اخرى من مستدل من خارج بهذه
العبارة ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك اخير يكون حسنا لانه كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي ثبت صنع
الاكثر والتصديق تاكيد التخويف فاذا عرض من اسباب القدر لان وجد ما عرض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فيركب الخطاء واذا
الجرمية ويجب التصديق لاجل العرض العام ولو كان غير ملايم لذلك الواحد والاجابة من مختار رحيم لو لم يكن هنالك الاجابات السبل القدر
ولو لم يكن في الفسحة التخويف له مصلحة كلية عامة كثيرة ولكن الملتفت لفت الخوف لاجل الكل كما لا التفت لفت الخوف لاجل الكل فيقطع بصوته
ولو لم لاجل البدن بكلية ليسلم هذا كلامه ومعاقب في قوله اذا سلم معاقب الخ على صيغة اسم الفاعل وهو الله تعالى يعني ان المعاد الجسماني
كونه مسلما من الشرع الاقدس فهو ايضا حسن غير من جهة الدليل عليه ايضا فقد اتضح حينئذ ان الدليل الاتي عليه بالالهي يعين ما قرر في
العقاب فيكون عليه برهانا لمي واتي ولكن يبقى الكلام في ان هذا النفع العام المطلق العادي اما كونه هو الجسماني او الروحاني فلم يحتاج
الى وجه اخر فلذا قال في بحث المعاد من هذا الفن الذي نحن بصدد شرحه كما سيأتي بهذه العبارة فنقول يجب ان تعلم ان العلوم منه ما هو

شارات

من الكلام ومن المعاد الروحاني من الحكمة فلو استعمل كل منهما في الامر لكان بالعرض انتهى وهذا كما ترى فان موضوع الكلام لما كان هو المعلوم من
حيث موافقته لقانون الاسلام موضوع الحكمة هو الموجود المطلق من حيث وجوده فيصح ان يكون مسئلة واحدة منهما باعتبار غاية
امتثال الموضوع وذلك بان يقال ان بعض الموجود واجب الوجود ولذاته وان بعض بعض المعلوم لكن فيكون بالاعتبار الاول من
مسائل الحكمة وبالاعتبار الاخير من الكلام وقس عليه امر اثبات المعاد الجسماني للموجود المطلق والمعلوم وكونه مما يتعلق بالمادة
بناء ذلك الامر الى ان اثبات المادة والصورة وما يتبعهما للموجود المطلق من مسائل الحكمة باعتبار كونها اصولا له فاطلاق بهذا و
كون المعاد الروحاني من مسائل الحكمة باعتبار جملة على الموجود لا ينافي كونه من مسائل الكلام باعتبار اثباته للعلوم باعتبار كونه موافقا
بقانون الاسلام لما دل عليه القرآن والحديث من تراجم الوحي صلوات الله عليهم اجمعين نعم لو اعتبر في مسائل الحكمة عدم موافقته لقانون لا
يكون هذا من مسائلها وقد علمت انفا بجلائه فتذكر وبالجملة ان الفرق بين المعاد الجسماني والروحاني في كون الاول من الاحوال
المحسوسة منها في الكلام والاخرى في الحكمة كما نبه بعض الاجلة انما نشأ من الغفلة عن جواز كل منهما صحيحا عنه فيها لكن باعتبار اختلاف
الموضوع من كونه هو الموجود او المعلوم من حيث مطابقته لذلك القانون وتطبيقه ذلك بوجه ما امر كوينه السماء في العلم الطبيعي والرياضي من حيث
كونه نظريه من جهة القوى والخطوط مثلا قولنا ان الفلك كروي لان مناظره كذا والخطوط الخارجة اليه تصير كذا فيكون نظر الطبيعي
فيه من حيث القوى التي فيه والهندسي من جهة الكم الذي له ولكن لقائل ان يقول ان المعاد الجسماني وان ثبت من طريق شرعي ولكن لم يثبت
ذلك من سبيل عقلي مع ان المعتبر في مسائل هذا العلم اي الفلسفة التي هو هذا وينبه ما وقع من الشيخ في اخر الخط السابع من كتاب الا
جدلة كونها المتاعلي وتوجع العقاب على شرب الاذناب لما ان الحوادث بعضها مع بعض الى ان ينتهي الى قدرة بقوله ولما العقاب الذي يكون
على جهة من يستدل من خارج فحديث اخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان مقالكان سمعيا الا اللهم الا ان يقال بانه في بحث المعاد من
شرعنا هذا من دلايل عديدة على اثباته من شريعة العقل وطريقته وان لم يكن جميعها مشتملا على مقدمات ليس وقد سبق نقله من في البرهان
من هذا الكتاب ان المبرهن قد يفتح الضروري من الضروري وغير الضروري وينبه هذا بوجه ما جعل المنطق الذي مع اشتماله على ما
الخطابة وغيرها على انا نقول ان الظاهر على الناظر في الاشارات الدليل على وقوعه ايضا وان كان ذلك من طريق الان وذلك لانه ذكر
ما سها اولا برهانا لما على عقاب النفس على خطيئتها حيث تسلك في ذلك الاسباب والعلل الى ان ينتهي امرها الى القدم وذلك
قال ان العقاب للنفس على خطيئتها كاستعمل هو كالدوس للبدن على جهة فهو لازم من لوازم ما ينساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وجودها
بذا الامر ووقوع ما يتبعها وذلك حيث قال تعالى بانقلنا عنه انتهى قوله ولما ان يكون على جهة اخرى من مستدل من خارج بهذه
العبارة ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك اخير يكون حسنا لانه كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي ثبت صنع
الاكثر والتصديق تاكيد التخويف فاذا عرض من اسباب القدر لان وجد ما عرض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فيركب الخطاء واذا
الجرمية ويجب التصديق لاجل العرض العام ولو كان غير ملايم لذلك الواحد والاجابة من مختار رحيم لو لم يكن هنالك الاجابات السبل القدر
ولو لم يكن في الفسحة التخويف له مصلحة كلية عامة كثيرة ولكن الملتفت لفت الخوف لاجل الكل كما لا التفت لفت الخوف لاجل الكل فيقطع بصوته
ولو لم لاجل البدن بكلية ليسلم هذا كلامه ومعاقب في قوله اذا سلم معاقب الخ على صيغة اسم الفاعل وهو الله تعالى يعني ان المعاد الجسماني
كونه مسلما من الشرع الاقدس فهو ايضا حسن غير من جهة الدليل عليه ايضا فقد اتضح حينئذ ان الدليل الاتي عليه بالالهي يعين ما قرر في
العقاب فيكون عليه برهانا لمي واتي ولكن يبقى الكلام في ان هذا النفع العام المطلق العادي اما كونه هو الجسماني او الروحاني فلم يحتاج
الى وجه اخر فلذا قال في بحث المعاد من هذا الفن الذي نحن بصدد شرحه كما سيأتي بهذه العبارة فنقول يجب ان تعلم ان العلوم منه ما هو

مقيدا من الشرع والسبيل الى اثباته الامر بطريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث الخ الا ان تبسك بذلك الا ورد
هنا مرد لا بل مدين عقله عليه بعون الله وحسن توفيقه على انا لو قطعنا النظر من هذا فنقول ان القضايا الثانية من الوحي الوحي الالهي
ومن الظاهر ما وقع عنه في البرهان من هذا الكتاب هو هذا وذلك حيث قال في بيان الفلسفة الاولى انا نأخذه بأجمعها من المقدمات
البرهانية اليقينية بل استرد قوله والحق والظاهر من العطف المغايرة فلا يكون مقوله هذا عطفا تفسيريا لقوله اليقينية فتكون
المشهورات الحقة باعتبارها على ان الشيخ قد نص عليه في بعض رسائله نصا جميلا وذلك حيث قال ان العلم الالهي قسمان احدهما
الاصول وقد ذكرناها والمعتبر فيه العلم البرهاني اليقيني على ما قال به في العبارة ويعرف جميع هذا بالبرهان اليقيني العقلي
وثانيهما الفروع على ما قال به في العبارة الفروع في فروع العلم الالهي من ذلك معرفة كيفية الوحي والجواهر الروحانية التي تؤدي
الوحي وان الوحي كيف يتأدى حتى يصير مصدرا مسموعا بعد وما ثبته وان النبي بأي خاصية يكون له حتى تصدر عنه العجزات الخالفة للجاري
الطبيعي وكيف يخبر بالغيب وان الامر الانبياء كيف يكون لهم الهام شبه الوحي وكرامات شبه المعجزات وما الروح الامين والروح
القدس وان الروح الامين من طبقات الجواهر الروحانية الباقية وان الروح القدس هو من طبقة الكروبيين ومن ذلك علم المعاد
ويشتمل على تحريف الانسان لو لم يبعث بدنه مثلا لكان بقاء روحه بعد موته لا ثواب وعقاب غير ما جاء به الشرع وكانت الروح الناطقة
النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد الحق العاملة بالخير الذي توجبه الشرع والعقل فانه في سعادة وغبطة وان هي فوق كل سعادة وغبطة
وذة وانها اجل من الذي صرح في الشرع وانما الفسانه يكون لبدنه الا ان الله تعالى اكرم عباده الانبياء على السنة الانبياء عليهم السلام
بالجمع بين السعادتين الروحانية بقاء النفس والجسمانية بالبعث البدني الذي هو عليه قادر اشاء متى شاء ويبين ان تلك السعادة
الروحانية كيف تكون لان العقل ومن طريقا في معرفته واما السعادة البدنية فلا يعرفها الا الوحي والشريعة وبيان تلك بمعرفة حال
الشقاوة الروحانية التي لا نفس الجهال ولنا اشد البلاء والذي من الشقاوة التي اعدوا لحلولها لهم بعد البعث ويعرف ان تلك الشقاوة
على من يدوم وعن تزول واما التي يختص بالبدن فالشريعة وتفهم على صفتها دون النظر والعقل ومدة واما الشقاوة الروحانية فان العقل
طريقا اليه من جهة النظر القياس والبرهان والجسمانية تعرف بالثبوتي التي صحت بالعقل ووجبت بالدليل وهي منه العقل الا ان كلا الاصول
العقل الى اثبات وجوده او وجوبه بالدليل وانما يكون معه جوازه فقط فان النبوة تقف على وجوده او عدمه فضلا وفرع عنه سلوكها
فيتم عندي ما قصد من معرفة انتهى وفيه اشارات الى دلالات على الحاد والدلوا الفضل والارشاد على ان قد وعدتك وعدا حسنا فان
تلوا عليك في امر المعاد من البراهين العقلية المستنبطة من تضاعيف كلام الشيخ في انموذجه الشرح في بحث المعاد ان اسهلنا الزمان
باعتباره والتوفيق لانا نسألك يا دافع سرادق الشريعة باوتادها يا بارئ افلاك الحقيقة باطنارها واقطابها ان يفيض علينا المعرفة
من لمعات ملكوتك ورشحة من نفحات لاهوتك فانا لا سبحانك وبحمدك يا ودود يا ودود يا ذا العرش المجيد يا مبدئ يا معاد يا مبدئ
معيد وفي قوله وكان الاولى الخ تلويح الى ما يلوح ما وقع من المعلم الثاني بقوله ان المنطق ميزان العلوم وما وقع منه نفسه في المقالة الاولى
في كتاب القياس ان المنطق معين على سبيل انه ميزان لا على سبيل انه داخل في الوزن وانما هو منطق لانه هكذا واما سائر العلوم الاخرى فيعين
بعضها في بعض على سبيل ان المطلوب في هذا المعنى يصير مقدمة ومادة احيانا لا على سبيل التعبير فان يوجب وجب ان لا يتأول بلفظة
الفلسفة كما يا هو علم بوجود بل يخصها بما هو علم مقصود لذاته وعلم بالموجودات لا من حيث يعين في علوم اخرى كان له ان يجعل المنطق آلة
لا جزءا لكنه كما تكلف المستغني عنه والمنطق نعم العون في ادراك العلوم كلها ثم قال فلذلك صرح الفاضل المتأخر ومنى به المعلم الثاني
ابا نصر الفارابي ان يفرط في مدح المنطق وقد بلغ به هذا الافراط الى ان قال ان المنطق ليس هذا من العلوم الاخرى بل الخادم بل الرئيس

والبنى والالات على الفرق
التي يتلقى به الانسان الوحي
اليه الوحي

لانه يعاد وكيل الخ قال والكلي اقول ليس كون العلم معينا على سبيل الزيادة فقصد معين زيد او كونه معينا على سبيل الزيادة نصيرا كان يسقط
بنفسه في كل الشيء اشرف واعلى من المقصود بغيره ثم ان الشيخ قد ادخل في فرق الفرق حتى اطلق عليه اسم الحكمة بل جعل الفن من اقسامها
وذلك حيث قال في بعض رسائله وتعاليقه بعد قوله من اقسامها الاصلية والفرعية بهذه العبارة وازدوقنا على الاقسام الاصلية والفرعية
لكنه فقد صار لنا ان نعرف اقسام العلم الذي هو آلة الانسان موصلة الى كسب الحكمة النظرية والعلمية وافيه من السهو والغلط فيجب ان يوجد
مرشد الى الطريق الذي يجب ان يسلك في كل بحث ومعرفة حقيقة اهل الصحيح وحقيقة الدليل الصحيح الذي هو البرهان وحقيقة الجدل المعادل
البرهاني وحقيقة الاقناعي اقناعه وحقيقة المغالطي المدلس بها وحقيقة الشعري الموقع تخيله وهو صناعة المنطق ثم قال ان الاصول
في اقسام الحكمة التي هي المنطق وهي تسعة القسم الاول يبين فيه اقسام الالفاظ والمعاني من حيث هي كلية مفردة ويشتمل عليه كتاب المقولات
تصنيف فرفوريوس وهو كالمدخل والقسم الثاني يبين فيه عدة المعاني المفردة الذاتية الشاملة بالعموم لجميع الموجودات من جهة ما هي تلك
المعاني من غير شرط تحصيلها في الوجود او تواليها في العقل ويشتمل عليه كتاب ارسطاطاليس المعروف بها طيغورياس اي المقولات والقسم الثالث
يبين فيه كيفية تركيب المعاني المفردة بالايجاب والسلب حتى يصير قضية ويضطر الذي به ان يكون صادقا او كاذبا ويشتمل عليه الكتاب المعروف
بباريرمينياس اي العبارة القسم الرابع يبين فيه تركيب القضايا حتى اتخذ منها دليلا يفيد علما بمجهول وهو القياس ويشتمل عليه كتاب المعروف
بانالوطيقا اي التحليل بالعكس والقسم الخامس يعرف منه شرائط القياس في الصحة وقضاياه التي هي مقدماته حتى يكون ما ثبت به يقينا
فيه وهو القياس البرهاني ويشتمل عليه كتاب المعروف بانالوطيقا الثانية وباجوغيطي اي البرهاني والقسم السادس يشتمل على تعريف
القياسات الناقصة في مخالطته من تفسير فصله او علة عن سمن البرهان في كل شكل والى الاقيسة في الحاورات التي يراد منها الزام خصم او تحذير
من الالزام والموانع التي فيها يكتسب الحجج الناقصة في الجدل ووصايا المجيب والقابل وتسمية كتاب المعروف بطوبيقا اي المواضع وقد يسمى
بالقطيغوريا اي الجدل والجملة تعرف فيه القياسات الاقناعية في الامور العلمية الكلية القسم السابع يشتمل على تعريف المخالطات التي تقع في الحجج
والدلائل وانما السهو والزلل فيها وتعديدها باسرها كما هي والتنبيه على وجه التحرز منها ويتضمن كتاب المعروف بسوفسطيقي اي تخيل شبهة
المغالطين والقسم الثامن يشتمل على تعريف الخطابة البلاغية الناقصة في مخالطة الجمهور على سبيل المشاورات والمخاصمات والمشاورات
وفي المدح والذم والجدل الناقصة في الاستعطاف والاستدراج والانزال وتصغير الامر وتعظيمه وصورة المخاصمة وصورة ترتيب الكلام في كل فصل
وخطبة ويتضمن كتاب المعروف بطوريقا اي الخطابة والقسم التاسع يشتمل على الكلام الشعري انه كيف ينبغي ان يكون في كل فن من فنون الكلام
التصغير والتعظيم فيه يقال له بطوريقا اي الشعري ثم لا يخفى ان بعد المعرفة برياسة المنطق مع كونه آلة لما علمه من العلوم مناسبة باقتدار في شأن
ان سيد الفقهاء خادمهم انا اطلبنا في هذا المقام فان الحق احق بالاهتمام قال ولما مرتبة هذا العلم فهو ان تعلم الى قوله فلذلك الخ اقول
انت تعلم انه لو صح هذا لزم تقدم الفلسفة الاولى على الطبيعيات وغيرها لكونها مكملة لبيان مبادي العلوم الجزئية باسرها ولكن كثير
من الامور المسلمة في هذا العلم ذكرها في الطبيعيات لا يرجع تقدمها عليها من جهة التعليم والتعلم وذلك على ما تقرر في البرهان ان مبادي كل
علم اخص هي مسائل في العلم الاعم مثل مبادي الطب في الطبيعي والمساحة في الهندسة فيجوز في هذا العلم ان تصح مبادي العلوم الجزئية
التي بحث عن احوال جزئيات الموجود ومن هنا يرجع الشارح المحقق الاشارات تقدم الالهيات على الطبيعيات من هذه الجهة حيث قال
واما هذا العلم تقدم باعتبار اخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم لاشتماله على مبادي اكثر مباديه الموضوعة فيها والعلم بالمبادي اتم
من العلم بذي المبادي فجدير ان نتصدى لما يلوح من كلام المعلم الاول في تقدم الطبيعيات على الالهيات وذلك بان يقال ان الطبيعيات
اقدم الاشياء بالقياس الينا واما الالهيات فانها متأخرة عنا وكانت متقدمة على ما هو اقرب الينا بحسب الواقع فيكون التعليم ما يقتضي

لانه يعاد

التدرج من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وقد سلك الشيخ هذا المسلك فيما يأتي بقوله فان من حق هذا
العلم ان يتقدم على العلوم كلها الا انه من جهتنا تأخر ولعل الشيخ نظر الى ذلك الوجه الذي اشار اليه في متن الكتاب فكذا في العيون بهذه
العبارة الفصل الثامن في الالهيات وفيه مسائل المسئلة الاولى في اثبات واجب الوجود والدليل عليه ان هذا العالم الجسماني ممكن
بحسب مجموعه وبحسب كل واحد من اجزائه وكل ممكن فلا بد له من موثر فكل جسم فله موثر ثم ذلك الموثر ان كان ممكنا كان الكلام فيه كما
في الاول فيلزم اما الدور وهو باطل او التسلسل وهو ايضا باطل بالدليل الذي ذكرناه في بيان ان كل معلول ترتيب في الطبع مدخول الا انا
فيه قال والانتهاء الى الواجب الوجود وهو المطلوب ثم ذكر وقد صح ان كل جسم منقسم بالمقدار او بالمعنى او بالقوى فوجوده غيره وما
يعني كل جسم فهو مركب ولا شيء من واجب الواجب بمركب فلا شيء من الجسم بواجب الوجود اما ان كل جسم فهو مركب فبيانه من
وجوه الاول انه مركب بحسب المقدار فانا بينا في مسئلة نفي الجواهر الفرد ان كل جسم فهو قابل للقسمة الى غير النهاية فعلى هذا لا تصير
الا وهو منقسم ومركب الثاني انا بينا في مسئلة الهيولى والصورة ان كل جسم فانه مركب من الهيولى والصورة والثالث ان
كل جسم ففيه قوى توجب الوضع الخاص والموضع الخاص والشكل الخاص والكيفية الخاصة فكل جسم ففيه تركيب قوى ثم
ذكر فكل جسم وكل مادة جسم وكل صورة جسم فوجوده غير واجب بذاته فهو ممكن بذاته فيجب بغيره لما قلنا ان المبدأ الاول ليس
بجسم ولا في جسم انتهى ولا يخفى ان اثباته تعالى بهذين المسلكين انما يتوقف على مباديه الطبيعيات فتكون متاخرة عنها
هذا الاعتبار واما تقدمها عليها فبالشرف والفضل ومن ههنا لاح حال ما ظنه الامام الرازي في شرحه للاشارات على ما
ستقف من ان الشيخ لما اثبت الاول وصفاته بالالهيات على الطبيعيات فصار الالهي متقدما في كتابه بهذين الوجهين اللهم الا ان
يقال ان كون مجموع الجسم ممكنا وكذا اثبات كونه منقسما بالمقدار او بالمعنى او بالقوى يكون من المسائل الالهية بناء على انها انما
من الوجود لا من الطبيعيات وما ذكره الفاضل الرازي من ان اثبات الاول وصفاته لا يتبنى على الطبيعيات لعله مبني على هذا ثم
ان ما قاله الشيخ من ان هذا العالم الجسماني ممكن في الدليل الاول ومن قوله فهو ممكن بذاته في الدليل الثاني اشارة الى ان الامكان
علة الحاجة الى العلة لا الحدوث او الامكان بشرطه او شطره كما سلكه المتكلمون حيث استدلوا على وجود الحوادث الجوهرية او العرضية
على وجوده بان قالوا الجسم حادث لتركبه وكل حادث فله محدث فان كان هذا محدثا حادثا كان المحدث آخر وان كان من الاول في هذه
المرتبة الى شيء من الحوادث لزم الدور وان كان غيره وهكذا الى غير نهاية لزم التسلسل وهما باطلان فوجب الانتهاء الى محدث قديم
لا محدث له ولا يخفى ان الواجب لذاته الا هذا ومن ههنا لاح ان ما ذهب اليه المتكلمون لا يتاتى على ما ذهب اليه الحكماء الا ترى ان الحكماء
لما زعموا ان علة احتياج الممكن الى العلة انما هو الحدوث او الامكان بشرط الحدوث او شطره اخذوا في دليلهم على حدوث بعض
من الموجودات وتميزه الحدوث ما سوى ذاته تعالى وجوده بان قالوا ان بعض الموجودات حادث لا بد وان يكون له محدث فلو اخص الموجود فيه
لزم الدور او التسلسل اذ ان الموجود اما حادث فله قديم والاول موجود فلو لم يكن الثاني موجودا لزم الدور او التسلسل اذ لا شك ان
هناك موجودا فان كان القديم فهو المطلوب والا كان حادثا فلو لم ينته الى القديم لزم الدور او التسلسل وهما باطلان والاقوى
بين هذه الطريقة وطريقة الشيخ وغيره من الحكماء الا انهم اخذوا في الدليل الامكان ما سوى الله تعالى وهم يأخذون حدوثه ثم الحكماء
بعد ان اثبتوا وجوده تعالى ووجوب لزوم لوازمه وسموه تعالى على سائر صفاته الثبوتية والسلبية وكيفية صدور افعاله عنه وما
المتكلمون فهم بعد ذلك يستدلون على صفاته بافعاله وآثاره كما لا يخفى على من تتبع الكتب الحكمية بل الكلامية على وفاق ما اشار اليه الشيخ في
الاشارات كما سنطلع عليه منه ذكر اللهم اهدنا من ورطات ابداننا الناسوتية الى غير حريم عيون حكمك واشغنا شفاء جاهلا

من داء

من داء اجسادنا الهيولانية بالاشارة الى ادوائه منك **قال** وشيء في كتاب البرهان **اقول** لعل مراده ما وقع عنده في موضع من مواضع من اصول
البرهان من ذلك في فصل الى البين انه لا استقامة الى اقامة البراهين في العلوم على مباديها بقوله وبمبادي العلم الاعم الذي سائر العلوم تحته جملتها
بتمامها وبعضها موضوعة من علوم جزئية تحته على ما قلنا وذلك قليل ومن ذلك في فصل تحقيق مناسبة المقدمات البرهانية والجدلية
لمطالبها وكيف يكون اختلاف العلمين في اعطاء اللم والان بقوله ان العلمين المختلفين في العلو والدنو فوق الاكثر انما تتم البرهان المعطي اللم من
العلم الاعلى للاسفل بان يعطي الاعلى الاسفل مقدمات تؤخذ مبادي البرهان وبقوله فربما اخذ العلم الاعلى مبادي اللم من العلم الاسفل
بعد ان لا تكون تلك المبادي متوقفة في الصحة على صحة مبادئ بين في العلم الاعلى او يكون وبين مبادئ من العلم الاعلى لكنه انما من ثبات من العلم
الاعلى مسائل ليست مبادي لها الى قوله بل كما ان بعض مسائل علم واحد يكون مبادي بالقياس الى بعض المسائل منه بواسطة مسائل منه هي اقرب الى
المبادي منها فلا يبعد ان يكون مسائل علم ما تبين مبادي من علم آخر تبين تلك المسائل مبادي لمسائل اخرى من ذلك العلم الاعلى بلا دور فيكون
هذا مسائل يبين في علم اسفل مبادي من علم اعلى ثم تبين بمسائل ما من العلم الاعلى واما ان يكون هذه المبادي المأخوذة من العلم الاعلى
لا تتبين من مبادي من العلم الاعلى بوجه فذلك مثل ان تبين المبادي البينة بنفسها او بالحس او بالتجربة تكون هي مبادي واذا كانت هذه مبادي
مسائل من العلم الجزئي وهي مبادي لمسائل من العلم الاعلى فصارت بواسطة العلم الجزئي مبادي المسائل من العلم الاعلى لكن المبني على الحس والتجربة لا يكون
اللم في علم اسفل ولا علم فوق الى انا يكون ان يعطي اللم من هذه في العلم الاعلى على ما كان مبنيا على المبادي البينة بنفسها واذا تقرر هذا فقد ظهر ان
تكثر عليك الاجوبة الثلاثة المذكورة التي اشار اليها الشيخ بقوله فنقول ان المبدأ الى قوله ثم قد يجوز ومنه الى قوله على انه انما يكون الخ ومنه الى
آخره فقد اتضح ان كلامه مشتمل على وجوه ثلاثة فلذا قال غياث الحكماء حاصله انه يصور هذا بثلاثة اوجه لا دور في شيء منها احدها ان يكون
ما هو المبدأ من العلم السافل لبعض مسائل هذا العلم مبينا بمقدمات بينة بنفسها وثانيها ان يكون مبينا ببعض اخر من مسائل هذا العلم غير مستند
الى ذلك المبدأ وثالثها ان يختلف جهة الاثبات فيكون المثبت في العلم الاسفل انه وفي الاعلى لما انتهى كلامه ثم لا يخفى على الناظر في فن البرهان
بعد ما وقع فيه من انه ربما اخذ العلم الاعلى مبادي اللم من العلم الاسفل الى ما وقع عنده بقوله فيكون المثبت في العلم الاسفل انه الخ ليس ما يكون
دائما بل الامكان لكان اكثر الا ان يكون المأخوذ من المبادي في العلم الاسفل المفيد للم المبادي البينة التجربة واخواتها والامر فيه ما لا يخفى و
اما ما وقع منه بقوله وفي الاعلى له فتفسير ما وقع من الشيخ بقوله اذا كان بعد اخذ اليقين المكتسب من العلم الاخر ومن البين الظاهر ان
العقيدة في العلم اليقيني التي كونه مأخوذا من مبادي هي علل له ويدل عليه ما ذكره الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الاولى من الفن الرابع من الجملة
الاولى من كتاب القياس من جملة الشفاء بهذه العبارة وربما كانت مطالب يشتركها بين المنطقي وبين صناعة اخرى والشرط مع الفلسفة و
بيانها للوجه آخر وعلى سبيل الوضع في المنطق تستعمل مواد في قياسات عليه فان التفت اليها من حيث تعلقها بالمنطق كان على سبيل التذكير وكان
ايرادها على سبيل ايراد ما هو مستغنى عنه وان التفت اليها من جهة انها كانت اصولا موضوعة اذا استعملت في علوم وسائل هذا ما قيل لكان
العلم الطبيعي علما بالمبادي زوال مبادي وكان العلم بذوات المبادي انما يستفاد من العلم المبادي فيجب ان ينظر اولا في المبادي فان المقدمة الكبرى
ما يعلم في الفن المشتمل على تعليم البرهان انتهى ومن الجائز ان يكون هذا اكثريا لا دائميا كما يظهر تفصيله من البرهان ولعل غياث العلماء لم يشير الى
ما فيه حوالة الى ما يعلم الوضوح مع ان الظاهر من سيره في شرحه هو هذا فلنا يرشد الى ما قاله الشيخ في فصل الحمليات الذاتية من كتاب البرهان
بهذه العبارة وقد يظن بعضهم ان السبب في ان لا يستعمل في البراهين وسط عرضي غريب ولكن كان لا ريب انه لا يكون حد ذاته الطرف الاكبر فلا يكون
البرهان برهانا ولبس الامر على ذلك فان هذا الظن الذي عرض فيه الغلط كلي في برهان اي حتى اذا لم يكن الشيء برهانا لم ينظر في هذا الكتاب و
صار قياسا اخر ما من القياسات التي في هذا الكتاب فصار ذلك جدليا او مغالطيا او غير ذلك فانه ليس يصير القياس ان تقبح شيئا

صلوتها من مقدمات صادقة مأخوذة من حيث هي صادقة جدلية او مغالطية او اشتراكية بين في آخر من الفنون الخارجة عن البرهان
والاقسام الضائعة القياسية اكثر من هذه الخمسة بل هذا الكتاب يشتمل على بيان البرهان المطلق الواقع على ما يعطي اليقين بالان فقط
وعلى ما يعطي مع الان الآن فيكون العارض الغريب الذي ليس بعلة لا يجعل القياس خارجا عن البحث الذي في كتاب البرهان والاوسط لا
يكون بعين وكون مقبولا مقولا من مقول ان لا يعين له علة لا يكون به تعين فانه يوجب ان لا يكون له تعين بالباري على ذكره لان لا يوجد
فليعرف بانه شارع السعي في طلب العلم لانه هو فاقد الشيء الذي يطلب العلم وهو التعين بالباري تعالى وفي فصل البرهان المطلق وفي
الذين اصلها برهان برهان قوا الاخر برهان ان ايضا بهذه العبارة والعلم الذي هو الحقيقة يعني هو الذي يعتقد فيه ان كذا كذا ويعتقد انه
لا يمكن ان لا يكون كذا اعتقادا لا يمكن ان يزول فان قيل التصديق الواقع بان كذا من غير ان يقترن به التصديق الثاني انه يعين فهو يقين غير دائم
بتعين وقتا ما والبرهان قياس مؤلف يعني والظاهر ان اليقين الحقيقي ان في مطلق البرهان سواء كان على سبيل اللم او الان يجب ان يكون
يقينه يقينا معتقدا ابدا الا ان يكون في وقت دون وقت على غير رأي واشال هذا مما لا يخفى على المتصفحين الذين لم ينقح عام بسائر بهو
نسات التذكر وينتسلع من مشارق مقولهم انوار التصور وقوله فان البدأ الطبيعي الى قوله ويجوز ان يكون بيانه في الفلسفة الاولى من الآخر
الى الجوابين الاولين على غير ترتيب اللف وقع عليه بما ذكره بقوله فقد اسمع انه لما ان يكون الخ حيث يشعر الجواب الثاني كما ان الاخر يشعر بالاول الا
الاخير لا يخفى على الناقد الخبير ان كونه مسئلة واحدة مشتركة بين العلمين الطبيعي والالهي يستلزم تشاركهما في المسائل والعوارض الذاتية
للموضوع في تلك المسئلة فيتشاركان في الوسط وحاصل الكلام ان مسئلة واحدة انما يصح ان يكون من علمين اذا لم يندرج اسدهما تحت الاخر كما يعلم
في فن البرهان من هذا الكتاب واما العلوم التي ليس بعضها تحت بعض ولا تحت جزء بعض فلكثير ما يكون احد العلمين معطيا في مسئلة واحدة
بعينها برهان الان والاخر معطيا فيه برهان اللم مثل ان العلم الرياضي يعطي في كرية الجرم ان الدليل والعلم الطبيعي يعطي برهان اللم فيه وكذلك
القول في كرية الارض ووقوعها في الوسط وكرية الاجسام السماوية فان الرياضي يعطي برهان الان والطبيعي يعطي برهان اللم في جميع ذلك
وهو صريح في المدى واصرح هذا ما قاله في هذا الفصل ايضا حيث ذكر بعد العبارة وقبل في التعليم الاول يجب ان يكون الحد الاوسط من العوارض
الذاتية والمحمولات الذاتية حتى يكون البرهان مناسبا ويكون انما قام البرهان على الشيء من جهة ما هو موضوع الا وان كان من اثبات ذوات الكتاب
مساوية الغايتين يجب ان يأخذ الحد الاوسط من الامور الذاتية للمثلث او لجنس المثلث او بالجملة للموضوع الذي للمثلث من عوارضه الذاتية
فان بها حد الاوسط من جنس اخر فيجب ان يكون من جنس اعلى وينتقل منه الى ما تحته كما بينا من مثال الهندسة والمناظر والحساب والموسيقى ويكون
في تلك عوارض ذكر في الموضوع ويعبر بها على ما قيل من قبل فيكون حد العلم الاسفل برهان انه لم العلم الاعلى يعطي برهان ام وذلك لان
المقدمات تكون في العلم الاسفل مأخوذة مسلمة على سبيل موضوعات او مصادرات غير معلومة العلل ومعلوم ان تابعها لا تكون على الحقيقة
يقينية بالحصول اليقين بمقدماتها وانما يحصل اليقين بمقدماتها في العلم الاعلى اذ كان الاوسط انما هو بالذات في العلم الاعلى فحينئذ يطلق بالعلل والاسباب
الذاتية فان نقل احد ذلك من العلم الاعلى الى العلم الاسفل فقد اخذ في العلم الاسفل المبدأ منه فاذا تقرر هذا فنقول ان ما وقع من الشيخ ههنا في كون
هذا العلم يعطي اللم في مسئلة بعينها ما يعطي العلم الطبيعي الان فيها هو ما اوما اليه انفا بالمسئلة حيث قال فنقول انما العلمان المختلفان في الموضوع
الذي في الاكثر انما يتم البرهان المعطي اللم من العلم الاعلى للاسفل بان يعطي الاعلى الاسفل مقدمات موضوعة مبادي البرهان ومن ههنا الانا
بين ما وقع منه من الاثبات وبين ما وقع منه من النفي بما وقع منه هناك حيث قال وقد ظهر تقرير ان المراد في ذلك ان العلم الاعلى يعطي اللم في
المسئلة التي بعينها يعطي العلم الاسفل فيها الان وهذا غير سديد لانه على هذا التأويل يحمل المسئلة فيهما واحدة بعينها فيكون العلم الاسفل
مشاركا للعلم الاعلى في المسائل ويكون لا محالة مشاركا في الامور الذاتية للموضوع في المسئلة فيكون مشاركا في الوسط فيكون صالحا لان يبرهن

في كل واحد منها بما يبرهن به في الاخر فتدبر قال الحصول في العلل الغائية التي هي ما قول الى الطبيعيات وهذا الواجب لكل من يعلم
بوجه اتية ذاته الحصول في اثبات العقل من سبيل ان الفساد بين الواحد لا يكون الا واحدا وليس ذلك الى العقل كما بين في موضعه فانه لما
يتبين الامور تلك بعد ذلك من العقل والجسم والنفس بعبارات كثيرة الاشرف فالعقل الثاني وصيغة بعد فعل الجسم الموجود بالعقل
للعقل والنفس بوجوده والتقلب بالمكانة ثم ان تعم لما كان سبيل الحكيم الاستدلال به عليه لما قال ويجب ان العقل الاول والنفس وهو
والتقلب بالمكانة ثم ان تعالى لما كان سبيل الحكيم الاستدلال به عليه تعالى ان في نفس الامر طريقا الى ان يكون التعرف من هذا العلم سهل
لكن لا يبعد علم اخر فانه مستخرج اقول جواب ايضا عن ذلك السؤال بانه حاصله ان بانه يجيء هذه العلوم ان من العلم وتأخرها
عنه انما يكون بحسب الواقع واما بحسب الوجود فمن تقدمها من تأخرها في عالم الخلق والطبيعة لا مطلقا فلا يلزم ثمة ان يكون
توجيه ما وقع من الشيخ بقوله سيتضح لك انما لا بد ان يكون النظر في الامور مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات والخصوصيات
حالا لانها بقيد ان يكون مبدأ وجوب الوجود وعلل اثبات ذاته وكمالات صفاته ولكثير من امور اخرى معلولا لانه وليس لنا قدرة على معرفة خصوص
جميع هذه اعلا لانه فنحتاج الى الاستعانة بقدر ما نستفيده من علوم اخرى وقد اشار العلم الثاني الى هذا بقوله ولذلك ان نجعل احد الامور
الحسن ونعلم انه لا بد من الوجود الذات وكيف يقع عليه الوجود بالذات فاذا اعتبرت ما لم الخلق فانت تعلم ان ما اعتبرت العلم الالهي
الحقيقي فانت لم تنفي وهو دليل على اعتقاد ثم ان العلم الالهي ما ذكره في نهاية الحكمة في تقرير كلام الشيخ ههنا ان هذا حيث يقع الرفع
ذلك السؤال بما سلمنا ان احتياج هذا العلم الى امور من العلوم ليست الذات بل الى العرض وبين ههنا اولا ذلك بقوله لانه ما عليه اقتباس
هذه العلوم انما هو احتياج الى الذات وبحسب نفس الامر فلا دور ثم ان الشيخ في كتاب الشفاء اشار الى ذلك بقوله وذلك بحسب قال تنبيه على
كيف احتج بيانا في ثبوت الاول من التسمية الصفات الزائدة على نفس الوجود لا حاجة الى اقتباس من علمه او تعلمه وان كان العلم علوم كون
هذا الباب اشرف والوثوق اذا اعتبرنا حال الوجود من حيث هو وجود وهو شهد بعد ذلك على ما بينا بعد في الوجود والى مثل هذا
اشير في الكتاب الالهي سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولا ان هذا كيف تصور ثم نقول اولم يكف بربك انه على
كل شيء شهيد ثم قال اقول ان هذا كيف الصدق بين الذين يستشهدون به لا عليه والامام الرازي في شرح الاشارات قال ان الشيخ في هذا الكتاب
اثبت واجب الوجود دليل صفاته وكيفية صدور الافعال عنه من غير ان يبين ذلك على شيء من المقدمات الطبيعية بل اعتبر في ذلك نفس
الوجود ولكن هذا العلم متأخر عن العلم الطبيعي بحسب التعليم الذي في هذا الكتاب لا هو قبله بحسب الوجود فاذن يكون الالهي قبل الطبيعي مطلقا
بحسب التعليم الذي في هذا الكتاب فلذا سماه الشيخ قبل الطبيعة انتهى ولا يخفى ان هذا الوجه يفيد علمه متأخر عن غيره فيكون مقدما على
الطبيعي من حيث انه غيره فيكون بعده بقرينة ما وقع من الشيخ ههنا بقوله فحصل بسبب الاجسام الخ ولم يقل الا بعد طبيعي فاذن يكون
الالهي قبل الطبيعي بما هو غيره لا بما هو طبيعي وذلك ان تأخره عن الطبيعي من جهة التي بما هو طبيعي بل بما هو غيره كما نبه عليه الشيخ بقوله الا
من جهة انا نحن من العلوم كلها نتدرج من هذا الى كلها انما نحن من الامر من جهة ما الالهي في جهة اما الطبيعي في حيث الواقع وفي نفس
الامر ولكن بقي الكلام في ان تأخر الطبيعي عنه وتقدمه عليه بما هو غيره بالاطلاق او كان الاضافة بكون تقدم الطبيعي على الالهي فقط الثاني
بما هو طبيعي فان صح تقدمه عليه بما هو غيره فذلك كما يشير اليه بقوله فصفي ما بعد الطبيعة بعد الفلسفة الثانية اذا اراد ما شاهد الوجود متعرفا
من احوال الذات هذا الوجود الطبيعي اذ الظاهر من هذا ان الوجود الطبيعي لما كان محسوسا بالحس الخارجي والامر الخارجي فكون اقرب الى الذات وكان
تأخره من الالهي لا بما هو طبيعي فقط بل بما هو غيره من وجه لعلة العلية والشرف اما العلية فلما ثبت في صناعة البرهان ان العلم بالمعلول اذا
حصل من العلم من العلة لانها واجب وجودها فكيف وايضا يعطي هذا العلم سائر العلوم الجزئية لكونه سببا لوجودها ثم يشتغل كل منها

کتابخانه مجلس شورای ملی

بالبحث عن الاعراض الذاتية لموضوعه كما يعطى معلوم هذا العلم اى الواجب تعالى بسائر الهيئات انيتها واما الشرف فلان شرف هذا العلم
العلم فكلما كان المعلوم اشرف كان العلم اشرف واما الاول فاشار اليه بقوله ذلك الطريق البرهانى الذى هو سلوك من المبادى الى المقاصد
العلم الى المعلول ومقصوده لان الاعتداد بوجوده منها فى هذا العلم بالذات والمراد بالبرهان العقول المفارقة التى اشار الشيخ اليها والى
كونها علل وجود الاجسام الطبيعية وصورها وقع منه فى هذا الكتاب وغيره بقوله لا يجوز ان يكون العلل الفاعلة المتوسطة بين
الاول وبين ما دونها فى الرتبة فلا يكون معقولا بسيطة ومفارقة فان العلل المعطية للوجود كل وجود فما العاقلة للوجود فقد يكون اخس
وجودا فانه يجوز ان يكون مراد من ذلك اثبات صفاته تعالى وكيفية صدور ما عداه عنه بوجوده ولوازم وجوده وذلك مما لا خلاف بين اهل
المكالمين على الوجه الذى اشار اليه الفاضل الشارح المحقق الاشارات بعد ما نقل من الشيخ ما وقع منه فيها بقوله المتكلمون يستدلون بحدوث
الاجسام والاعراض على وجود الخالق والنظر فى اصول الهيئة على صفاته ووحدانيته واما الالهيون فهم يستدلون بالنظر فى الوجود
وانه واجب لو ممكن على اثبات الاحدية والنظر فى لوازم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور ما
عداه عنه وما بعد هذا ذكر الشيخ وتوضيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين ان يعطى اليقين
هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه وهو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما يعطى اليقين وهو اذا كان المطلوب علتا مع معلوله
كما سيرد فى علم البرهان وفى الحكمة ان الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون الواجب لذاته
معلولا لغيره بل هو استدلال بالمعلول على العلة وهو الاستدلال من واجب الوجود على صفاته فانما فى الطريقة المختارة بقيت وجه الاولوية
لانه يستدل به على سائر الموجودات واما هذه الطريقة فيستدلون بسائر الموجودات ويستدلون بها على وجود الواجب وبعبارة اخرى عرفت
الحق ونستدل به على الخلق ومن يشهد الخلق ويستدلون به على الحق ثم قال اطريقنا اوثق واوثق ويعضد تعيينها فانا نقول ان الاستدلال
فى هذا العلم على سائر صفاته تعالى فيكون هذا العلم اشرف من سائر العلوم حتى علم الكلام فان الاستدلال فيه على صفاته تعالى
انما هو ان ثم معبودا فى الدار ونقول ان ما وقع عنه فى اصل الكتاب حيث قال العلوم اشرفها المالى العلوم والحاصل فانها الاولى فى المدارك كالعلم
فى الطبيعيات وفى اساسى فى اصل هذا الكتاب عن ان الاعرف عند العقل من الامور الكلية والخاصة ومن الامور البسيطة والمركب هو المركب
والبسيطة وعند الطبيعة هو الخاص النوعية والمركبة وكذا الامر فى موضوعه لانه الوجود المطلق وهو اعم الاشياء ومن جميع عن الوجوه
فالعلم وبه يكون هذا العلم من اشرف العلوم الطبيعيات فيتوقف عليه تقدم العلم والموضوع علته وشرفا وجوبا ثم ان بعض كلماته
قد تصدى لبيان شرف هذا العلم وان استشهد عليه بما يجب بوجوده حيث وقع وذلك منه بقوله ان شرف العلم انما يظهر من وجوه شرف
موضوعه وهو فى الحق العلم ذات الله سبحانه وهذا اشرف الموجودات لانه موجود الفاعل والقابل وغيره يحتاج اليه وهو غنى
عن الجزء والواجب لذاته ليس الا هو وكل ما سواه ممكن لذاته يحتاج الى جزء فما سواه يحتاج اليه وهو غنى عن كل فهو اشرف وكل ما سواه من حيث
هو هو لم يكن موجودا وانما يوجد به وهو الحق الثابت وغيره انما يثبت به كل شىء هالك الا وجهه فهذه الوجوه تثبت انه تعالى اشرف من غيره
واذا ثبت هذا فنقول ان شرف العلم يكون بشرف موضوعه وكلما كان الموضوع اشرف من غيره كان العلم به اشرف من غيره الوجه الثانى
من وجوه شرف العلم شدة الحاجة اليه وكمال الانتفاع به واشرف العلوم بهذا الوجه هو الالهى وذلك لان الامر المقصود بالذات هو الفوز
بالسعادة والخلاص من الشقاوة والسعادات اما جسمانية او نفسانية وقد دلت الدلائل الفلسفية من العالى الحقيقية على ان السعادات الجسمانية
خسيسة واقل درجاتها الحيوانات الخسيسة القوى واكثر فى طلب تلك اللذات من الانسان ايضا الخسيس بالنسبة الى الانسان الموجود فى عالم
اللذات عند النفس من اعلى عالم الارواح المقدسة الى السافل عالم الجسمية وايضا هذه اللذات سريعة الانقضاء والزوال واللذات الروحانية

امنه من الزوال والصفو عن الفساد وايضا المتكثر من اللذات الجسمانية مشهود عليه لعلو جميع الخلق انه خسيس وان الانسان الذى يكون اوقاته مصروفة
فى الاكل والوقاع يكون محكوما عليه عند كل احد بالخساسة والدناءة واما الذى هو يعتقد فيه التقبل من هذه فان كل احد يحمده ويعترف بعلو
درجته وان ذلك ان العوام من الخلق اذا اعتقدوا فى انسان قلة الرغبة الى الاكل والشرب والنواع اعتقدوا كونه مستوجبا للتعظيم والخدمة
وحدوا التفخر بالنسبة اليه كما يعتقد كل هذه تدل على ان السعادات الجسمانية خسيسة نازلة واما السعادات النفسانية فانها باقية دائمة عالية شريفة
تجذب النفس من حضيض البهيمية الى اوج الملكية ومن ظلمة الاجسام الى الانوار القدسية المطهرات قال الله تعالى فى الكتاب الالهى المال والبنون
زينة الحيوة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير امل قال صاحب الوحى الالهى عليه الصلوة والسلام حكاية عن ربه تعالى انا جليس
عبدى من ذكرنى فقد ظهر ان السعادات النفسانية افضل من السعادات الجسمانية ولا شك ان من نالت السعادات معرفة الله تعالى بصفات جماله
ونعوت كبريائه وكماله وايضا قد دلت الشواهد النبوية والعالم الحكمية ان الجهل بهذا الباب موجب العذاب الابدى والخسران المطلق وهذا الشرف
توجب السعادة الابدية والسيادة السرمدية فهذا العلم اشرف من جميع العلوم الوجه الثالث ان كل احد يعرف من نفسه انه كلما كان استغراقه
وقته فى هذه المعارف اكمل وكان توغله فيها اكثر واعجاب النفس بها اتم وانتقاله عما سواه اوفى كان ابتهاجه بذاته افضل وقوى وجوده اكمل وتمتعه
بذاته اوفى وكلما كان الامر العكس فى ذلك يدل على ان السعادات مربوطة بذلك العلم والكمالات والخيرات الحاصلة منه قال فى الكتاب الالهى الا
بذكر الله تطمئن القلوب الوجه الرابع ان المصالح اما مصالح المعاش واما مصالح المعاد ومصالح المعاش لا يتم الا بمعرفة المبدء والمعاد وذلك
لانه لولا استقرار الشرائع لزال النظام واختلت المصالح ولم يؤمن احد على نفسه وماله واما مصالح المعاد فلا يتم شىء منها الا بمعرفة الله تعالى
وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وهذا لا يحصل الا بهذا العلم فيتبين الخيرات ومطلع السعادات ومنبع الكمالات هذا العلم فى
احاطته بكل فى اعلى مراتب الانسانية واعلى درجات الملكية احملك الله على جميل سلطانك واشكرك على جزيل احسانك ترجوك اللهم
ان تغرسنا من غلظات القوى الجسمية والذات البهيمية الى غرس ظلال العرفان وصحيح صادق الايقان فان بعثك ثم الصالحات وبرحمتك تنزل
البركات من غلظات القوى قال الا فى بعض حمل الموجودات اقول اشار الى مبدئية الواجب على ما يدل للعقل الى اخر مراتب العقول كما قد
ثم قوله مبدأ للكل اشارة الى السلسلة العرضية وقوله ان يكون الكل بحيث يشير اشارة الى السلسلة الطولية قال ولما اسم هذا العلم فهو
فيما بعد الطبيعة اقول اى بعد علم الطبيعة على حذف المضاف والمراد منه العلم الطبيعى لكون موضوعه هو الجسم الطبيعى من حيث
اشتماله على الطبيعة او من حيث استعداده للحركة والسكون وهو مترتب على الطبيعة ايضا والجملة ان اطلاق علم الطبيعة على العلم الطبيعى
ما لا يخفى على الناظر فى هذا الكتاب سيما ما وقع فى اوائله بقوله وقد اضفت الى ذلك ما ادركته بفكرى وحصلته بنظرى وخصوصا
فى علم الطبيعة وما بعدها انتهى وهو يدل على المدعى ثم ان فى قوله لا القوة التى الخ اشارة بل دلالة على عدم ارتضائه بما وقع من الشارح
المحقق الاشارات حيث قال واما الطبيعة فهى المبدأ الاول لحركة ما فيه لا العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسائل العلم المنسوب الى ما قبلها
والى حاصل ان العلم بوجود الطبيعة بمعنى القوة وان كانت من مسائل العلم الالهى ولكن العلم بوجود الجسم ولكن ليس الغرض من الطبيعة هنا
هو هذا بل المراد من الطبيعة هو العلم الطبيعى المطلق كما نبه عليه الشيخ كما نقلنا حيث ذكر فى اوائل هذا الكتاب وفى ذكر فى الطبيعيات
فى فصل تعريف اشد العلل اهتماما للطبيعى فى تحت هذه العبارة فقد قام بالرد هؤلاء الطائفة اخرى من الناظرين فى علم الطبيعة وظاهرها
فى الشفاء كثيرا لم تطول الكلام بذكرها وان كان المطبع والطبيعة لطائفات شتى على ما نص عليه الشيخ فى غير موضع من كتابه هذا المطبع
حيث قال انه يقال طبع لفعل الصانع الذى هو ايجاد الطبيعة التى سنذكرها فى انها الاجسام ويقال طبع لصدور الحركة والفعل من الطبيعة ويقال
طبع لكل مقتضى ذات الشىء كانت طبيعة او غير طبيعة كان ذا طبيعة او غير ذى طبيعة ولهذا يقال ان النفس تجبر العقل واما الطبيعة فلا يقال تارة

على ما عليه نظام الوجود واذا قالوا ان كذا امر في عند الطبيعة وكذا امر في عند الطبيعة الطبيعة التي سنذكرها بل يقولون الفرع المستقيم
في نظام الوجود ويقال الطبيعة للقوة التي اصلها في الاجسام التي يصدر منها الحركة والسكون المتفق على جهة واحدة فيما هو بالذات لكن الاولى
يقولون طبيعة للراح والطبيعة التي هي الراح غير موجودة للبسائط اذ الراح عند التركيب يعدل اذا ما عاملت القوى المتضادة واستقرت على حد
ويقولون طبيعة لهيئة التركيب كما يقولون بعض الابدان طبيعتها ان تكثر فيه السواد وذلك هو منشأ سائرها ويقولون طبيعة لكل قوة بدنية
تحرك فيه من غير ارادة حتى يسمون النفس النباتية طبيعة والفلاسفة يسمونها نفسا فاذا تحرك وكان متضادة في جهات النشو تقريبا ويفعل
الالات وذلك مخالف لما حدوا به الطبيعة وقد يقال الطبيعة ويراد بها العناية الالهية كما شعر به ما وقع عن الشيخ فيما بعد بقوله كما ان الطبيعة تنشئ
في الاجساد انواعها والبسائط منها لا يوجد ولا المفصلات النوعية وذوات المركبات فلك يشتد عن مرض النوامي والبسائط ومنها ما يوجد
العلم بالنوعيات والمركبات ومن الظاهر من هذا ولا شك ان مراده من الطبيعة هو العناية الازلية فلا اشكال في كونها سببا في الاجساد النوامي
ومن استعمله فقد استعمله لهذا المعنى ما امر الطبيعة على معنى اخر فرغوا الى الاس فنقول ان الشارح المحقق لم يفعله مرضية ما قال
في توجيه ما وقع من الشيخ هنا وذلك حيث اطلق الطبيعة على القوة التي من شانها الحركة والسكون بالذات ثم قال علم الطبيعة غير العلم الطبيعي ومن
البين الظاهر من هذا انه اشار في معنى الطبيعة المراد هنا ولك في علم الطبيعة ومثل غريب عن مثله سيما كونه بعد شرح كلام الشيخ فيما
وقع عنه في العلم ان تطلق اشارة فلا يبعد ان يحيط بالمراد مراده لكن ان تعرض لشرح كتاب اشاراته وتنبيهاته والظاهر ما قررنا اطلاق
الطبيعة على العلم الطبيعي ايضا حيث قال واما اسم هذا العلم فهو انه فيما بعد الطبيعة فليتدبر **قال** الا ان يكون علما بما بعد الطبيعة **اقول** ذكر بعض
الحكماء ان في قوله هذا اشارة الى جواب شبهة يتوهم ههنا وهو ان ما بعد الطبيعة في الحقيقة هو الامور التي لا مادة لها فتخرج ما يخالطها
مادة ويفارقها امرى ويتيسر هذا العلم بما بعد الطبيعة تسمية الشيء باسم اشرف اجزائه نحو لا يوجد علم العدد فيما بعد الطبيعة وما لم يكن هذا
الجواب عنده مناسب لا يندفع به كون العدد من اجزاء هذا العلم كسائر الامور العامة التي تفارق المادة مرة ويقارنها اخرى امرض الشيخ عنه
انتهى ولا يخفى انه على النظر من كونه جزءا منها يصح ان يقال ان تسمية العلم الكلي بهذا الاسم لما كانت باعتبار اشرف اجزائه من الواجب
والجوهر الصرفة التي لا هو مولى سواها القوة والاستعداد يصح تسمية علم الحساب بهذا الاسم باعتبار اشتمال موضوعه لتلك الفائدة
المقدسة من المادة وهي التي ما بعد الطبيعة في الحقيقة وانه يمكن ان يقال انه اشارة الى الجواب الغير المحقق الى الفرق بين العدد المطلق
الذي فرضنا انه موضوع الحساب والموجود المطلق بان بعض افراد هذا هو الواجب والعقول المقدسة وذلك بخلاف ما عليه امر العدد فان
بعض افراد العارض للعقول التي هي المعدودات هو المفارق عن الطبيعة باعتبار معدوديته لا مطلقا فلا يكون المفارقات من اجزائه بل من معدود
اجزائه وذلك بخلاف ذلك على ما قال انما نعني به شيء اخر وهو علم ما هو سابق من كل الوجود الطبيعة فيكون ويسمى هذا العلم باشرف اجزائه
ذلك بخلاف ما عليه امر العدد فانه اشرف باعتبار معدوديته ولما لم يكن العدد المطلق موضوع الحساب بل العدد المادي موضوعه حكم بانه
بيان غير محقق وجعل البيان المحقق هو امتياز كون موضوعه العدد المقارن للطبيعة وبين الوجود امرض الشيخ عنه فقال ولكن البيان المحقق
الخ ثم قال وفي الحالين جميعا غير مقارن للطبيعة لا لكنه مشهور هي ان الوهم ابعد من جلبه فما يكون فيه يكون غير مفارق للطبيعة فانها
ضعيفة سخيفة لان الاحوال المبحوث عنها في علم العدد مستندة الى الطبيعة التي اخذ الوهم منها لا الى الطبيعة التي هي موضوع الوهم
انتهى ولا يخفى جواز تقرير الايراد بوجوه شتى احدها كون علم الحساب علم ما بعد الطبيعة لكون موضوعه مثل المجردات وهي ابعد منا
بالنظر الى الموجودات المحسوسة الطبيعية انه لا اشتمال موضوعه على ما يتقدم على الموجودات الطبيعية تقدما بالشرف والعلية فيرجع معناها
الى ان تسمية الفلسفة بما قبل الطبيعة وما بعدها لو جاز لجاز تسمية الحساب بهما وثانيها لزوم ان يكون الحساب من اجزاء هذا العلم اي

الفلسفة

الفلسفة الاولى من اقسامه الاصلية لكون موضوعه من الامور العامة المبحوث عنها في هذه الصناعة فيكون قبل الطبيعة وبعدها لما عرض
ثم ان المناقشة في ذلك السؤال بعدم لزوم الجواد التسمية بالجواد وجهها الاتيه على هذا التقرير فيتعين ان يكون هو الاولى في تقرير ذلك السؤال
تقرير الجواب الذي اشار اليه الشيخ على التقريرين الاولين لذلك الايراد فنقول ان موضوع الحساب ليس هو العدد المطلق بل العدد المقوم بالمادة
فلا يرد وجه التسمية فيه ولا يجري ذلك في العدد نفسه واما الجواب عن الايراد الثاني فهو ان العدد نفسه من الامور العامة كالشيء
ولما لم يكن موضوعا لعلم الحساب فلا يلزم ان يكون جزءا من اجزاء هذا العلم اي الفلسفة الاولى التي هي الحكمة بالحقيقة وانما اشار ذلك التوهم عن
خلط موضوعه بغيره ثم ان اقرب التقريرات هو هذا الاشيء كما لا يخفى على الناقد الخبير فراد في الطبيعيات فقال اشار الى الفرق بين العدد الذي هو
عدد وبين العدد الموضوع لعلم الحساب حيث قال فيما خلص العدد داخلا في العلم الطبيعي لانه لا هو جزء ولا هو نوع من موضوعه ولا هو عارض
خاص به فهو سه لا يقتضي تعلقا الا بالطبيعيات والا بغيرها ومعنى التعلق ان يكون وجود ما ما باقل انه يتعلق به مقتضى الباء هو ما بين
لكل واحد منها بالتوام وما احد ويتعلق ان كان ولا بد بالوجود العام فيكون من الامور اللازمة لطبيعة العدد بحيث يصلح ان تعتمل عرية على المادة
اصلا والنظر فيها من حيث هي طبيعة العدد وما يعرض لها من هذه الجهة نظر يجرد عن المادة ثم اشار الى العدد الموضوع للحساب وذلك حيث
قال ثم قد تعرض لها احوال ينظر فيها الحساب وتلك الاحوال لا تعرض لها الا وقد وجب تعلقها بالتوام بالمادة وان لم يجب تعلقها بالمحدود
يكن ما فيها بادعيه فيكون النظر في طبيعته من حيث هو كذلك نظرا رياضيا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول انه بقي فيما ذكره من مخافة
تلك النكتة التي اشار اليها بقوله هي ان الوهم الخ شيء ان الكاسر سير الشيخ ههنا جعل موضوع هذا العلم ما بعد الطبيعة من احدهما من حيث
عروضه للعدد وذات الطبيعية المادية وثانيهما من حيث قيامه بالقوى الوهمية فيصح تعلق قوله بالمادة الخارجية من وجهين واما الشاذ
الاحوال المبحوث عنها في علم العدد الى الطبيعة التي اخذ الوهم منها فلانا فيها وذلك لان المقصود بيان كونه ما بعدها وان كانت الطبيعية المأخوذة
مع العدد مأخوذة من العدد ذات الطبيعية فليتدبر فيه فانه يليق به ويؤيده ما وقع عنه في المنطق حيث قال في تعيين علم الحساب والتطرق
مثل الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وسائر الاحوال التي تلحق العدد وهو في اوهام الناس وفي
موجودات متحركة متقسمة متفرقة مجتمعة ولكن تصور ذلك فيه تجرد وتعرد ما حتى لا يحتاج فيه الى تعيين مادة موضوعة قبل ما كان من العدد
في الامور المفارقة امتنع ان يكون موضوعا لا يتصف بالزيادة والنقصان وذلك حيث ان الامور المفارقة لما كان مكان الفائق
كافيا في قضائها من الباري تعالى لا ينقص عما كان ولا يزيد بل يكون على عدد مخصوص لا يتجاوز عنه ولا ينقص فلا يكون قابلا لا لزيادة
اتفقت ومن ههنا ظهر ان العدد الموجود في الفلكيات لا يجوز ان يكون موضوعا لعلم الحساب ايضا لانه لا يزيد ولا ينقص لانه في الهيات
اي يكون في امور لا تكون الا لانه مادة وذات قوى استعدادية والا لكانت كاملة فاسدة وفي قوله بل انما يجوز ان يوضع حيث يكون قابلا لا
زيادة اتفقت ولا يتصف اشارة الى ذلك وذلك حيث ان قبول تلك الزيادة وهذه الزيادة تلك النسبة وهذه النسبة انما يصح في
عدد لا ينتهي الى حد يقف عنده وهو ان يوجد في هيولى يكون ذات قوة استعدادية وهو الهيولى العنصرية فلذا قيد الهيولى بقوله هو
بالقوة كل نوع من المعدودات **قال** في جملة ما يتكلم به **اقول** قال غياث الحكماء ان الشيخ اورد هذه الجملة في تسع مسائل الاولى
الاولى ثانية فصول الفصل الاول في ابتداء طلب موضوع هذا العلم الفصل الثاني في تحصيل موضوع هذا العلم الفصل الثالث في منفعة
العلم واسمه الفصل الرابع في جملة ما يتكلم في هذا العلم الفصل الخامس في الدلالة على الشيء والوجود واقسامها الاولية بما يكون فيه تنبيه على الغرض
ولنرجع هذا الفصل نفسه ومشروحا مطلبا مفصلا بعد الفصل السادس في ابتداء القول في واجب الوجود لا علة له وان ممكن الوجود معلول
وان وجود الواجب غير معلول بغيره فلا علة له ولا كفوله وهو منزه عن الكل وان الواجب بذاته وجب من جميع جهاته الفصل السابع انه واحد

وحيث لم يرد على ما اورده في هذا الفصل ايراد يوقف جوابه على تقريره في المقالة الثامنة لم نستأنف القول فيها ومن الفصل الخامس منها بانه
تأكيد ويتكرار المسائل من توحيد الواجب الثامن في الحق والصدق والقدم عن اول الاولين فهذه ثمانية فصول فصل بها مطالب المقالة من
الالهيات مسائلها مسائله وليس لك فيه الا الامكان من وجوه منها ان الذي اورده في خمسة منها وهي الاول والثاني والثالث والرابع و
الثامن ليس من مسائل هذا العلم وما استدل به من مقدماته دور مطالبه ومنها انه ما الوجه في خلط بعض مسائل العلم بعض فان الذي
اورده في الخامس والسادس والسابع اشبه بالمسائل كلها منها وما اورده في السادس والخمسة مقدمات وليس بمسائل ومنها ان الثامن الكون
من المقدمات كان الاليق به تقديمه على الخامس فيكون المقدمات في طرف المسائل في آخر ويمكن ازالة الشبهات بانه يريد بالالهيات العلم
الالهي فقط بل ما يشمله وغيره من المقدمات المناسبة له ما يناسب المراد وتقديمه متصلا به وبهذا ترتفع الشبهة الاولى ولعل وجه
الجمع بين المقدمات والمسائل في مقالة عموم نفع تلك المسائل في سائر المطالب كالمقدمات فلشدة المشابهة والمناسبة التي لها بالمقدمة
قدمها واوردها في مقالة فيها المقدمات واما الفصل الثامن فلا يبعد ان يكون الغرض منه اثبات ان الواجب حق وكذا معلولاته
وهو احق منها ورد شبهة وايراد يورد على هذا وليس الغرض منه ابطال زعم اثبات الموجود الذي هو الموضوع ليكون من المقدمات
دون المسائل **قال** حال الوجوب في الوجود اي الضروري وشرائطه وحال الامكان وحقيقته وهو بعينه النظر في القوة والفعل
اقول لا يخفى ان الظاهر من سياق هذا الكلام في سياق الوجوب ان المراد من الضرورة والامكان هو الوجوب بشرط الوجود اللاحق وكذا
الامكان ههنا بمعناه الاخص بقرينة كونه بحق القوة قال الشيخ في الشفاء وان كان قد يعني بممكن الوجود ما هو في القوة وبنو الممكن على ما يصح
الوجود وقد فصل ذلك في المنطق هذا كلامه بعد ان ذكر ان الواجب الوجود هو الموجود الذي نفي فرض غير موجود عرض منه قال ان
الممكن الوجود هو الذي نفي فرض غير موجود او موجود لم يعرض منه محال والواجب الوجود هو الضروري الوجود والممكن الوجود هو
الذي لا ضرورة فيه بوجه الا في وجوده ولا في عدمه وهذا هو الذي يعنيه في هذا الموضع ممكن الوجود انتهى وقال بعضه في هذا الموضع
اشارة الى الواجب بالذات والممكن بالذات الذين ذكرهما في المقالة الثامنة من الالهيات من كتاب النجاة ولم يعرج هذا ما ذكره
في هذا الفصل من الشفاء الى ما اراد من ضروري الوجود والممكن الوجود ما فصله في المنطق على ما نبه عليه بقوله السابق المنقول عنه المنقول بهذا
المنقول ثم ذلك الحال تفصيله الى المنطق وقال في النجاة قبل هذه المقالة بعد فصول فصل في القوة والعقل وبين قوة لمبدأ التغير في آخر
من حيث انه آخر ومبدأ التغير اما في المنفعل وهو القوة الانفعالية واما في الفاعل فهو القوة الفعلية انتهى ولما اراد من الامكان القوة
الفعلية وتفصيله كما قاله في المنطق في بديهيا الوقفناه في خلق الشفا لكون شرحا لما وقع منه في هذا الفصل فنقول انه قال في
اول فصل تعريف الحال في القضايا الكثيرة في فن المنطق بهذه العبارة ثم ههنا شيء آخر وهو ان القوة اسم اخص من الممكن الذي
نحن في ذكره فان الشيء الذي في القوة شرطه ان يكون معدوما والممكن الذي ليس بضروري هو الذي ليس دائما وجوده ولا دائما عدمه فلا
يجعلان يكون موجودا او غير موجود ثم قال فالامكان مشترك في الاسم لذلك يقع على الشيء الذي شيء حين يشيء وعلى الذي يقوى على
ان يشيء وهو لا يشيء فالاليق على الفعل والآخر على القوة والذي بالفعل يشترك فيه الازليات والمتغيرات والآخر يختص بالمتغيرات
فاذا تقرر هذا فنقول ان الشيخ اراد من ضروري الوجود المعنى الاول وهو الضرورة بالشرط واراد من الامكان ههنا المعنى الثاني
وهو معنى القوة بالنظر الى القابل لا الى الفاعل حتى يكون القوة بمعنى الاستعداد ثم ان الضروري الوجود ما يقابل القوة بالقياس الى
الفاعل لا الوجوب الذاتي الذي يقابل الامكان بالذات ولذلك قد عبر عنه الشيخ في هذا الفصل المنقول بقوله بل هو واجب بشرط و
انما قلنا ان اراد من الامكان القوة نظرا الى القابل لا الفاعل بشهادة ما وقع عنه هنا لك بقوله هذا ان كانت القوة فاعلية واما

ان كانت

ان كانت القوة استعدادية فلا يتعين لها في نفسها احد الامرين بل الامران المتقابلان معا وليست الاخرى التي هي جهة الفاعل بفضل المتضادين
مقابل ان تعطلت ولم يكن قابل واستاع بالمنفعل مع ذلك تعيين حال الفاعل مكانا ومال المستعد للامرين امكانا فيكون الامكان مشتركا على تقطيع
فقد اتضح انه اراد من ضروري الوجود ضرورته بالشرط وبالامكان قوة الفاعل على الفعل الذي لم يوجد قال في الالهيات كتاب النجاة ان
الامكان الحقيقي هو الكائن في حال العدم الشيء وان كان ما يوجد فوجوده ضرورته فان قيل له امكان الحصول لعلمه
بالضروري الوجود فان العدم ايضا يجب لحقه بالضروري العدم والاحتياط عليه الامكان فانه كما انه متى كان موجودا كان واجبا ان يكون
موجودا ما دام موجودا كذلك متى كان معدوما كان واجبا ان يكون معدوما ما دام معدوما الا ان نظرنا في الواجب بذاته ونظرنا في المنطق ليس كذلك
انتهى ولا يخفى ان نظره في هذا البحث من الشفاء الذي عن بعد شرحه ما عناه في المنطق من ان الامكان بمعنى القوة الفاعلية مع عدم الفعل
لا القوة الاستعدادية والامكان الذي يقابل الضروري الوجود نظرا الى ذاته فاذا امر وهذا ظهر ولاح حالا ان ليس الامكان الذاتي
والضروري الوجود ما وجودا ثانية تارة وثانية بالامكان الاستعدادي وهو قوة القابل لا الفاعل ما يقال ان المراد من الضرورة والامكان هو الوجوب
بالذات وسلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات الذي هو من الاعتبارات العقلية وان كانت متعلقة بالذات الخارجية والوجود الخارجي
ثم ان من شرائط الاول صفاته الكلية من قوة الجالبة وسائر الجالبة الجلالية بما تعرض له من كونه مبدأ لكل معلول ولا يكون له مبدأ منه
ولا فيه ولا له بل هو مسبب الاسباب ومفيض الفيض والكمالات الى غير ذلك من الاعتبارات والحقيقيات والحاصل ان كون النظر في الوجود
الضروري هو النظر في الفعل وكذا كون النظر في الامكان هو النظر في القوة غير ظاهر بل الظاهر خلافه وذلك حيث ان الامكان مشترك
لفظا بين ما يقابل الضرورة الذاتية سواء كان مقارنا لوجود ما هو المسلوب عن الذات ضرورة ويعبر عنه بالامكان الوقوعي او لم يكن مقارنا
له اصلا ويعبر عنه بالامكان الذاتي الصرف وبين القوة اي الكيفية الاستعدادية القائمة بالمادة بوجودها الخارجي الذي يعبر عنه بالامكان
الاستعدادي تارة وبالامكان الوقوعي اخرى لاشتراكه بينه وبين جاسمه لفظا وبالجملة الفرق بين الامكان الذاتي مطلقا والاستعدادي من
وجوه احدها كون الاول اعتباريا والآخر خارجيا وثانيا كونه من لوازم الماهيات دون الآخر وثالثها كونه مجامعا للوجود وما هو امكان القياس
اليه ومتقدما عليه معا بخلاف الآخر للزوم ان يكون سابقا على ما هو ممكن بحسب وابعها كونه تابعا للاشد والضعف بخلافه وخامسها اشتراك
الممكنات باسرها بخلاف الآخر لتعلقه بالماديات ثم انه قريب الى المعنى الثاني قال الشيخ في فصل القوة والفعل من ان الامكان الوجودي انما
هو ما هو الاضافة الى ما هو امكان وجوده لا ظلي امكان الوجود وجوهرا الى موضوع فهو اذن معنى في موضوع ونحن نسمي امكان الوجود في
الوجود ويسمى حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعا وهيولى وهادة وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة فاذن كل ما هو متقدم
المادة ثم يعود الى الوجود فنقول انه كيف يصح ان يعد النظر في احد المتباينين نظرا في الآخر وقس عليه حال النظر في الضرورة بالذات هو بعينه نظر في
الفعل الذي يقابل القوة وحال الضرورة والامكان على معناها الاعم مع كونه خلاف ما يتبادر اليه الاذهان لا ينفع في هذا المدعى لان النظر في
العام ليس والا يكون نظرا فيما هو اخص منه بعينه على انه لا يصح ح جعل الامكان بهذا المعنى مقابلا للوجوب بمعناه الاعم لاجتماعهما في بعض المعلو
الا ان يقال ان ذلك الاجتماع لا يكون باعتبار واحد بل باعتبارين متخالفين ولعله جعل الامكان المقابل للوجوب بالاستعدادي والوجوب على ضرورة
الحمولات الكونية ليكون النظر فيهما هو النظر في القوة والفعل فساده مما لا يخفى ويؤيد ان كان ما ذكرناه ما يلوح من كتابه الاشارات وذلك
حيث قال فيها ان الاشياء الحادثة تكون اما امرا بسيطا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان لكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء
تكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذا الوجود ان في مواد لها في القوة وهي تختلف بالقرب والبعد ويزول منها مع خروج الوجود
من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيل واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لها عند تجردها عن الوجود

والعدم بالقياس الى وجوداتها ثم لا يخفى ان المراد من تجردها عنها انما تجردها نظرا الى ذاتها وان كانت موجودة بحسب الواقع فيشمل الامكان
الذاتي الصرف الذي لا يجامع وجودها راسا والامكان الوقوعي ايضا فلذا قال الشيخ وغيره من الحكماء الراسخين ان المعلول في نفسه
ان يكون ليس وليس من عليه ان يكون ليس فكل ليس بعد ليس بعديه بالذات انتهى وغاية ما يمكن ان يتكلف في تقرير ما وقع عنه ههنا اشارة
اليه انما هو ان المراد من كون النظر في الوجوب هو النظر في الفعل كون النظر في الاخص هو النظر في الاعم على انه قد لا يندرج عنه وذلك
بعكس النظر في الامكان والقوة وهذا كما يلوح ما ذكره الشيخ في بحث القياس من منطق هذا الكتاب حيث قال بعد ذكر معاني الامكان ثم
ههنا شيء آخر وهو ان القوة اسم اخص من الممكن الذي عرف في ذكر معاني الشيء الذي في القوة شرط ان يكون معدوما والممكن الذي ليس
بضروري هو الذي ليس ذاتا وجوده ولا ذاتا عدمه فلا يجد ان يكون موجودا في الحال وغير موجود ثم قال فالامكان مشترك في الاسم
اذ كان يقال على الذي يشيء وعلى الذي يتصور على ان يشيء وهو لا يشيء فالاول يقال على الفعل والاخر على القوة والذي الفعل مشترك في الحالين
والتغيرات والاخر يختص بالمتغيرات ويجب ان يفهم انه ليس يجب من قوله يقال ان يفهم انه اسم مرادف بل الاول ان يظن ان معنى قولنا
يقال عليه وهو ان يقال عليه يعني عنه كون نقول ان الحيوان او الابيض يقال على الانسان ليس يعني انه مرادف له بل انه يحمل عليه فلكن
الذي يقال في المتغيرات اسما الذي يطلق به امر حيث هي متغيرة ليس يصدق على الواجب انتهى ولا يخفى ما قررنا عدم جواز تطبيق تلك
العبارة على هذه العبارة بضرب من التعاسة وانا قلنا ان الامكان اعم من القوة لما ذكره الشيخ في اول هذا الفصل وذلك حيث قال ان
القوة اسم اخص من الممكن الذي عرف في ذكره فان الشيء الذي في القوة شرط ان يكون معدوما انتهى ولا يخفى ان في هذا التوجيه تكلفا
بالغا وتعسفا تامة يؤبى ما قال الشيخ في منطق هذا الكتاب في اخر الفصل الرابع في ان الممكن كما سلكوه عليك منه ذكر اسم هذه العبارة
فليس كل ما يصدق عليه شيء فهو هو في الاعتبار اللهم الا ان يقال ان القوة الاستعدادية لما كانت امرا موجودا في الاعتبار فيما بالقوة
فيكون النظر في الامكان الذي هو اعم منها نظرا فيها بعينه وذلك حيث ان الامكان الذاتي فهو معنى سلوبي عام نظرا الى الجميع وقد عليه
امر كون النظر في الضرورة الذاتية بعينها هو النظر في الفعل وذلك على ان يكون النظر في الفعل من حيث انه نظر فيها وذلك لان الضرورة
بالغير كالممكن من حيث الضرورة الذاتية فكان النظر في هذه الضرورة هو النظر في تلك الضرورة التي يثبت انها التعليلية والوجود فلذلك
فيه قال لانه ليس يحتاج الوجود الى قولنا وتعليلا هو الصورة الجسمية المعينة التي يكون موضوعا للتعليلي فيكون هو هو اضح هذا
الفرق بين نظر الى الجوهر حيث انها من افراد وذلك بخلاف ما عليه امره اذا كان المراد منه الجسم التعليلي فانه لا محال الضرورة حينئذ تعليلية
قال ولان الواحد يساوق الوجود اقول وذلك لان كل ما يصح ان يقال له انه موجود يصح ان يقال له انه واحد حتى ان الكثير مع بعدها
عن الجماع الوحدة قد يقال لها كثيرة واحد ذكر في قاطيغورياس وهذا الكتاب وذلك حيث قال فان الكل صورة تامة لا توجد
قائمة بنفسها ولكن في اجزائها جملتها لا في واحد واحد منها فان العشرة كلية ما لا توجد حاصلة في واحد واحد بل في الاجزاء كلها
فانها اذا اجتمعت حصلت صورة العشرة واما الاشكال بان الكثير من حيث هو كثير موجود مع انه غير واحد فلا يخفى ما فيه من
ان الكثير من حيث هو كثير ليس الا كثيرا وقد علمت ما يظهر منه عليه الحال ثم الظاهر من الاداء في امر الوحدة نظرا الى الوجود ان
احدهما المساوقة بينهما وثانيهما كون الوجود اعم منها واما الشيخ فاختار الاول والامام الرازي الثاني والحق هو الاول قال الامام
في المباحث المشرقية انه قد ثبت ان كل ما كان اعم كان علة له اكمل واتم ولما كان الوجود اعم الامور واشملها لا جرم ابتدأنا في كتابنا بالبحث
عنه وعن خواصه واحكامه ثم ذكرنا بعد ذلك ما يقابله وهو العدم ثم ذكرنا بعد ذلك ما يكون قريبا من الوجود في العموم وهو الوحدة والكثرة
والكثرة انتهى كلامه وقد ذكرنا ما اقتضاه نظر الشيخ من تلك المساوقة حيث كلما وجد احدهما وجد الاخر وكلما انتفى انتفى الاخر وان الكثير

من حيث

من حيث هو كثير كما انه ليس بواحد فكذلك ليس بموجود ضرورة ان الكثير من حيث هو كثير ليس الا كثيرا ولكن يصح ان يقال ان صدق الكثير
باهو كثير وجود ذهني له وان قطع النظر عنه فهو معدوم في الواقع فيكون موجودا فيه وان لم يكن موجودا فيها عينها ويعبر عن هذا التنبيه
بطرق الخلط والعرض ومع ذلك ليس واحدا هناك فقد انسلخ الوجود عن الوحدة فيكون هو اعم منها تحققا الا ان يقال ان
فصالك وحدة ذهنية ايضا وانه الكثير بشرط ان يكون كثيرا ويصح ان يكون موجودا ولا يصح ان يكون واحدا فقد صدق الوجود
عليه ولم يصدق عليه الوحدة من تلك الحيثية فيكون هو اعم منها كما لا يخفى ويمكن ان يقال جواز ان يكون المراد من المساوقة التي ذكرها
الشيخ بينهما هو المساوقة بحسب الواقع ونفس الامر وان كان الوجود اعم تحققا من الوحدة من بعض انحاء الواقع فقد تصريح انه لا
منافاة بين المساوقة الواقعية النفس الامرية وبين الاعمية في بعض الملاحظات الواقعية قال فصل في الدلالة على الموجود وشيء
واقسامها الاول بالكون فيه تنبيه على الغرض اقول مصدر قولك دللت فلانا على كذا اي هديته ثم ان المراد من الدلالة ههنا هو
كون مفهومات هذه المعاني هي الاوليات وبعبارة اخرى ان في الدلالة لا تنبه على ما به التنبيه على معنى الوجود واستحضاره بالبال
من حيث الاسم والعلامة ولكن لم يكتف بذلك بل نبه عليه وعلى نسبته الى ما عنه بل هذا هو الاهم الاول كما يرشدك اليه ما ذكره شارحا
بقوله فيتفق لنا في هذه الصناعة ان يعرف حال نسبة الشيء الخ وانا قلنا انه لم يكتف ههنا بذلك بل نبه على نسبته الى ما عنه بقوله بالكون
فيه تنبيه على الغرض كما في اكثر النسخ فقد ظهر ان المراد في هذا الفصل امران احدهما الدلالة على معنى الوجود بالنظر الى الاسم والعلامة من
حيث استحضاره بالبال العلامة او الاسم لا من حيث تحصيله باحدهما لكونه اوضح واجلى بما عداه من العلامة او الاسم وثانيهما التنبيه على ما
فيه الغرض بل يجمع مفاده الى كون البحث عن الوجود والشيء واقسامها من حيث الدلالة والعلامة على وجه يكون فيه تنبيه على الغرض
من نسبتها الى ما عنها من الاقسام والحاصل ان الظاهر من الابحاث الاتية في هذا الفصل ان الوجود الذي هو موضوع هذا العلم
بديهي التصور بل هو اعرف المعارف ففيه تنبيه ضمنا على ان ما انه موضوعا يصطلح للموضوعية وانه معلوم قبل الشروع في العلم كما في
المباحث السابقة والجملة ان ليس المراد من تعاريف الوجود والشيء وامثالها افادة معناها وتحصيل معناها الانه لحصل من غيره بل
المقصود منها التنبيه على ما هو الجلي عند العقل من جهة استحضاره بالبال في الحال باسم كلفظ الوجود وغيره او بعلامة يرشد اليه
فالمقصود منها استحضاره بالبال لا افادة معناه فلا يناقض ان يكون ما يحاول به ذلك الظاهر مشتملا على دور على ما قال الشيخ على
انا لا نسلم ان يقع لهذا وما يشبهه مع فساد ما خذ غير كونه مبنيا على الدور وتنبيه به مبنيا على تصور الشيء وعلى الغرض وهو كونه
موضوع هذا العلم على ما قال ولا شك في ان معناها قد حصل في نفس من تصور الخ حيث يشير بذلك الى التنبيه على ما في الغرض منه
وهو الاشعار بان الوجود لبداهة تصوره ان يجعل موضوعا لهذا العلم والمراد من تلك الاقسام الواجب والممكن دون الممتنع فيكون
المراد من الجمع فوق الواحد واما ما يعبر عن الممتنع به فهو داخل في الممكن بنفسه واما اقسامها الغير الاولية فهي المعقولات العشر
التي بمنزلة الانواع لها تذكر في ثبات الحكماء لعلة اراد بالدلالة الاشارة الى وجه بعيد البديهة وشيئا من احواله واما يراد لفظ دال
على الوجود فانه بديهي كما توهم فلو ورد هذا الاعتراض الى فصل وغرض الغرض الى غرض الغرض واغراض اشار اليها في الفصول التالية
التي منها ما تقدم في تحصيل الموضوع وانه بديهي والمطالب المفصلة في هذا الفصل اجمالا اثنا عشر ومشرون فلنفصلها تفصيلا في مطالب
ان في العلوم التصورية والتصديقية اولية ويراد العلم الاولي حيان الاول الاولي بمعنى البديهي والثاني للاولي الذي تشعر به النفس
اولا فان اخذ مطلقا كان اخص من الاولي وقد يخص بالاول قبله فيشمل الكثير وفي هذا المطلب تشبيه الحال في التصورات تصورا
بالمعنى الاول والاول راوا السلسل حيث لا يكتسب تصور من مصدق على ما نطق به المنطق بل على هذا التقدير احدهما الاول انتهى

فجدير بنا الوقوف الى توضيح كلامه ثم نذكر ما يرد عليه فنقول ان ما وقع عنه بقوله لعله اراد بالدلالة الاشارة الى وجه بديهية الديمة
اما على ان يكون المراد من الافادة التنبيه عليه او الدليل الدال عليه فعلى الاول يكون بديهيا وعلى الثاني نظريا وان كان تصوره على العلم
بديهيا كما يفهم من قوله ولم يرد لفظه دال على الوجود فانه بديهي ثم انه على الاول يوافق ما عليه الحكيم الطوسي قدس سره القدوسي
من ان تصور الوجود بديهي وكذلك الحكم ببداهته بديهي وعلى الثاني يوافق ما عليه الامام الرازي حيث ذهب الى ان تصوره بديهي
وان كان الحكم ببداهته كسبيا ثم لا يخفى جواز كون المراد من الدلالة ما به التنبيه وانطباقه بالبال بحسب الاسم والعلامة لا مطلقا على
ما وجهناه انفا وان دفع ذلك الايراد واما كون المراد من الدلالة هو العلامة عليه فشواهد في كلامه كما سيأتي ثم ان ما ذكره عبارات الحكماء
بقوله وغرض بالغرض الى غرض الفن يريد به الاحوال المنسوبة الى الوجود كما حققناه سواء كان ذلك بصيرورته موضوع هذه الفنا
لا كاتب عليه لبيان نيات الحكماء وفي قوله فيشمل الكثير اشارة الى دلالة على تركيبه من الاعداد والا لزم ان يكون اول
قبله والحاصل ان الوحدات امور بسيطة لا تعقد وشيء منها عليها وذلك بخلاف الاعداد لتعدد الاعداد عليها ثم نعود الى الرأس
فنقول ان قوله والضروري كان المراد به مطلق الضرورة فيساوق الموجود والشيء معا واما حمله على الضرورة الذاتية فيبعد
اما اولا فلانه من قبيل جعل قسم الشيء مقارنا له واما ثانيا فلاستحالة ارتسامه في النفس واما حمل ارتسامه على ما يجب وجوده التصديقي
لكونه بديهيا بدلا له قوله انه لا برهان عليه بل هو برهان على كل شيء ففيه ما فيه مع انه يناقضه قوله ان الموجود والشيء والضروري معنى منها
ترتسم في النفس اولا اي بلا واسطة امر ولها حاصل ان حدود المعاني المفردة لا يصح اكتسابها من البرهان حتى يجوز استغناء بعضها
عنه وافتقار بعضها اليه وكذلك ما هو شرح الاسم وذلك على ما قاله الشيخ في فن البرهان من هذا الكتاب من ان ظن الحد يمس
بالقياس فاما ان يعني به القول الذي يجب الاسم من حيث هو كذلك او يعني الحد الحقيقي فان عني شرح الاسم فذلك محال فانه ليس يخلو
اما ان يمس المبين او يبرهن على انه يعني بهذا الاسم معنى هذا القول وان عني به الحد الحقيقي من حيث هو حد حقيقي فذلك
يقتضي ان يشار فيه الى موجود فلا يخلو اما ان يكون الحد لا يشير البتة الى وجود ذلك الشيء وانما يعلم وجوده من وجه اخر او يكون
الحد نفسه يشير الى وجوده فان كان الحد لا يشير الى وجوده اصلا فيلزم ان يكون هذا عرف له الحد اولا لا من حيث هو حد حقيقي
بل من حيث هو شرح الاسم حتى عرف ما الشيء الذي هو الموجود وما يعني باسم الذي هو موجود فالمفهوم معنى اسمه كيف يفهم وجوده
فان كان وجوده بينا بنفسه يكون ضرورة شرح الاسم حدا بينا بنفسه وان كان غير بين بنفسه فيكون البرهان الذي يبين وجوده كما
يبين وجوده يجعل شرح اسمه حدا فيكون الذي كان من قبل شرح اسم قد صار الان حدا لما كان صار الشيء موجودا لا من جهة ان
ذلك برهان على ان بالذات بل هو برهان على وجوده بالذات وعلى ان بالعرض وهذا النحو لا يمنع وقوعه في الحد ولا فيه الخلاف
واما ان كان اعطاء ما في جهته هو الشير الى الوجود حتى يكون اعطاء الحد لما البرهان بين الوجود من حيث هو حد حقيقي للوجود يقاس
لوجه بيان ان الامر موجود فيكون من حد الشيء فقد قاس على وجوده معا من حيث قد حد وهو خ فان الحد انما يتنزل على امور داخلة في جهة
الحدود والوجود كما علمت ليس منها فليس الوجود جنسا ولا فصلا بل هو محمول لازم والحد لا يعطي لانه يعطي الاجناس والفصول فقط بل البرهان
هو معطي اللازمات التي ليست داخلة في الحد فان البرهان المعطي للوجود يعطي وجود مجهول الوجود مطلقا او مجهول وجود شيء وهذه
كلها لوازم خارجة عن الهوية فلا البرهان يطلب ما هو داخل في الحد لان ذلك يبين بنفسه ولا الحد يعطي ما هو مطلوب البرهان لان ذلك خارج
عن جوهر الشيء ولذلك كان اهل العلوم كلها يضربون سواء بين الامرين ويبرزون ما خذ اعطاء الحدود بابا ويتقصون الحدود اقتصابا و
يبرزون ما خذ البراهين بابا اخر ويولفون البراهين تاليفا واذا اعطوا احد الثلث في الهندسة لم يقدموا على ذكر وجود شيء اخر بل لم يقنعوا

ان هذا

ان هذا احد لا الحقيقة ان تفهم الاسم فلا يرهنوا ان المثلث موجود بالشكل الاول من كتاب في الاستقصاء ثم ما كان تفهيم الاسم عند ابتداء
التعليم خلوا بالحقيقة فالظاهر بان ما اخذ الحد الحقيقي من ما اخذ القياس وذلك انقول النحو لهوية الاسم الذي ليس يقدر وهو الظهور
لان معناه ان هذا الاسم اعني بكذا وكذا لا يمكن ان يتابع غيره او يفاهم ويبين الامر من فوق انتهى ولا يخفى ان يعني الاشكال في ابتداء الحدود
امور داخلة في جهة الحدود على ما سيأتي في هذا الكتاب من ان الحدود خلاف كاسب للحدود وهو محض مقدمة الاجزاء واخذ في الاجزاء والثاني
والا لما صح حمل شيء منها عليه فتدبر فيه والذي يوضح المرام ما قاله بعض الاعلام ان الحد لا يكتسب بالبرهان فالحد الاوسط على ان يكون الحد
اصغر والحد الاكبر والا يوجب ان يكون الاكبر منطبقا على الاوسط وعلى الاصغر لو صح ان يكون الحد منطبقا على الحدود فالاوسط اذن مساو للحدود
اما خاصة معروضه او اما فصل ذاته او اما رسمه واما حد والخاصة والفصل لا يحملان الا على ما ان كان ذاتيا مكملا انسانا خاصا او ناطقا وكلا
ان ناطق فهو حيوان ناطق وكذلك على هذا فينبغي ان الاشياء حيوان ناطق ما يسمى من غير زيادة بيان لحد الحد لو صح كون حمل الحد على الموضوع
التصديقي لغير الشيء على الاوسط لا يمكن ذلك واضح لانا نعلم ان الحد الحيوان ناطق ما يسمى لا انا نعلم ان الحد انسان وهكذا ان في موضوعه
ان حمل الشيء على الفصل بحيث لا يكون اخص من حمله على النوع وانما التبيين في ذلك كون الفصل بحيث لا يخفى وهو لم من النوع وان ظن كل الحد
او انا ناطق فهو حيوان ناطق ليس لا على انه حد له فان ذلك كل حد من جهة ما هو حد انه وكل الناطق من جهة ما هو ناطق فيكون هذه القضية
كاذبة وان ارتسم كل ما هو موضوع لها وضعا حقيقيا فهذا من حيث ونحن نطلب الانسان ونشير اليه في النفس فان كان هذا بعد ما حاط الاشياء
الى بيان في الكبرى يعين به وان لم يشاهد اليه من خارج الى الشيء الذي كل واحد منه تعلقه انا ولم يحصل شيء من الشيء يكون الكبرى وسط
فقد ظهر ان الحد الاوسط في القياس النتيجة على الكون خاصة والاصغر لا ارسالا الا ان كان محيطا ان يكون حدا اخر والحد الحقيقي الشيء لا يكون
الا واحدا نعم الحد الناقص يتعدد فيتوسط احدهما بين الامور الحدود ولكن المكتسب بالحقيقة لا يكون حدا تاما بل ناقصا وجزء مستدام
ثم قال ان الشيخ انه يجوز الامر في الحقيقة الى من يطلب متوسطا بين الحد والحدود ومقولا يطلب متوسطا بين الشيء ونفسه ومن تقاضا عن البيان
فذلك يطلب ما قال بعضهم من استفاء الوجود من التعريف حيث ان التعريف على وجهين احدهما ان يكون الغرض منه افادة تصور مجهول او تاكيد
تصور حاصل والثاني ان يكون الغرض منه التنبيه على الشيء بطلق مترتبه وان كانت انتهى من الهوية في نفس الامر فتعريف الوجود على الوجه الثاني
جائز واما على الوجه الاول فجوز بارخلافا لبعضهم انتهى وهو الاستدراك لانهما في باب المجهول لا يترتبان في امرهما القابس وفي الاصل الحاد
فلذا وقع من تصير النحاة والمحققين في شرحه للاشارات في تفسير قول صاحبها الشيء قد يعلم من طريق الضرورة فلا يتصور معناه الا ان
تبرق صادق الاسمين والفصل وغيرها انتهى وهو صريح في ان تعريف الشيء ليس الا على الوجه الاول فليتامل وهو على عجالة ما وقع من
الشيخ بقوله حاق على ما ذكره الا ويقول اذا اريد ان يطلب ما لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها واستطرادا بالبال اسم او بالاشارة
اشارة مع ان جنبه اشارة بل الاشارة على ما يراد الشيخ من ان الدلالة هو التنبيه والاستطراد بالبال معنى الوجود باسم وعلامة وليس المراد من الدليل الواقع
في هذه العبارة الا التنبيه لا ما يجيء الحكم ببداهته كونه بديهيا على ما اثبته نيات الحكماء وهو ليس الا من بعض الظن ولعل هذا الظن والحسبان
فتى شاهد كون الدليل كونه الفظيا من ما يفيد التصديق تارة وبين ما يفيد استطراد تصور الشيء بالبال وتجاوزه اخرى اذ مشترك بين بالبال
على الشيء وبين ما يستدل به عليه والمراد من الدليل ههنا هو المعنى الاول دون المعنى الثاني على ما الايراد الذي اورده نيات الحكماء نقلا من
بعضهم من ان هذا الاحتياج الى حصل فهو مدفوع بما قررناه سيما ان يفيد تنبيها على الغرض المطلوب في الغرض من نسبته الى ما عنه والعجب
من نيات الحكماء بعد ما اشار الى هذا الغرض حكم بان المراد من الدلالة الاشارة الى وجه يفيد الحكم ببداهة تصوره ظاهر انتهى
ذلك الايراد بعلم يفطن بانه مدفوع بذلك الغرض مع قطع النظر عن كون الدلالة بمعنى الاشارة الى العلامة التي عطف معناه بحسبها

بالبال لا يصلح ان يكون الفصل في بيانه ولا انا نحقق جواز ان يجيء مستدلا لهذا انه على اشتبه على الورد حيث اشتبه عليه الاسم للشيء
وملاحظة التي يعلم بحسبها المعنى الحال على الكلام تعريفا لفظيا كما نظر بعض المحققين وفي قوله الشيء والوجود مع الاشارة الى التباسهما
الاول الخ وكذا في قوله ان الوجود الشيء وانه هذا المعنى لا يتبادر لزوم معنى الوجود اياه البتة الخ تلويح بما تصريح اشارة بل ولا التفات
كونهما امرا واحدا وكذا ما وقع عنه بقوله وجميع ذلك كالمرادفات للشيء ولا يتبادر الى الذهن ذلك وكذا ما وقع عنه بقوله الا ان معنى الشيء الوجود
والظاهر ما سلكه الشيخ الاشراقي في كتابه المطارحات التي تعرفها في صناعة حكمة المشاءات الا يجاز بينهما وذلك حيث قال وقد
يؤخذ في حد الشيء والوجود الذاتي له ما يدل عليه اسمه مثل الذي هو ما والامر الذي كذا وكذا فيكون تعريف الشيء بنفسه في عرف الشيء بانه هو
الذي يصح ان يخبر عنه بالجمع ان يعرف الشيء بصحة الخبر التي هي اخص من تعريف الشيء لفظ الذي ومفهومها واحد مع الوجود والشيء
مما لا يصح تعريفهما اذ الاخص لهما منهما هذا كلامه ولعله اخذ من صحيح الخ بدل الاعادة كما ذكره الشيخ بقوله لكن كما وقع في بعض وجوه تعاريف
اما تابع الما ذكره الشيخ واما كونها الى انها سبان في عدم لزوم الدور من جهتها وذلك على خلاف ما عليه امر غيره وتحاشيه عنه الدور
الدور لكونه عبارة عن سلسلة ضرورة الوجود واما قلنا ذلك لان الحد من الامكان لا تقدير وتوهم فيه هو الامكان العامي والدور
الدور على تقدير كونه محمولا على معناه الخاصي بناء على ان الوجود ماخوذ في هذا دون ذلك كما نص عليه الشيخ في بعض فصول
المنطق من هذا الكتاب على ما قال ان لفظ الممكن فكان مستولا عند الجمهور على معنى وهو الان عند الخاص مستعمل على
معنى اخر فكان الجمهور يعنون الممكن الامر الذي ليس بتمنع من حيث هو ليس بتمنع ولا يلتفتون الى انه واجب او ضروري او واجب
ثم عرض ان كانت امور يصدق ان يقال فيها انها ممكنة ان يكون وممكنة ان لا يكون اي ليست متمنعة ان يكون وليست متمنعة ان لا
يكون وامور اخرى يعرض فيها ان يكون ممكنة ان يكون وليست ممكنة ان لا يكون فلما وجد الخواص بعضها الاشياء يجمع فيها امكان
ان يكون وامكان ان لا يكون اعني الامكان العامي خصوا له باسم الامكان فجعلوا الشيء الذي يصح فيه الامكانان جميعا اعني السلب والايجاب
مخصوصا باسم الامكان وهو الشيء الذي لا ضرورة فيه فهو لا الخواص اتفقوا فيما بينهم واصطلحوا على ان يسموا الامر الذي لا يمتنع
وجوده ولا عدمه ممكنا فصارت الاشياء عندهم ثلاثة اقسام قسم الوجود وقسم العدم وما لا يمتنع وجوده ولا عدمه وان شئت قلت ضروري
الوجود وضروري العدم وما ليس بضروري الوجود والعدم ثم قال فالممكن اذا عني به المعنى العامي كان كل شيء اما ممكنا واما واجبا اما ممكنا
لممكن متناولا ما ليس بتمنع ممكنا وما ليس هناك قسم اخر واما عني به المعنى الخاصي كان كل شيء اما ممكنا واما ممتنعا واما واجبا اما ممكنا
ثم لا يخفى ان المناقشة بجواز احتمالية بعض بدلا عنه الاشتراك يكون هذا التعريف مع سلامته عن لزوم الدور من تلك الجهة فيه
الدور من جهة اخرى وبيان التبادر من الامكان في اثناء هذا المقام هو الامكان الخاص كما هو صريحه هي بالسطة الشيء من الفلسفة
لان الشيخ بصدد بيان لزوم الدور في هذه التعريفات لو كانت حقيقية فلو لزم ذلك في تعريف واحد باعتبار احدهما اعني الذي
ثانيهما اعني الامكان لكان اولى على ان اخذ المعنى اللغوي للامكان لضرورة اصبه اليه غير مزيف فلا يلزم فيه الدور ايضا من سبيلين
لو سلم لزومه فيه منها الزم شيء في الاعتراض لكون الشيء ماخوذا في حد كل منهما كما نبه عليه الشيخ في اصل الكتاب على ما قال يكيف يصح ان يعرف
الشيء تعريفا حقيقيا بالامر الاعم بعد ذكر انا نعرف الصحة وتعرف الخبر بعد ان يستعمل في بيان كل واحد منهما الشيء او انه امر
الخ ولكن الجواب عن ذلك ما ذكره بقوله ولما كشف الحال وستعرف ان شاء الله العزيز وقد ذكر صاحب الاشراق الجواب عنه بما
اشرنا اليه وعلى ما سلكوا عليك منه ذكرا ثم ان الشيخ ذكر في مطلق الاشارات ما يجاري ما وقع عنه ههنا وذلك حيث قال اشارة
الى جهة الامكان اما نعني به الملازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الاول وهنالك بالدين يمكن

فهو ممتنع

فهو ممتنع والواجب محمول عليه هذا الامكان واما ان نعني به الملازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعا على ما هو موضوع بحسب النقل الخاصي
حتى يكون الشيء يصدق عليه الامكان الاول في نفسه واثانيه جميعا حتى يكون ممكنا ان يكون وممكنا ان لا يكون اي غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا
يكون فما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق في جانبيه جميعا خصه الخاص باسم الامكان وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الاشياء تحسب
اما ممكنة واما واجبة واما ممتنعة وكان بحسب الظهور الاول اما ممكنة واما ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا الظهور اي الثاني الخاصي
يعني غير ما ليس بضروري فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى انتهى ومع هذه التصريحات نقل عنه الحكيم الطوسي حيث ذكر في شرحه
للاشارات في توضيح بقول الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب وعلى الليس بواجب والممتنع
والاصح على الممتنع الذي يقابله وذلك اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب ثم لزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما
ليس بواجب والاصح فيصرح الامكان مقابلا لكل واحد من ضروري الجانبين ولما لزم وقوعه على الليس بواجب والاصح في جانبيه
نقل اسمه اليه فكان الاول امكانا عاما او مناسبا منسوبا الى العامة والثاني خاصا او مناسبا وكان هذا الامكان مقابلا للضرورتين جميعا فالامكان
نفسه ليس هو سلب الضرورة بل معنى يلازمه وذلك لتغاير مفهومهما ثم قال واما الاعتراض على الشيخ بانه قال في الامكان الاول انه
يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وانما كان الواجب ان يقول انه يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فليس بتوجيه وذلك لانه عني به
المعنى الذي وضع الامكان بازائه اولا لا المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع وانما الامكان معنى من شانه
ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فعناه من حيث هو موصوف بالملازم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى اذا دخل على الايجاب صار
الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون وقابلا بضرورة السلب وان دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا يكون وقابلا بضرورة الايجاب
فكونه ملازما لسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما يعرض له الى الايجاب والسلب واما هو قبل الاتصاف فبازاء سلب الامتناع فقط
انتهى ولا يخفى على اولي النهى ان الظاهر من كلام الشيخ ههنا وهنالك غيره قوله ثم ان ذلك المعنى ان دخل الخ قوله واما هو قبل هذا الاتصاف
بامر جديد وحاصله ان الامكان يشمل ثلثة اقسام بحسب اضافة تارة الى السلب وتارة الى الايجاب وتارة اخرى اليهما معا مع ان الظاهر من
كلام الشيخ شمول الواجب والممكن الخاصي على ما عليه العرف العامي والثاني ما عليه العرف الخاصي وما شموله للممتنع فليس بخاصي ولا عامي فتقسيم
الظهور الى قسمين بذلك العرف والى قسم واحد بهذا العرف والى قسم واحد بهذا العرف فعلى الاول يشمل الواجب والممكن الخاص وعلى الثاني يحصر
في الثاني فلا يشمل الممتنع راسا الا اما ولا اما والخواص فقد تصدوا لتوضيحه وقع في الاشارات وبيانه اظهر ما اشرنا اليه
لان هذا الاطلاق الذي تصدى لاشارتهما فقد هم في طباعهم معهودون وفي غرائزهم ساهون ضرورة ان الشيخ لم يتصد لذكره في مطلق هذا الكتاب
مع كونه بصدد التحصيل الذي وصل الى حد الاطناب بل اكتفى بعد ذكره معناه العامي بما عليه الخواص من الاصطلاح مع تصريحه بانتقاله
على الاول الى الممكن والواجب وبحسب الامر الى الاول لا الى كل الاقسام يرشدك اليه فوق الارشاد ما وقع عنه في قاطيغورياس هذا
الكتاب ان من الاشياء ما يكون جنسه اشهر عند الجمهور فيكون الاسم بحسب الوضع الاول موضوعا بالجنس او ما هو عندي لا يجنس
ان الخواص يعلمون معنى نوعيا الوما هو كالنوع عنده فينتقلون باسم الجنس اليه ملاءمة موجبة وقد يجد مثل هذا كثيرا من جملتها ان الجمهور
قد كانوا يرون ان كل شيء يتوهم فهو اما ممتنع واما غير ممتنع وجعلوا اسم الممكن مرادفا او كالمرادف لقولهم غير الممتنع فقالوا ان كل موجود
اما ممتنع واما ممكن واما ان الخواص في حال ما ليس بممتنع الوجود وجد واجبه واجب الوجود وبعضه غير واجب الوجود وكلاهما
يشتركان في انهما غير ممتنع وفي انه يمكن بهذا المعنى اي بمعنى غير الممتنع ثم وجد واسم الامور ما ليس بواجب الوجود ولا بممتنعه ولا
بممتنع وجوده ولا عدمه فيمكن وجوده ولا عدمه فخصوا باسم الممكن من حيث هو غير ضروري واخرجوا الواجب

عن لا انه هذا الوضع الثاني ومعلوا اسمها هو كالجنس لها هو كالنوع ما يحقق وهو صريح في المدعى واما ما تصدى له الفاضل الرازي في كتاب المحاكمات
للاشارات في تفسير الوجه الثاني الذي ذكره شارحها فلا يحدى نفعا بعد ما علمت من الاشارات بل التصريحات عن الشيخ وذلك حيث قال الشارح
لانه ان سلب ضرورة العدم لا يلزم سلب ضرورة احد الجانبين فان ضرورة العدم هو الامتناع والامتناع كما يكون في جانب الوجود كذلك يكون
في جانب السلب فالامكان وهو يلازم سلب ضرورة العدم اي سلب الامتناع ان اعتبر في جانب الوجود فانه يكون وان اعتبر في جانب
العدم فانه يكون امتناع الا يكون انتهى كلامه ولا يخفى عليك ذهوله عما عناه الشيخ في اثناء هذا الكلام ومثل هذا التوجيه الذي سلكه هذا
المحرر ان عرب عن شلها لانه توجيه لكلام الشيخ بما لم يرض به واما الشريف المحقق وان اورد عليه ولكن ما تصدى لتوجيه كلامه
اخيرا وهو غير وجيه من وجهين ومن وجهين وذلك حيث قال لا يخفى ان ضرورة العدم امتناع الوجود فقط لا مطلق الامتناع فينقسم الى امتناع
الوجود وامتناع العدم لان لا لفظة المطلق المندرج تحت المقيد فينقسم اليهما فيكون تقسيما ظاهرا ويحتمل ان يقال الضرورة العدم حكم
مطلق الامتناع وهو انه كيف يصدق على الواجب تعالى بعض ان ضروري عدم عدمه فضرورة العدم في جانب ضرورة عدم العدم لا محالة لا يصدق
بل يجب ان يصدق ويتحقق كما لا يخفى انتهى وانا قلت ذلك حيث انه لغو ذهول عن بعض اما ما ذكره اولا فما ذكره الشيخ ومعناه واما ما ذكره
ثانيا فمن اسخف الصدق سلب ضرورة عدم العدم على الواجب تعالى لرجعه الى سلب ضرورة الوجود الا ان يقال ثبات العدم فيه فتدبر فيه
ثم نعود الى ما كنا فيه فنقول قد وقع ايضا في مطولي هذا الكتاب في فصل حد الممكن والمحدود والشهوره لدى رسوم عديدة لا يلزم الدور على تقدير
احد بعض منها وذلك حيث قال فيه ان الممكن ليس بضروري وهي فرض موجود لم يعرض منه محال وايضا الممكن هو ما ليس بموجود وهي
فرضه موجود لم يعرض منه محال وايضا الممكن ما ليس بضروري من غير زيادة واجب الممكن هو الذي يتهيأ ان يوجد وان لا يوجد والاصح عندنا
هو الرسم الاول انتهى كلامه ولكن لم يوقع عنه بقوله والاصح عندنا هو الرسم الاول لا يساعدنا فيه الا دينا بل نص على لزوم الدور فيه ايضا وانا
تعرضنا البعض التوجيهات تشحيذا للاذهان على وجه يحيط بالمرام المقام والله ولي الفضل والالهام وان اشار الى الجواب عن الدور اخيرا
حيث قال واما الكشف الحال الخ تدبر فيه فانه يليق به ثم ذكروا ما الرسم الاول فهو والرسوم واختلفوا الذهب في الصناعة واما
لا فهم انه ان هذا القول على انه رسم الممكن من حيث هو ممكن فهم من الممكن ما ليس بضروري الوجود ولا غير الوجود صار ما قيل بعد من انه
اذا فرض موجود لم يعرض منه محال امر كالمستغني عنه وانا اورد كما هو وصاحبه لا على انه جزء رسم لكن الاولى عندنا ان يقال ان هذا
التقييد هو لحكم الممكن فان الحاجة ههنا انما هي الى تقييد بعض القضايا فكانه يقول ان الممكن من القضايا هو ما ليس بضروري الحكم
المحكوم به من ايجاب او سلب انما حكم به فيه في هذا المتن ومن تضاعيف الكلام وكان ان الوجود معتبر في الامكان على معناه الاعم
فلو صدق الوجود بذلك لدار ولكان ايضا تعريف العدم بسلب امكان الخبر تعريفا له بما هو ضروري فان المنفي فيه هو الامكان الواقع في
تعريف الوجود فيرجع معناه الى سلب سلب ضروري في الاختيار وعلى هذا ومن الظاهر ان له ثلث صور احدها ما ثبوت ضرورتها معا و
ثانيها ضرورة الاول وثالثها ضرورة الاخر الصالح لان يكون تعريفا له فقد استبان انه ليس تعريف الوجود بذلك الامكان من
سبيلين احدهما لزوم الدور وثانيهما تعريف العدم بالامر المحتمل الاعم وهو خلاف ما عليه اساتيذنا بعناه العامي وان كان تعريف الامكان
بهذا المعنى بالامتناع بشرط ذلك ايضا كتعريف الامتناع ايضا بالامكان على ما يشير اليه والى غيره وسنفصله كما يليق به قال هذا
وان كان في اقسام الموجود قوله فيه تلويح بل تصريح بلزوم الدور من جهة كونه من اقسام الموجود ومن الظاهر عند ذوي الاحلام
اعتبار المقسم فيها من الاقسام بحسب الواقع والتصور معا ومن ههنا اندفع ما يورد في السنة المتاخرين من ان اللازم وجود الفاعل والمنفعل
بحسب الواقع واما بحسب التصور فكلا فانه اندفع الدور وفي قوله والوجود اعرض من الفاعل اشارة الى شق عدم كون المذكور في التعريف

اعرض

اعرض من المعرف فليتعرف قال واما بعرض الصحة وتعريف الخبر اقول قال بعض الحكماء والمحققين ان هذا نقض فيه بعض القائلين القائلين
قائلا فيه نظر لان مفهوم الشيء ليس قائما الا فراده حتى نقول جاز ان يكون الصحة والخبر واسطة بديهية او مكتسبة من غير توقف على معرفة
معنى الشيء شرعا واقول نظره قاصر فيه قصور من وجوه منها ما اوحى اليه من اشياء معنى بالذي وهو معنى الشيء ولا شيء من التعريف
لصحة الخبر يصح ان يتوهم تصور الصحة بدون الشيء مع انه ليس شيء منها انه يدعي ان هذه التعريفات لا تصور بدون تصور الشيء وفي
ظاهره لا يضر هذا الاحتمال ومنها ان معدم الذاتية لا يستلزم امكان التصور بدونها فان كثيرا من المعرفات ما يستلزم تصور افرادها
تصورها انتهى ولا يخفى جواز ان يكون مراده من بعض القائلين المعاصرين هو الفاضل الدواني ولعل ما اورد عليه يكون مسعرضه مشكوكا
متصورا وذلك لان صحة الخبر بمعنى امكان الخبر والمراد بها الامكان العامي او الامكان الخاص فعلى الاول هو الذي لا يتسع الخبر
وعلى الاخر هو الذي لا يكون وجوده ولا عدمه ضروريا وعلى التقديرين يستلزم الدور ما وقع من الشيخ من الابانة الذي قال في مباحث الحكمة
هو الذي ظنا اخذا ما ذكره الشيخ في منطق الشفا على ما نقله والذي يمكن ان يقال من قبل الفاضل الدواني هو انه لما كان بصدد توجيه
تعريف صحة الخبر بوجه لا يدور فكيفية مجردا الاحتمال وبالجملة انه بصدد تجويز تعريف الصحة والخبر بالاشتمال على مفهوم الشيء وان لم
يكن ما ذكره الشيخ من تعريفاتها كذلك فانه ذكر ما اورد عليه ثانيا بقوله ومنها انه يرد على ان هذه التعريفات لا تتصور بدون تصور الشيء
وذلك ظاهر ولا يضر هذا الاحتمال الخ اي لما كان اشتمالها على تصور الشيء من الامور الظاهرة فلا يضره احتمال عدم توقف تصور الشيء
عليه وفيه اشتمالها على غير محصل ضرورة ان احتمال تعريفاتها بالاشتمال تصوره على الشيء لا ينافي عدم كون هذه التعريفات التي تصدى
لها الشيخ في تعريف صحة الخبر غير محتملة بغير تصور الشيء مثلا اورد عليه ثالثا بقوله ومنها ان عدم الذاتية الى قوله فان كثيرا
من المعرفات الخ فهو غير وجيه لكونه ايرادا على الوجه والاستدلال عليه جوابه قال كثير الخ لا يحدد منعها الا بتبديل الكثير
بالكل والا عدد ذلك قال نعم ما كان في ذلك وان قال تنبيه ما واما بالحقيقة فانك اذا تامل الخ اقول لا يخفى جواز ان يكون المراد
من هذا الكلام والغرض الاصلي منه التعريف التنبيهي اي اصغاء الشيء في المدركة بعد حصوله في الخارج ويجوز حصول هذا الغرض
من امر اخر توقف في الحصول على ذلك الشيء اذا كان تصوره مستلزما لتصور الشيء لان التوقف في الحصول الاعتدادي لا يستلزم التوقف
في الحصول الاتفاقي والتذكري ومن الظاهر من هذه العبارة والدلالة على ان المراد من الدلالة هو العلامة لا مطلقا ثم ان عبارات الحكماء
قال الشهرزوري في توجيه هذا وجهان احدهما هو الذي اشار اليه المحقق في شرحه للاشارات فتعدد اسم تعريف الخبر بالصدق والكذب
حيث قال الحق ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بها تعريف دخلي او ورد تفسير الاسم وتعيين المعنى ومن
علم التركيبات قال يكون ذلك هو لان الشيء الواضح حسب مهيته ربما يكون مشتبها في بعض الاوضاع بغيره ويكون على شيء غير
لوازمه الذاتية الحسية من التعريفات وغيرها اما عرضي محرما عاريا من الالتباس ظاهرا في الاشارة الى تعيين ذلك الشيء بما
يخصه ويميزه عن الالتباس واما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض اخص منه فتحتاج الى البيان بذلك الشيء ومنها ان ما يحتاج الى التعيين
حتى والحد من المعاني التركيبات غير انتفاء الالتباس بتعيين مجرد ليس في الصدق والكذب باستبدال فيكون ان يقول انما يعني الامر
الخبري التركيبي الذي يشتمل على الصدق والكذب عليه كما وقع اشتماله فيكون ان يقول انما يعني به ما يقع في تعريفها الاستبدال وقع
الجنس والا يكون دورا وصاحب المحاكمات جعل التعبير عما ذكره الشيخ بعبارة اخرى فقال والحاصل ان الاولى من حيث هو هو الشاق من
انه مدلول الخبر فعرفه الصدق والكذب موقوف على معرفة الخبر من حيث هو هو والمدلول الخبر موقوف على معرفة الصدق و
الكذب فالدور وهذا كما اذا تعقلنا عن معاني منها الحيوان فلو دنا تعبيره بحيوان من تلك المعاني لمعقول ذلك الذي هو الحيوان

للانسان فيهذه الحاصة عما نصناه ولا يقال ان تعريف دوري من حيث ان معرفة الانسان موقوفة عليه لتحقق كلا منهما اعتبارا ثم قال
واقول الحاصل ما قرر من الحاصل اما اولا فلانه شرح يكون المعرف حقيقة هو اللفظ دون المعنى فلم يكن التعريف تعريفا للمعنى والاسما
له بالتصور الا ان اللفظ واما ثانيا فلانا لا نسلم ان معنى الخبر من حيث هو مدلول لفظ الخبر موقوف على معرفة الصدق والكذب في
التعريف الاول ايضا بحث ومناقشة واما ثالثا فلان مثاله وتمثيله غير مطابق والمواضع التعريف اللفظ كما مر ثم قال ثم اقول في
كلام المحقق لبحاث منها ان المعرف يجب ان يكون قبل التعريف حاصلا بوجه لا يشاركه غيره فاين الاشتباه والالتباس وثانيها
اشاراته بقوله وثاني القولين انه كان التصديقات مبادي اولية يصدق لذاتها لا لغيرها ويكون التصديق التصديق بغيرها بسببها
وان لم يحتج بالدال بوساطة اللفظ الدال عليها او بغيرها لم يكن تحصيل العلم بها يتوقف على تلك المبادي بل يكون تعقلها المشار اليه
بالاستحضار البال من قبل افادة العلم لمجهول بل من قبل التنبيه على معقول والغافل وقد يكون هذا التنبيه بامور هي اخفى من التنبيه عليه
باعتبار نفسها مثل ان ينبه على ان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية في الشكل الاول من الاصول لكون تلك القضية مستعملة في اثباته
وتلك الامور وان كانت اخفى باعتبار نفسها فهي اوضح باعتبار التنبيه عليها والالتفات اليها كالتي في التصورات مثل ذلك وحصل
الاول ان المبادي الاولية تصورية كانت او تصديقية ان كان حصول العلم بها لحصول العلم بما يتوقف عليها لكنه قد يحتاج الى
الالتفات اليها وتذكره سبيلا الى الالتفات الى تلك المبادي فتذكرها اولا ودورها الذي في التصديقات ما مر وفي التصورات السابقة
على الحمليات كقولك ما هو جنس الانسان فهذان هما القولان وكان الثاني اخص من الاول ويرد عليه ما يرد عليه والتقرير الصحيح
ان كلا من الوجهين غير تام وهو من الخلل ولعل الرئيس لم يرد شيئا منهما والاشبه انه اراد ما اوردنا واشرنا اليه في التعديل
هذا كلامه ولا يخفى ان ساحل ما قاله اما اولا فلانه شرح الخ ان التعريف اللفظي وان كان التعريف منه احد صورته مخرجة من بين الصور المخرجة
لا استحضاره لها ولكن يفهم دلالة على هذا اللفظ بخصوصه او دلالة اللفظ بعينه يرجع معناه الى المطلب التصديقي لكونه في قوة
ان هذا المعنى هو مدلول لهذا اللفظ لكن الظاهر من التعبير الظاهر من الخارج ما سلكه المحقق لا هذا وان ذلك حيث قال الحق ان
الصدق والكذب من الامور الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي الخ ومن البين ان التعريف الرسمي لا يكون تعريفا معنويا لا تعريفا لفظيا
سواء قلنا انه رسم اسمي او رسم حقيقي باعتبار وجود ولا وجود كما ان الحد حد اسمي وحد حقيقي ثم ان ما ذكره المحقق بقوله لمدلوله
تفسير اللفظ وبعينه المعناه من بين سائر الخ منطبق على ما ذكره الحاكم ولكن كونه تعريفا رسميا فيه الا ان يقال ان قوله التصور الخ
لانه من حيث كونه مسموعا لفظ لا يفهم منه خصوصه ولهذا عدوه من مطلب ما وانما المطلب المحقق هنا اشارة الى هذه الامور الدقيقة
التي تشبه من كونه في قوة التعريف الرسمي من حيث كونه مدلولا عليه بهذا اللفظ ومن وجوه الى المطلب التصديقي لكن الحق ان ما يفهم
من باقي كلام المحقق سيما ما ذكره بقوله لان الشيء الواضح حسب ماهيته ربما يكون مطلب الى قوله ويكون ما يشتمل من امر اضح الخ مما يعد
لقلة التقليل المتصور ولعل بعضه كان فيه مشكوكا حيث قال في كلامه صار من حيث من هنا يتأمل الاكمال الذي اورده عليه حيث انه
ان الحق يجب ان يكون قبل التعريف الخ وذلك لانه لو جاز توجيه كلامه بالتعريف اللفظي لا يتوقع هذا اعتذاره ضرورة ان يمنع من جميع
مدلوله الاشياء كونه ملتفتا بعينه بحسب كونه دالا عليه اللفظ بخصوصه لكن الظاهر بالتصريح من كلام المحقق كونه تعريفا اسميا لا
لفظيا وما ذكره بقوله كونه تفسيرا للاسم لا ينافي ذلك لانه بمنزلة التعريف الاسمي الشامل للحد الاسمي والرسم الاسمي فان قلت ان التعريف الاسمي
لغة تفسير الاسم الذي قد يعبر عنه بمفهوم الاسم وعلاجه بالذات على ما يوضح ما ذكره في شرح ما وقع عنه في النهج التاسع من الكتاب
الاشارات من الاشارة الى المطالب ثلاثة مطلب ما هو الشيء وقد يطلب به ماهية ذات الشيء وقد يطلب به مفهوم الاسم المستعمل

بهذه

بهذه العبارة ذات الشيء حقيقته ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب بالاول هو السائل عما هو وبجواب اصناف القول في جواب ما هو
قد يقع الحدود الحقيقية في جوابه وبايقاع الرسوم مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار والطالب بالثاني هو السائل عن ماهية
مفهوم الاسم كقولك ما الغلا وانما لم يقل عن مفهوم الاسم لان السؤال بذلك لا يصير لغويا بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم
اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم وان
باشر على شيء خارج من المفهوم دال عليه بالالتزام على سبيل التجوز كان اسما بحسب الاسم هذا كلامه قلت اما اولا فلانه معارض ما وقع
عنه في شرح الاشارة الى اصناف القول في جواب ما هو من هذا الكتاب ايضا على ما قال الحد قد يكون بحسب الاسم ويجاب به عما هو طالب
تفسير الاسم وقد يكون بحسب الاسم ويجاب به عما هو طالب تصور الاسم ويجاب به عما هو طالب تفسير الاسم والحقيقة ويجاب به عما هو
طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين باعتبارين واما ثانيا فلجواز ان يكون المراد ما وقع عنه فانك تقول لان السؤال بذلك
يصل لغويا الخ ان يكون ذلك بحسب الظاهر المتبادر وان صح الحالة على ما وقع عنه بقوله تفسير الاسم فما يكون طلبا لحد بحسب الاسم
ما ذكره بقوله وانما القول من مفهوم الاسم الخ الى عدم اولوية لتبادر ذلك الاحتمال بحيث لا الاعتبار لتبع التعارض بين مقاليه والتدافع بين
كلامه فقد ظهر ان نظر الحاكم في ظاهر اللفظ والعبارة فلذا وجه كلام الشارح المحقق بمقتضاه زهو لا عنه ان مثله قد وقع عنه في الحد الاسمي
مع عدم مساعدة سائر العبارات الواقعة عنه ههنا عليه ثم ان ما ذكره شيخنا الحكماء المنصور على الاعداء في توجيه ما وقع من الشيخ ثانيا بقوله
ثاني القولين انما هو ما اخوذ من الوجه الاول لا اشاراته بقوله وكان الثاني اخص من الاول واما وجه مغايرته له فباعتبار اخذ الالتباس في معناه و
الاشتباه في الوجه الاول وعدم اخذ شيء منهما في الوجه الثاني وقد اخذ بعض ما عداه وان الالتفات اليه يوجب تذكره والالتفات اليه واما
وقع عنه من الحوالة الى كتابه تعديل الميزان ففيه نوع من التعمية والايهام بل ليس فيه من ذلك ذكره والاخبر بين ولا اثره ولعل ان من حسب
ان هذا ليث المدعي فمثله مثل الباسط ذراعيه على الماء او كطالب الموقي الى السماء فلهذا عدلنا من ذلك التوجيه حيث سلكنا المنهج الاصلح
القويم الذي هو الفلسفة الحقيقية التي تسمى الحكمة في السنة اليونانيين والعجب من بنات الحكماء مع كونه مشهورا الفيلسوف انه يحقق هذا
المقام بما ترى مع ان الفيلسوف هو الحكيم والحكيم هو الذي يكون افعاله محكمة ومتانة متقنة واقاويله صادقة واخلاقه جميلة واراؤه صحيحة
واعماله زكية وعلومه حقيقية وهي معرفة حقائق الاشياء وكنه اجناسها وانواع تلك الاجناس وخواص تلك الانواع واحدا واحدا قال
ان اسماء الوجود الخاص اقول انا قال ذلك تنبيها على ان الوجود اطلاقا اخر حقيقيا وهو الوجود المطلق بالمعنى المصدري فلذا قيل ان من
المحمولات العقلية لامتناع استعانته من الحمل وهو بهذا المعنى لا وجود له في الاعيان ذلك حقيقة بل انما يكون زائدة على الماهية في معبر
عن هذه الحصة بالوجود الخاص بهذا هو المتعارف المشهور بين الجمهور في اطلاق الوجود الخاص والذات قال الشيخ ويسمى بالوجود
الخاص بعد ما قال ان الثالث حقيقة انه مثلث والباء حقيقة انه باء من هو مقول هو الوجود الخاص بلا من ذلك وفيه اشارة الى ان هذا
الاطلاق مجرد التسمية ثم انه اراد من الوجود الاثباتي فيما وقع عنه بقوله ولم يزد به معنى الوجود الاثباتي هو الوجود المطلق بالمعنى المصدري
فلذلك قال صاحب الاسرار الخفية الالهية في الهباء هذا الكتاب الوجود قد يعني به الثبت وح يكون هو الوجود المطلق ومعنى به
تارة وجود الشيء ومهيته الخاصة ويسمى الوجود الخاص والحاصل ان الوجود اطلاقات منها الوجود الذات ومنها بالعرض ومنها حقيقة
الشيء وذاته والاول قسمان احدهما الوجود العام وهو الاثباتي وثانيهما الوجود وهو وجود كل ماهية بخصوصها اما في الخارج واما في الذهن
وذكر شيخنا الحكماء انه قد استدل على ان الوجود معنى بما غير الحقيقة المختصة بكل شيء بما عن الجمل وجمهور المتاخرين من المتكلمين بكلمة انه
واوردوا عليه ايرادا وردا وسؤالا وجوابا وحسبوا انهم نموا الا انهم بطلوا كلامهم بامر والدعوى فانه تعالى ان الجمل لا يفيد لوانا

الاشتغال بالمفهومين وهذا ما هو لا يحتاج الى دليل ثم قال ولعل الرئيس وسائر الحكماء اذا ادعوا ما ادعوا اما ادعوا ما ادعوا وان تخالف
بأس الاصوات انتهى ولا يخفى هنا صلح ان يكون دليلا على كون الحقيقة مغايرة للوجود فقوله وهذا ظاهر لا يحتاج الى دليل فهو دليل ولذا انفرد
جلة اذ قال لا حال ما حكم به الشارح المحقق الاشارات من كون الوجود المعنى العام عرضيا للوجودات الخاصة ثم بالغ في ان المراد منها
ليس نفس الهيات بقوله لست اقول الهيات الخاصة بل وجوداتها وهذا كما ترى ضرورة ان هناك ليس وراء الوجود المطلق وحصته
الا نفس الهيه ومن البين انه من الامور العرضية للهيه لا للحصة التي هي فرد اعتباري لها انها عبارة عن الوجود المطلق مع اضافته
الى قيد ما فيكون الوجود المطلق ذاتيا لا عرضيا وان كان كلامه ازاء بين ملهما عرضين لها ثم نقول ان الظاهر كون مقصود الشيخ من ذلك بيان
التردد بين الوجود والثبوت والحصول ومعه بينهما وبين الشيء وقوله حقيقة خاصة هي ماهيته يعني حقيقة ذات الشيء الموجود في الذهن
او الخارج والهيه هو ذاته لما اخوذ بما هي هي ومن هنا تكون مشقة عاهو هو وان كانت موجودة من الذهن ضرورة ان الفرق بين اعتبار
الذات الوجود بما هو موجود وبين عدم اعتبارها كذلك بين وعدم الاعتبار ليس اعتبار اللعدم وقس عليه امرها اذا اعتبر الوجود الخارجي
فيها وقوله ومعلوم ان حقيقة كل شيء الخ شروع في البحث عن كون الوجود مغايرا للهيه قال واقول افاده منه ان قوله الخ اقول وذلك الاعتبار
الحصول في موضوع الالوار دون الاخير فيكون من قبيل الشيء على نفسه كما يلوح عما ذكره بقوله الا ان يعني الشيء الموجود على ما لا يخفى على الناظر
الاخير ضرورة ان في هذه العبارة دلالة صريحة على ان الشيء غير الوجود فيكون المراد من الشيء الحقيقة فلا يرادف الوجود وان وجد الكلام بينهما
سيما اذا اعتبر في الحقيقة مطلق الكينونة الخارجية كما يلوح بعيد هذا ومن هنا لا يخفى ان كون الوجود الخارجي معتبرا في الحقيقة خروج عن الانتباه
فاذا حمل الشيء على معناه الحقيقي يكون قولنا الحقيقة شيء بمنزلة قولنا الحقيقة حقيقة وحقيقة كذا شيء اي حقيقة ومن البين الظاهر ان الاول
اقل فائدة من الاخير وقوله فالشيء يراد به هذا المعنى اشارة الى ان المراد من الشيء هو الحقيقة نفسها او ما تكون منفكة عن الوجود سواء كان ذهنيا او خارجيا
ثم الظاهر من هذا على قول القائل ان المعتبر في الحقيقة على الهيه مطلق الوجود لا الخارجي بخصوصه كما عليه اتباع الحكماء من المتاخرين وذلك بخلاف
امر الهيه ثم ان الهيه معروضة له ومع ذلك ذهب بعضهم الى انه علة لها وذلك حيث قال ان الوجود من العوارض ومع ذلك يتقدم على معروضه
الخارج كما يلوح عما ذكره المحقق في شرحه للاشارات بقوله فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول والثاني هو الهوية اللازمة
لذلك الوجود وهو المسمى بالهيه من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان الجزء الاول لم ينفعل شيئا لكن من حيث العقل
يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها هذا كلامه بعبارته وهو صريح في ان الوجود الذي هو العارض متقدم على الهيه التي هي معروضة في الخارج
ثم ان السيد السند ايضا ركن اليه فلذا يتقدم الوجود على الفعلية ولكن الحق ان الهيه تتقدم على الوجود تقدما بالهيه ولا تقدم للوجود
عليها ضرورة ان حقيقته ليس الا الكون في الاعيان او الكون في الاذهان وعروضه لها انما هو في الذهن وهو لا يتجرد من الوجود الا في
العقل الا بان يكون في العقل منفكا عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي لا بان العقل
من شانه ان يلاحظها ومن هاهنا غير ملاحظة الوجود والعدم وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار العدم فان تكون زائدة عليها في التصور الحاصل
قال الا على انه متصور في النفس فقط اقول بالمراد من العقول ان لا غير فلا يكون غير اشارة الى ما هو الخارج من هذا العنوان وذلك بخلاف ما
عليه ليس ما هو العدم في الاعيان الوجود منه الا زمان الكون مشيرا الى ما هو الخارج من هذا المفهوم بحسب هذا المفهوم وان كان له
في الذهن فنظيره وبوجه الامر الهيه بما هي هي من حيث كونها حصلة وغير حصلة فيه بالنهاية من الخصوصية وعدمها الا ترى انا اذا تعقلنا
بما هي هي فتوجد في اذهاننا ضرورة ان تصورها هو يخرجون من وجودها فاذا لاحظنا في هذا التصور بحسب هذا التصور تكون موجودة و
قد مر انفا ما في شرح هذا الكلام فيجوز الاشارة اليها وان كانت خارجة من هذا التصور والملاحظة وليس المراد من الخارج ههنا الا هذا

المعنى

المعنى ومن ههنا اندفع ما يتوهم من قوله فاما ان يكون مقصودا في النفس صورة فقط لا شيء مغاير فكلا الخ من انه يلزم من ذلك ان يكون
للمعدوم في الخارج الموجود في الذهن موجود في الخارج لكونه مشيرا اليه لما في الذهن ووجه الدفع ظاهر لما عرفت ان المراد من الخارج
ما اخذ لا الا حال ان المعدوم المطلق على الاطلاق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار ومحمة الحكم عليه باعتبار كونه متصورا ثابتا في الذهن
بعنوانه واتساع الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ذاته قوله والمعدوم المطلق لا يخبر عنه قال اثبات الحكماء على ذلك شهرة مشهورة هي
ان الموضوع ان كان معدوما مطلقا لم يصح الحكم عليه لكنه يحكم عليه بعدم الحكم عليه وان لم يكن معدوما مطلقا لم يصح الحكم بانه لا يحكم عليه
والمقوم سيما المتاخرين يوهم في تقرير الشبهة سوى الاوجه بما كل ليس شيء نقلناها في تعديل الميزان من ان كان بأس الاخوان ثم اورد لما
يرد عليها ثم اشار الى جوابين ما حل اجمالي وتحقيقي ولا تطول الكلام باعادتها وقد ان الالتباس الالهيات وبعض اجلة المعاصرين
ليس اقول من القاصرين في المرام كلام كان تصحيح به ويدعي انه ما سبقه احد في ايراد وتقريره ولا باس بايراده وايراد ما ورد عليه وتحقيقه فيقول
قال الشيخ في الشفاء المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب ويرد عليه انه لا فرق بين الايجاب والسلب واتساع الايجاب بها من المعدوم
المطلق انما الفرق بينهما في ان صدق الايجاب ينافي كون الموضوع معدوما مطلقا بخلاف صدق السلب والكلام في نفس الاشياء
صادقا كان او كاذبا فلا فائدة في الفصل بينهما ثم قال ويمكن التفصي ان المراد بالاخبار هو التصديق والتصديق الايجابي على المعدوم
المطلق الموجود استحالة لان صدق الايجاب وجود الموضوع ضروري فلا ينافي من اتفاق هذا التصديق السلبي فلذا قد يوهم جوازه بناء على
صدق السلب بانتفاء الموضوع فلذلك فرق بينهما ثم نقل عبارة الشيخ وقال المراد بوصف كذا في قوله وصف كذا حاصل للمعدوم وبعد
الحمول وكانه عبر عن معنى الحمل بلازمه فان الحمول الغير المشتق كالمشتق ينتزع عنه مبدأ ويحكم بان صدق الحمل يستلزم ثبوت
ذلك المبدأ حتى اذا قيل زيد انسان ينتزع منه ثبوت الانسانية له لا يقال الانسان عينه فلا يكون الانسانية ثابتة له لانا نقول الانسانية
نسبة بين زيد والانسان الذي هو نوعه والشخص نسبة الى نوعه والنسبة ثابتة له ثم قال قال الشيخ فان لا يكون موجودا في نفسه
اذ ان ما لا يكون موجودا في نفسه اي ما يكون معدوما مطلقا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لغيره اذ الوجود لشيء نسبة بينه
بين ذلك الشيء وتحقق النسبة بالمنتسبين محال وقد يوهم من عبارة الشيخ حيث قال ما يكون معدوما يستحيل ان يكون موجودا
للشيء ان الحمل الخارجي يستدعي وجود المحمول حقيقة في الخارج وليس في كلام الشيخ دلالة على ذلك اصلا اذا المقصود ان نسبة
الشيء الى المعدوم المطلق محال فلا يكون المعدوم المطلق مخبرا عنه ولا يلزم من ذلك ان يكون المحمول موجودا بالحقيقة في ظرف
اتصاف الموضوع بالمحمول وهو الخارج لا يعني ان الاتصاف موجود في الخارج بل يعني ان هذا الاتصاف متحقق لوجود الموضوع في
الخارج يعني ان الوجود الخارجي مناط صحة انتزاع العنوان فلا يلزم من صدقه وجود الا على في الخارج نعم انما يلزم وجود العرض بمعنى ان
ما هو يحمل عليه العرض وهو زيد موجود في الخارج والحاصل ان ثبوت الشيء لغيره يستلزم ثبوت ذلك الشيء في ظرف الاتصاف
خارجا بمعنى ان يكون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف كان الوصف موجودا في الخارج ان يستلزم ثبوت الموصوف في ظرف الاتصاف و
ذلك لان معنى كون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف من لوازم الوجود الخارجي للموصوف ولا يستلزم ذلك كون الوصف موجودا في
الخارج لان المتاهي والانقطاع ونظائرها مما لا يحصى تلحق الجسم بحسب وجوده في الخارج وليست موجودة فيه ولكن يلزم ان يكون الموصوف
موجودا في الخارج والا لم يكن الاتصاف من لوازم الوجود الخارجي وقد فصلناه في مواضع من حواشي شرح التجريد الجديد الا ان
المحمول متحد مع الموضوع في الخارج فوجود احدهما في الخارج يستلزم وجود الاخر فيه لانا نقول هذا الكلام يتوجه اولا والدليل
الى سند المحمول ويعرف منه ما حال المحمول الا انه اذا لم يكن الا على موجودا في الخارج لم يكن مفهوم الا على موجودا فيه نعم يكون موجودا بالتبع

لاتحاده مع زيد لا يقال اذا كنا فقلنا الاعمى زيد وبمعنى الاعمى اشار كان المحمول موجودا بالذات والموضوع غير موجود بالذات
لانا نقول هذا الفرق بالنسبة الى ذات الموضوع لا الى العنوان فان الحكم وان تعلق بالعنوان اولا وبالذات لكنه مطبق على الافراد في
القضية المتعارفة وهذا معنى ما اشتهر من ان المراد في القضية ذات الموضوع ومفهوم المحمول فالحاصل ان ذات الموضوع في القضية
الخارجية يجب وجودها بخلاف مفهوم المحمول ولا يشكل بالقضية الطبيعية لما فصلناه في حواشي شرح التجريد الجديد هذا كلامه
بعبارته وفي بعض تعليقاته التي علقها ارسالا الى بعض تلامذته واقول اولا ان ايراد الذي اورده اولا على كلام الشيخ غير
وارد وانما هو ايراد مبني على سوء فهم المراد فما اورده من الايراد مردود واما اولا فلانه ليس في العبارة شيء من الدلالة على صحة الحكم
بالسلب بل من فهم الكلام عرف العرض والمرام وهو انه اشار اولا الى امتناع الاخبار بالايجاب ثم نبه على ان الذي يمتنع من الاخبار
بالسلب ليس بالحقيقة اخبارا عن المعدوم المطلق على ما استظهر على تحقيق حقيقته واما ثانيا فلانه لو سلم ان الامر على ما توهمه او
توهمه فحكمه بعدم الفرق بين المفهوم وبين ما يصدق عليه عدم الشعور بان المخبر عنه هو الثاني بما هو ثان دون الاول بما هو اول
لان الموضوع قد يراد به الثاني وهو الفرد وهو المراد بالموضوع غالبا على ما اشتهر من ان الموضوع هو الافراد وقد يراد به نادرا الموضوع
في الذكر وهو العنوان وظاهر ان صحة الايجاب الذي مضمونه الاخبار عن ثبوت امر لفرد العنوان مستلزم لثبوت ذلك الفرد وصحة
السلب الذي مؤداه عدم ثبوت امر لفرد العنوان لا يستلزم ثبوت ذلك العنوان لانه عند عدمه يصح ذلك فلعله علل لانه لا خبر له
من المخبر عنه وحسب ان العنوان وحيث سمع ان الموضوع مخبر عنه توهم ان العنوان ثم قال فالمراد وهم على وهم مبني على سوء فهم المرام
وما اورده من القضية يفضي الى مفاسد ويرد عليه ما لا يمكن التفصي عنه ثم الذي اورده بعد نقل عبارة الشيخ حيث قال المراد بالوصف
الخ كلام بالحمل ليس فيه طائل بل ولا يرجع الى ماحصل وفيه امور واباحاث منها ان الذي اراده بالوصف لا يريد احد من العقلاء فضلا
عن الفضلاء والعلماء والحكماء ومنها ان العبارة ظاهرة في لزوم ثبوت الثابت ايضا ولعله نسب التوهم الى الاستاد قدس سره حيث
استدل بها عليه ومنها ان وجهه في التوجيه غير وجيه والموجه ومنها ان قوله ان المحمول الغير المشتق كالمشتق ينتزع منه مبدؤه
ويحكم الخ حكم بالحمل ليس فيه طائل وانما هو مذبذب مالد من سلطان كما لا يخفى على من له وجدان وظاهر ان هذا ما لا يخطر بخاطر
الذي سوده في قوله لانه سقط بل قوسط ومنها ان ملاحظة النسبة في كل حمل ممنوع وظاهر انه في حمل المشتق اذا عبر عنه بان
اخر له يظهر فيه اشتقاق لا يلاحظ نسبة فاذا قيل زيد استاد است او بر يلاحظ في الحمل نسبة الى مبدأ الحمل ومنها ان دلالة
عبارة الشيخ على ثبوت الثابت مكابرة وقوله اذا المقصود الخ لا يدل على عدم دلالة العبارة ومنها انه لو سلم ان المقصود هذا فلانه
ان غيره غير مقصود ولم لا يجوز ان يكون لزوم وجود المحمول ايضا مقصودا على ما يدل عليه ظاهر العبارة وما يدريك ان هذا الظاهر
من العبارة غير مقصود وليس المقصود الا ما لا يتم الا بكلفات يحمها الطبع السليم فمقصوده من قوله المقصود لا يحصل الا بما يريد
بما يكلفه وهو غير صالح للاستدلال واستدل به ايضا ومنها ان الفرق بين ظرف النفس وظرف الوجود كلام دائر في السنة المتكلمين و
الاخرين وهم فيه يتبلبلون ولا يحصلون منه شيئا فهذا الجدل حيث لا داعي التحصيل فاذن التحيل ما ليس له حاصل ولا يفيد التحصيل
فان ماحصله بعد الاطناب الغير المستطاب ان معنى كون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف ان الاتصاف من لواحق الوجود الخارجي
للموصوف ثم قال ولا يخفى انها حصل هذا شيئا اصلا ولم يرد على الاجمال والاهمال الاول زيادة فان السؤال والاستفسار في كيفية
الحوق وكيفية كون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف ومن وجوده وهو باق بحاله ومنها ان تجرد لا يستلزم ذلك كون الوصف موجودا في
الخارج فتوهم وما استدل به من الدليل عليه فانا لا نم ان التناهي والانقطاع ثابتان للجسم بل الجسم متناه ومنقطع وليس التناهي ثابت

لذاته

لما تناهى فان صدق المشتق لا يستلزم قيام المبدء به وثبوته له ويؤيد قوله بالفارسية آخوشدن الجزء ذلك ومنها ان الذي تلى بقوله لانا
نقول نقول ما لا يقال ولا نقول الا شلة ولا معنى لقوله وهذا الكلام متوجه اولا وما الذات الى مبدأ الحمول والملازمة المدلول عليها بقوله
اذا لم يكن الاعمى مفهوما لا موجودا منوعة ولم لا يجوز ان يكون الاعمى مبدأ خارجيا اجزاء على ما قيل ان دلالة الاعمى على العمى الزامية ثم
قال وانه على انه حيث قرر وسلم ان الاعمى موجود بالعرض ومتحد مع الموجود بالذات كونه موجودا اخر وقال الموجود بالعرض المتحد
مع الموجود بالذات موجود وانكار هذا مكابرة ومغالطة وشناعة لا يلتفت اليها ومنها ان الذي سوده اخرا بقوله لانا نقول
ثانيا ايضا ما لا يقال ولا يقول به محصل ولا يفيد دالا الايراد فان موضوع العكس يراد به الفرد على ما اعترف به فلا يفيد وجود
القوبهات والتشويلات بالعبارات الغير المحصلة ثم لزيد التعزير والتحرير اعوذ بالله واعوذ فاقول ان التقييد بالاطلاق محل
ولعله تنبه بهذا القيد ليفيد ما توهمه وبنى كلامه عليه من ان الموجود في الذهن ثابت الموجود في العين وفي قوله اذا الوجود
او في الى انه يلزم ان يكون المتاثر موجودا ايضا كان ولم يشعر بانه اذا كان ثابتا في الخارج لم يكن الوجود الذهني فان الموجود في الذهن بما
الانتزاعيات التي لم يلزم انتزاعها وتصورها لا يكون ثابتا في الخارج فنفي قوله ستوهم اوهم ووهم ان هذا الفهم وهم وحمل عبارة
على ما ليس لها عليها دلالة وهم مبني على سوء فهم ووهم وقوله ليس في الكلام مكابرة ومعاندة ودلالة العبارة عليه ظاهر
وفي المثل ما على اذا لم يفهم العود قوله اذا المقصود لا يفيد مقصوده ولا يفيد ولا نم ان مقصود حكيم هو مقصود من لم فهم سقيم
ثم كون المقصود ذلك لا يفيد عدم الدلالة على ما هو نص ظاهر فيه ثم في كلامه اشعار بانكار كون المحمول موجودا وذكر وقوله اخرا انه
موجود بالعرض فيما اخر فيه موجود بالذات حقيقة يلزم ان يكون موجودا حقيقة فاهو عسى يكون موجودا حقيقة وانه لا يلزم
ان لا يكون موجودا لم يلزم ان يكون موجودا وانه لا يلزم ما كان ان لا يكون موجودا حقيقة ولعله غير بعض الاشلة التي يورد الوجود بالعرض
والوجود بالعرض وجود شتى وفي البحث الموجود بالعرض وهو الاعمى على ما ابصره موجود في الخارج حقيقة بقصر تعبير وايل عليه قوله ان
الاعمى لا يجوز ان يكون الحائي عاما وقوله لا يلزم من ذلك سعر ومن الذي يدعي ان كون المحمول الثابت موجودا المقصود الغير المقصود
ومن فهم ذلك فهم دلالة العبارة ونصها بما مانه حكم العقائد والمعنى لقوله بل معنى فانه لا يعني من اعتبار هذا المعنى الغير المحصل من على
العبارة ثم انه جعل بالعرض قيدا للوجود وفسره بما يكون قيدا للاتحاد ولم يشعر بانه مع انه غير محصل غير مقصود ثم لعوله انه لا ماحصل
لما حاصلات الغير المحصل وعدم استلزام حاصلات ثبوت الثابت في الخارج لا يستلزم عدم لزوم ذلك الثبوت والفرق بين ظرف النفس و
ظرف الوجود سفسطة فرسطة عجوله انه غير معقول ولا معنى لقوله يعني فانه لا دلالة لهذه العبارة على هذا المعنى الفاسد وظاهر ان الموضوع
اذا كان في الخارج متصفا بصفة كانت تلك الصفة في الخارج ومن البين الاستحالة قولك زيد في الخارج متصف بصفة ليست فيه بل هي
في تصور شخص اخر والوجود في الخارج لا يتصف بصفة ثانية بغيره فكيف يتصف بحيثي لم يكن في الخارج وتوهم غيره يكلف على ما توهمه
في الخارج وان يحصلها ولا يفيد صحة الانتزاع التي يقررها ويكررها ولا يحصلها ولن يحصلها وكثير من الموضوعات يصح ان ينتزع منها
مقابلات متضادات حال واحد ولا يكون متصفا بها وقوله تلك هذا الكلام فيه تعمية وابهام بل كلامه لا يفيده وانه وقوله اذا لم يكن العمى موجودا
في الخارج لم يكن مفهوم الاعمى في الخارج وبيانه سلم ان اريد بمفهوم الاعمى الصورة الذهنية التي هي مرآة العمى لكن القابل بانه موجود يريد انها
صدق عليه هذا المفهوم وهو الامر الذي هو بعينه زيد موجود في الخارج وما سوده لا يفيد ان لا يكون ذلك موجودا بالحقيقة ثم كونه موجودا
بالعرض على ما سلمه وسلم انما وجد مع زيد وانه عينه يستلزم كونه موجودا في الخارج وكيف يتحد الوجود في الخارج مع العدم فيه ثم ان العمى
المعدوم المتحد مع الموضوع لا اجزاء ثم انك زعمت ان مفهوم الاعمى مع انه عين الوجود في الخارج متحد معه غير موجود في الخارج ومنشأ ذلك

على ما يظهر من كلامك في بيان ان الامر محمول ويراد المحمول المفهوم والا يلزم وجود المفهوم في الخارج فلم يلزم وجود الامر فيه ووجه عنك
ان الكلام في الذات المتصف بالامر لا في المفهوم الذي يكون الامر جزؤه ويلزمه ذلك الوجود من حكمك وتسليمك ان الامر عين زيد
ومتحد معه في الخارج وتشكك انه يراد من المحمول المفهوم لا يفيد عدم الذات المتصف بوصف المحمول وهو عين الموجود في الخارج
والسائل يتمهك على وجود تلك الذات بانك اذا عكست القضية كان الامر موجودا لانه الموضوع فتكون تلك الذات موجودة و
لعمرك ان الذي تلبست به في الجواب وتشبه مع انه غير مفيد في الجواب فانه يلزم من صدق العكس ان يكون الذات المتصف بوصف
المحمول موجودة في الخارج وهذا يتعرض السائل كما لا يخفى ولا يلزم وجود مفهوم المحمول ثم قال ان هذا الجليل لعلالة شانه وعلو
مكانه لم يحصل بعد معنى قولهم المراد من المحمول المفهوم انتهى كلامه بعبارته ثم نقول ما هو الحق في تحقيق المقال فان الحق يعرف بالرجال
لا بالاستدلال لا بمنة والا بمال كما هو شيمة الصحفيين من الرجال والله ولي الفضل والافضال وذلك بان يقال ان ما اورده بقوله فالاولى
من الايراد مردود اما اولا فلانه ليس في العبارة شيء من الدلالة على صحة الحكم بالسلب الخ وهو مسرور وسعيد في ذلك مشكور ومنصور
ويظهر ذلك من قوله واذا اعتبر عنه بالسلب ايضا فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن الخ وان لم يظهر ذلك من وجود اشارة اليها
الشيخ منها ما وقع عنه ههنا بقوله والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب الخ ومنها ما في منطق هذا الكتاب وذلك حيث قال ان
حقيقة الايجاب هو الحكم بوجود المحمول للموضوع ويستحيل ان يحكم على غير الموجود بان شيئا موجود له ومنها ما قاله فبين من هذا
انه لا ايجاب البتة على موضوع ما له ما ذكرنا فاما الاشياء التي لا وجود لها بوجه فان الاثبات الذي ربما استحال ان الذهن يحكم عليها
انها كذا لمعناه انها اذا كانت موجودة وجودها الذهني لكان كذا وهذا كما يقال ان الخلاء ابعاد واما السلب فقد يجيء على الموجود والمعدوم
ويشعر بالتفرقة في الحكم هذي الاخبار واما ما ذكره المنصور على الامداد بقوله لحكمه بعدم الفرق بين المفهوم الخ فهو ما خوذ مستخرج عن
قوله انه لا فرق بين الايجاب والسلب الخ وبه الاستخراج والاستنباط ان الحكم السلبي يقتضي وجود الموضوع في الذهن ومفهوميه فيه
لان التصديق فرع التصور وان لم يوجد ما هو صادق عليه واما الحكم الثبوتي فانه يقتضي وجودا ايضا في ظرف ثبوته واما حكم بعدم الفرق
بينهما في امتناع الاخبار بها عن المعدوم المطلق فهو انه لا فرق عنده بين المفهوم وبين ما صدق هو عليه ثم اورد الايراد عليه بان المعتبر
في الخبر عنه بما صدق هو عليه وان لزم وجود في الايجاب دون السلب الخ لا يخفى جوازه ان يكون المراد بقوله انه لا فرق بين الايجاب
والسلب انه لا فرق بينهما في استحالة ان لا يكون المخبر عنهما موجودا في الذهن كما امتنع على ما يكون الشيخ بصدد ذكره ومن ههنا حكم بالفرق
بينهما على ما قال اذا الفرق بينهما الخ حاصله ان الحكم الايجابي لا يؤمن ان يصدق على المعدوم المطلق بما هو حكم ايجابي وذلك بخلاف
السلب حيث لا يقتضي ذلك بما هو سلب وان اقتضاه بما هو حمل فقد بان انه لم يشتبه المفهوم بما صدق هو عليه على ذلك الفاضل الجليل
فما اورد عليه المنصور فهو انه لا يجلو من قصور وان توجه الى الفاضل الجليل ما وقع من الشيخ في منطق الشفا على ما قرناه ثم يرد
عليه ما سلكه بقوله والكلام في نفس الاخبار صادقا كان او كاذبا انما يكون الكلام الا في صدقه وهو لا يحتاج الى بيان بل الصواب تبديل
الصدق والكذب بالسلب والايجاب وما ذكره صيانة الحكماء بقوله على ما اشتهر من ان الموضوع هو الافراد الخ فهو غير منصور
على الامداد وان كان ذلك مشهورا فلذلك قال الشيخ في منطق هذا الكتاب ان الجهل لا يوجب العلم لانه انما يذكر فيه طبيعة يعلم
ان يوجد جزئية ومثل هذا عنه كثير غير يسير ومن ههنا ظهر عندك ما يتوجه الى ما وقع عنه بقوله وظاهر ان صحة الايجاب الذي هو
الاخبار من ثبوت امر لفرد العنوان الى قوله وسبب انه العنوان لا ان يكون المراد من قوله الموضوع هو الافراد ما قاله الشيخ في منطق هذا
الكتاب من ان الحكم على واحد واحد من الجزئيات الشخصية ان كان المعنى توصيا او التوصيف والتشخيص ان كان المعنى موضوعيا وكذا ما قاله

في منطق

في منطق الاشارات من ان الحكم شامل للسلبي ايضا ضرورة ان المراد من كون الحكم له او عليه تعلقه من المفهوم اليه لا ما فاه معه بوجه ما ومن ههنا لا
منافاة بينه وبين ما نقلناه عنه انفا من كتاب الشفاء ولكن لا منافاة بينه وبين ما وقع عنه ايضا فيه من ان السلبي غير داخل في هذا
الحكم وذلك حيث ان المراد منه كون الحكم بالذات على عنوان الافراد وانما الجزئية الكلية مستنبطتان عن السور واذا الشيء الكلي
اذا وجد كان عين فرده مع الحكم ثانية بان الحكم على الافراد وثانية على المفهوم فالمبلوح من التعميم الذي تصدى له في الاشارات يلوح
من كتاب الشفاء ايضا حيث قال فيه ان المراد بالابيض مثلا كل شيء يقال له الابيض سواء كان نفس الابيض من حيث انه ابيض او
كان شيئا اخر كانسان او خشبة وحيث قال ايضا ان معنى القضية الجملة ان ما فرضه العقل جزئيا في الخارج او لم يوجد فيه فهو
هذا ولكن ما وقع عنه بقوله وقد يراد ناد الخ قد بينا فيه الا ان يحمل ذلك على موضوع القضية الذي لم يسر الحكم عليه على افراده تدبر
فيه والحاصل ان الظاهر من منطق الشفا على ما وفاق ما تبعه ذلك الفاضل الجليل هو ان المحكوم عليه بالحقيقة ليس الا الامر الحاصل
في النفس وهي الطبيعة دون الافراد وما قيل من الافراد معلومة بالوجه الكلي فهو محمول على ان الامر الكلي حاصل في النفس على وجه يصلح
له التطبيق على الجزئيات فذلك الامر معلوم ومحكوم عليه بالذات وتلك الجزئيات كذلك ولكن بالعرض ومن ههنا اندفع ما اورده الحكيم
الطوسي على المعلم الثاني في بيان انعكاس السالبة الكلية المطلقة العامة الى نفسها في شرحه للاشارات بقوله وقد اتفق الحكيم
الفاضل ابو نصر الفارابي قبلا من قوله بعض ب ج نقيض العكس المذكور المطلوب وقوله ولا شيء من ج ب الاصل الذي
يريد عكسه فانتج بعض ب ليس ب هـ ثم قال واستحسنه الشيخ واقول انه لا يفيد الا اذا كانت النتيجة بعض ب ليس ب عنده لكون
ب حتى يكون كاذبة مشتملة على الخلف والا فربما يكون صادقة وذلك لان الموصوف ب قد يكون ان تخلف عنه وج يكون مسلوبا عنه
بالاطلاق هذا كلامه ولخفي عليك حاله ما قررنا من امر موضوع القضية الحاصرة وذلك حيث ان وصف ب مثلا وان كان مفاوتا
نظرا الى ما يندرج تحته من الافراد لكنه يلزم تلك الطبيعة فان قلت ان من المدققين من ذهب الى ان ثبوت ذاتيات الذات
لها فرع ثبوتها والا لجاز سلبها عنها ضرورة ان الشيء اذا كان معدوما يصح سلبه عن نفسه حال عدمه قلت ليس الامر كذلك بل الحق ان
ذلك يستلزم ثبوتها والا لتقدم الوجود الذي هو من عرضياته على ذاته وذاتياته وتقدم ربما بالغير على ما بالذات وبعد تمهيدها
نقول ان نقيض العكس لما كان قضية موجبة ههنا فيرجع مفادها الى ان بعض ب ج ما دام ب فصدق النتيجة ايضا لكان اي
سلب الشيء عن نفسه ما دام ذلك الشيء الا ان يقال ان هذا الحكم صحيح سواء قلنا ان الحكم على الافراد بالذات او بالعرض الا ان يكون
المحكوم عليه نفس الطبيعة اصلا في دفع هذا الايراد ضد بر فيه ثم يرجع الى حيث فارقنا فنقول لما ذكره الجليل في وجه النقض فهو
جميل عند من هو خليل واما نصرة هذا المنصور بقوله ان الذي اراده بالوصف لا يزيدها اصلا من العقل الخ فهو غير منصور على بعض
الاجلاء من الاعداء كيف وانه مردود بما قاله الشيخ في الاشارات من انه قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة وان يكون صفة
سببا لصفة اخرى وتصريح من هذا ما هو المشهور لدى الجمهور وان لم يكن منصورا لدى المنصور من ان الصفة الثبوتية تنقسم الى
نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد كونها جوهرا او موجودا او ذاتا ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات
كالقدرة والحدوث وقبول الامور ولها الانقطاع والتساوي فهما وصفان محمولان على الجسم بالاشتقاق في الخارج بحسب الاقتضاء وان
كان العدم داخلا في مفهومهما كما في المعنى فيعين من ذلك ان يكون الخارج طرفا لنفسها على ان يكون الموضوع فيه مطابقا لقصد
مصداقا لحملها كالامر في الفوقية والتحتية الثابتين للارض والسماء عند من لا يقول بوجود الاضافات في الاعيان والجملة
ان ثبوت هذه المحمولات للموضوعات من حيث الانتزاع فيكفي ذلك في ثبوتها لموضوعاتها فيكون موجودة خارجية بحسب الاعيان

وان لم يكن في الاعيان فقد بان ان مثل هذه المحمولات يكون الاعيان ظرف انفسها لا وجودا لها واما المعدوم المطلق فلا يمكن مصداقا
لحمل الاخبار عليه ومعيار الصدق عليه فلا يصح ان يكون هنالك حمل ايجابي كما ذكره الفاضل في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد
وذلك حيث قال فان قلت قد صرح الشيخ في الفصل الخامس من الهيات الشفاء بان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان
يكون موجودا لشيء قلت غرضه ان ما لا يكون موجودا في نفسه اصلا يستحيل ان يكون موجودا لشيء وهو حق فان المعدوم المطلق
كما لا يمكن ان يعبر عنه لا يمكن ان يحمل به وكلامنا في ان وجود الشيء لغيره في الخارج بمعنى كون ذلك الغير متصفا به لا يستدعي وجوده
واستدعاؤه وجوده مطلقا لا ينافي ذلك كما اشرنا اليه والذي يدل على ان مراد الشيخ ما ذكرنا انه استدل على ان المعدوم المطلق
لا عين ولا اثر حيث قال لان معنى قولنا المعدوم كذا ان وصف كذا موجود للمعدوم فلا يخلو من ان يكون ذلك الوصف موجودا
في نفسه او معدوما فان كان موجودا فيكون المعدوم صفته موجودة واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف موجود لا محالة
فالمعدوم موجود وهذا محال وان كان معدوما فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا لشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل
ان يكون موجودا لشيء هذا كلامه ولا يخفى بما علمته انه ما من جواز قولنا ان الجسم متناه في الخارج او ذو تناه فيه وذلك الامر في
انقطاعه وعدم تناهيه جواز حمل كل منهما عليه لا على معدوم ولو بالعرض ولا يلزم من ذلك اتحاد المعدوم مع الموجود ضرورة ان المحمولات
هي المشتقات فيكون قولنا كل جسم متناه اي شيء ذو تناه وهو حق وصدق ومن ههنا قال في بحث الحمل ان مطلق الحمل مطلق الثبوت
في الوجود اعم من ان يكون بالذات او بالعرض ومن البين ان هذا منصور وان لم يكن كذلك عند المنصور وما اورد من الايرادات فهو
مردود غير مشكور وان هي الاشكال في كون العرضيات نفس مبادي اشتقاقها بالذات مغايرة لها بالاعتبار كما ذهب اليه العلامة
الدواني الذي عبر عنه غياث الحكماء بالفاضل الجليل واشار الى ذلك حيث قال ثم ان المعنى قد لما هو المتحد مع الموضوع الخ و
لعل هذا منصور حيث ان المشتق هو الذات المنتسب الى المحمول ولكن ليس الكلام في هذا المرام بل في جواز كون المحمول في القضية الخارجية
امرا معدوما ومن الظاهر البين انه مؤيد بما حققه الشيخ في فاطمعوه ليس هذا الكتاب بقوله واما العدم والملكة فالحقيقي من العدم ان يكون
الشيء معدوما في الموضوع القابل للوجود والحياة من حيث هو لك سواء كان العدوم ما سميه ههنا ملكة او شيئا آخر وسواء عاد اولم
يعد وسواء كان قبل الوقت او بعده او فيه ومنه ما هو اعظم وهو عدم الشيء عما في طبيعته من الجماع الموضوع ان تقارنه شخصية كانت تلك
الطبيعة او نوعية كالحجر الاسلي او جنسية كالانوثة والخير والشر في اكثر الاشياء يتضاد ان بالحقيقة تضاد العدم والملكة فان الشيء
عدم كمال ما من شانه ان يكون الشيء اذا لم يكن والسكون والظلمة والجهل واما اشبه ذلك اعدام والمرض ايضا من حيث هو مرض بالحقيقة
عدم ولست اعني من حيث هو مزاج والفرد به هو حال الجنس ما نوع سلب عارض قد يكون فيه ذلك الجنس هو والعدد وقد ينعدم متساويين
ولكن انه مؤيد بما اشار اليه في كتاب الاشارات وذلك حيث قال ان الاول معرض لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة اسلوب ذلك
كثرة اسماء لكن لا تاثير لها في وحدانية ذاته هذا كلامه فاراد ما المنصور من عدم كون ذلك هو المنصور فهو غير مبرور ثم ان ما علمه المحقق
الدواني الجليل فهو جمل من سبيل النقل والعقل ويؤيد ما قلنا ما حققه الشيخ في مواضع شتى في امر التصديق من انه يحدث في الذهن
نسبة صورة التاليف الى الاشياء انفسها بانها مطابقة لها من غير تعيين تلك الاشياء المنسوب اليها انتهى وهو صريح في جواز كون الامر
الذهني صورة التاليف منسوبا الى الاشياء انفسها مع قطع النظر عن تعينها في الذهن والخارج والحاصل ان الاتصاف الخارجي ما
يكون مطابق الحمل وصدقه موجودا في الخارج لا ان يكون هو موجودا فيه فلكونه من الامور العقلية وقد يكون ذلك المطابق هو ذات
الموضوع من دون حيثية تقييدية ولا تعليلية وان كان له معه الاخيرة كاتصاف الحيوان بالجسم وقد يكون ذلك مع حيثية تعليلية

كاتصافه

كاتصافه بالموجودية العينية او الذهنية كقولنا الجسم موجود في الخارج وقد يكون هو مع قيد آخر وذلك القيد اما ان يكون موجودا في الخارج لا فالاول
مثل اتصاف الجسم بالابيض حيث ان كلا واحد من الجسم والبياض غير كاف في صدق ذلك الحمل بل يجوز ان يكون مطابقه هو جسم وعرض قائم به فلا
يكون ذلك القيد مانعا او امر اضافي انتزاعي بالفوقية يكون مطابق حملها عليه هو ذاته القائم اي امر يباين له كالارض والثاني عليه امر اضافي
زيد الاعمى يكون مطابق صدقه ومعيار حمله عليه هو على وجه ليس معه والبصر طبيعي في الخارج زيد وعمى بل الموجود فيه هو زيد فقط الا انه
قيد ان بلاحظ امر آخر لغيابه اليه فهو يشارك حمل الذاتيات باعتبار ان العمى في الخارج مطابق صدقه لا الذات الموضوع وحمل الامور الاضافية
باعتبار تلك المغايرة واما حمل الوجود الخارجي عليه فيشارك حمل الاول على الاول وان هذا المنصور على الاعداد قد حكم بان الموجود ولو كان
خارجيا يكون من توابع المعقولات فكيف له ان يحكم ان زيدا موجود في الخارج نقول بان من الحمل ما يكون بالذات ومن الحمل ما يكون
بالعرض فالاول ما لا يكون الحمل فيه متاخرا عن مرتبة ذات الموضوع وعلى الاخر ما يتاخر عنها فاذا تقرر هذا فنقول ما ان من ترتيل ما يرد
على ما ذكره المنصور على الاعداد الشهير بغياث الحكماء ترتيلا اجمالا من ذلك قوله وعلى كلامه عليه من ان الموجود في الذهن ثابت للموجود في
العين الخ وذلك بان نقول ان الموجود في الذهن على قسمين احدهما ما لا يكون بحسب الخارج وثانيهما ما كان بحسبه وذلك الموجود منتا
امر اضافي ومن البين الظاهر ان اثبات الثاني لما هو ثابت في الخارج حسبه لا ينافي امتناع اثبات الاول له وعلى هذا يرد قوله وايراد شيء
اذا كان قوله سيما الا ترى اصلا وعلى عطف امر عداه من الطامات التي لا حاصل لها والهذيانات التي لا طائل لها التي لا تنبغي بها القسم
من الكتاب وسراب الشبهة من الشرائع الصواب واما قوله والوجود بالعرض وجود شيء الخ فالظاهر الحاصل ما ذكره الشيخ في فن البرهان من هذا
الكتاب وذلك حيث قال يقال الشيء انه محمول بالذات والحقيقة اذا كان ليس وارد على الشيء من خارج غريبا بل هو شيء يقتضيه
طبعه ويكون من طبعه مثل ما نقول ان الحجر يتحرك اذا سفل بالذات وبازاء هذا المحمول بالعرض كالحجر يتحرك الى فوق بالقسر ويقال
محمول بالذات لما لم يكن من شانه ان يفارق موضوعه وبازاء المحمول بالعرض فنقول ان يكون الجلد اذا حمل عليه الحجر يكون من المحمول
بالعرض من هذه الجهة لانه ليس بلازم ويقال محمول بالذات لما كان ليس من شانه ان يفارق الشيء وكان مع ذلك مقوما لهيئته لا لازما
غريبا وبازاء المحمول بالعرض فيكون اذا كون السطح ابيض محمولا بالعرض ويقال محمول بالذات لكل ما من شانه ان يوخذ في حد الشيء او
يوخذ الشيء في حده فقد ظهر من تضاعيف الكلام حال ما عليه غياث الحكماء من التهويلات سيما ما ذكره بقوله فاقول ان التقييد
تحصيل الخ وذلك لانه ناش عن اختلال الامر الاشكال في الاطلاق اشبه والاحتياج في دفعه الى تامل اوفر وذلك لان المعدوم
في الخارج لا يصح وجوده في العقل يصح الحكم عليه والتصديق بعدم الاخبار عنه في الخارج وذلك بخلاف ما عليه امر المعدوم المطلق في تعلق
التصديق بعدم الاخبار عنه فقد بان ان التقييد بالاطلاق وصحة حملها على الاطلاق لا اختلال له عند الوفاق وذلك كما تقتضيه كلام
الشيخ بالنظر من السياق واما قوله ان عماء الاعمى الخ فقد طفى وزاغ بصره فغرد وذلك لان الوارد في الايه الكريمة هو الذات لا المفهوم كما
قيل الاعمى زيد كانه عليه الفاضل الجليل على النمط الجميل حيث قال لا يقال هذا الفرق الخ وبالجملة انه تصريح به وتنصيص عليه على ان
الرجوع الى ما في تفسيره بمعنى من معرفة ما فيه من الصدق المطلق وتلك آيات الله تتلوها عليك بالحق وذلك بخلاف ما اذا وقع
محمولا وبنى كلامه الفاضل الجليل عليه فليتدبر فيه والحاصل ان الاعمى اذا وقع مسندا اليه يكون المراد به الذات المنسوب الى عدم الاتفاق
وذلك بخلاف ما اذا وقع مسندا لكونه من المفهومات المنتزعة عن الذات حيث وكونه من الامور الاعتبارية الانتزاعية بهذا الاعتبار
لا ينافي كونه من الامور الحقيقية الخارجية بتلك الاعتبار وايضا اعاده مع زيد الوصف لا ينافي وجوده في الذهن بحسب الواقع
بحسب الخارج فلهذا يكون الخارج ظرف نفسه وان لم يكن ظرف وجوده ثم ان اعاده بالعرض مع الذات محمول على كونه في مرتبة متاخرة

من مرتبة ذات ذلك الشيء ولهذا التحقيق الاتحاد يجري في اتحاد جميع العرضيات للشيء مع ذلك الشيء وان كانت موجودة في الخارج
كالعالم والمتكلم وهو على خلاف علية الخارج ذاتيات الشيء مع ذلك الشيء لاتحادها معه بالذات فيكون موجودة بعين وجودها في
الخارج متقدمة عليها في الذهن وقد اتضح ان الاتحاد العرضي مع الشيء لا يستلزم وجود ذلك الشيء بحسب الخارج بل يجوز ما ذكره بقوله
اذ لا يصلح ان يكون الحاق مجازا وفيه ما فيه ولما ذكره بقوله ثم انه جعل العرض قيدا للوجود وفسر نحو فلا يخفى ما فيه حسن تفسيره بما
اذا كان المراد من الوجود هو الوجود الاتحادي وهو محصل في نفسه في تحصل مقصوده من اتحاد الوجود بحسب حال الخارج للموصوف
وان كان معدوما فيه لا مطلقا وما ذكره بقوله والفرق بين طرف النفس وطرف الوجود مستقلة فلسفة لا مستقلة وحكمة لا فرق مطلقا
مقبول لا محذور بل ان ما ذكره بقوله ومن المستحيلات العقلية فذلك ذهني لخارج متصف بصفة ليست غير الخ موصلة الى الفلسفة
لا الحكمة ضرورة ان المراد من تلك الصفة ما يكون بحسب حال الخارج وذلك على ان يكون منشأ انتزاعها موجودا في الخارج وان كانت
تلك الصفة معدومة فيه وبعبارة اخرى انها لما كانت منتزعة عن الذات الخارجية بحسب حال الخارج تكون بمنزلة الموجود فيه
قياس استحالة اتصافه بها على استحالة اتصاف الشيء بصفة موجودة قائمة بغيره حكما بانه قياس مطويق اولى الاتصاف الصفة في الاول
ووجودا في الاخر وان قامت بغيرها هو موصوف بها قياس مع الفارق ضرورة انها قائمة بتلك الذات على الاول قيام انتزاعيا
وان لم يكن اتصافيا وعلى الثاني قيام لها بالانتزاع او اتصافا وكونها موجودة في ذات اخرى لا يجدي نفعا في ذلك على ما لا يخفى
ونظير ذلك بوجه ان اتصاف ذات ما بصفة العلم لا يجدي نفعا في ان يتصف ذات اخرى بها والا لكان النفس المفقرة عنه نفعا
النفس الاخرى والنفس الجاهلة حالة تعلم مثلها وهلم جرا وقد اشار الى ذلك ما قاله الشيخ نعم قد يكون الشيء موجودا في نفسه ولا
يكون موجودا لشيء اخر فقد اتضح من تضاعيف هذه الكلمات امتياز الحكمات عن المتشابهات وافتراق المبايينات عن المشاركات
وتباين الوجودات المقدسات عن قبائح وجوه المنجات والتدقيقات عن شوائب الشبهات فقد ما من يمين ان يتوجه ما اورده
الحكماء من الارادات لا اتجاه لها الى مسلك الهدى ولعل ظلمات الشكوك من لوازم مياه حيوة التحقيقات وسواد الشبهات من حيان
وجوه التدقيقات وان تلك الظنون ليس فيها الا اتباع اهل الضلال والاخراج عن سنة قبلة الاستقامة وخطا استواء الاعتدال
ولعمري ان غاية سعيه في هذا المقام ليس الا ايجاد العبارة وترتيب الكلام بالكتابة والاستعارة **قال** فان ما لا يكون موجودا
في نفسه الخ **اقول** يعني سواء كان ذلك بحسب الانتزاع ام لا والفرق بين الوجود بهذا المعنى والوجود الحمولي من الانفكاك الاول
عن الاخر مثلا ان المعنى وجودا في نفسه بحسب الانتزاع مع عدم كونه محمولا الا باعتبار اخر فيهما انتزاع الانفكاك لزوم وكون
الثابت للشيء يشاركه في كونه موجودا فكما ان ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له كذلك يستلزم ثبوت الثابت واما قوله فاما
ان لم يكن الصفة موجودة للمعدوم فهو اشارة الى ان المراد من الوجود هنا هو الوجود الحمولي الاتفاقي وبالجملة ان هذا الاثبات يقتضي
ان يكون المحمول ثبوت بوجه ما لا مطلقا ومن هنا الخ حال ما يقال من ان في هذا المقام معدودين احدهما ان ثبوت الصفة
للشيء فرع على ثبوت الصفة في نفسها والثاني ان الموصوف بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثبوتيا وهذا كما ترى واجله قد نشأ
من الغفلة عن ظهور الفرعية هنا مطلقا وعن الاستلزام نظرا الى الثابت الى ان يدعى ان المراد من الثبوت هنا هو الثبوت
بوجه ما وما حصله بهمنيار في التحصيل يحمل على هذا المعنى وذلك حيث قال وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في
نفسه موجودا الشيء فاما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لغيره والحاصل ان المراد بالمعدوم الواقع عنه هو المعدوم
المطلق لا مطلقا ومن الظاهر لا ينافي كون الاتصاف على قسمين احدهما هو الانضمام اي المراد بالمعدوم الواقع عنه هو

المعدوم

المعدوم المطلق لا مطلقا ومن الظاهر لا ينافي كون الاتصاف على قسمين احدهما هو الانضمام اي انضمام امر بامر وهو يقتضي وجود الموصوف
والصفة معا كاتصاف الجسم بالبياض او السواد وثانيهما الانتزاع اي كون الموصوف بحيث يصح انتزاع الصفة عنه في نحو من انحاء
الوجود فيرجع ذلك حقيقة الى كونه بحالة يمكن انتزاعها عنه وهو لا يقتضي الا وجود الموصوف دون وجود صفته واما قول ما يمكن
ذلك لا يجب تحقق الاتصاف والموصوف في نفس الامر كيف لا ولنا ان تصور امور لا وجود لها في نفس الامر كجزء من الزئبق وجبل من الياقوت
وذوجية الثلثة مثلا وينتزع منها امورا ونصفها مع ان شيئا منها لا تحقق لها في نفس الامر فهو دليل عدم لكون الاتصاف بحسب الواقع
يقتضي وجود ما هو الموصوف به فيه لك لا مطلقا على ان الموجود الذهني من حيث الواقع ونفس الامر فان احدهما لا يكون بحسب حال
الخارج فيرجع ذلك الى كون موصوفا في الخارج بحيث يصح انتزاعه عنه ويعبر عنه بان الخارج ظرف نفسه وثانيهما لا يكون بحسب حال
الذهن فيكون بحيث يصح انتزاعه عنه فيه ثم نقول ان من الناس قد تصدى للايراد على هذا المراد بانه لو تم هذا الدليل على ان الاتصاف
لا يستدعي الا وجود الصفة لا موصوفها وذلك بان يقال لا ذلك اعم من ان يكون بانضمام الموصوف الى الصفة او بامكان انتزاع
الموصوف من الصفة اما الاول فكاتصاف الجسم بالبياض الموجود المنضم اليه واما الثاني فكاتصاف الهيولى بالوجود الذي هو منتزع
منه فان الوجود مفهوم ولنا ان نحلله وننتزع الهيولى منه ونصفها به وانت تعلم ان هذا الايراد اقرب من الوسواس من الناس لانه
ايراد غير مستقام لا يرجع الى حاصل ولا الى طائل لان انتزاع الذات من الاعتبار غير معتبر بنظر الاعتبار بل الاولى عدم الالتفات
الى مثل هذا الايراد ولا ذكره بوجه ما نعود الى ما وقع من المصنف فنقول ان ما حصل قوله فان لم يكن هذا هو النفي للصفة عن المعدوم
الخ على ما حصله بهمنيار في التحصيل هو انه ان لم تكن هذه الصفة موجودة للمعدوم كانت منتفية عنه وكون الصفة منتفية عنه
حكم باعتبار بل اذا قلنا الشيء في العدم فمعناه ان الشيء موجود في العدم هذا كله الجلي هذا كلامه ثم لا يخفى جواز تحصيله على نحو اخر وهو انه
يكون ثبوتيا له فاذا نفينا الصفة عن المعدوم يكون مقابلا له والمفروض خلافه ضرورة ان الكلام في كون المعدوم كذا لا ليس كذا
فتعين ان يكون وجودها له فلا يخفى امره **قال** ان انا علمنا بالمعدوم **اقول** يجوز ان يكون المراد منه المعدوم في الخارج بدلالة قوله فلا ان
المعنى اذا حصل في النفس وذلك لان المعدوم المطلق لا معنى فلا يكون ان يحصل في النفس ولك بدلالة قوله ولم يسر فيه الى الخارج وقوله
جائز في علم هذا العلم ووقوع نسبة له معقولة الخارج الخ وذلك حيث ان المراد من هذا المعلوم ما يشمل المعلوم التصوري والمراد من
ووقوع نسبة له معقولة الخ خارج ووقوع نسبة مطابقة الى امر خارج مطابقة العلم للمعلوم لا المراد من ذلك نسبة نفس بغير كما توهمه
العلامة الدواني كما سيأتي ولك بدلالة قوله وفي الوقت فلا نسبة له فالمعلوم غيره الخ وذلك لان بخصوصية الوقت مما خلاف
المعدوم الخارج كالقيامة مثلا والمعدوم المطلق ما ليس لوقت دون وقت مدخل فيه وكذا بدلالة ما وقع منه بقوله وعند القوم الذين
يرون هذا الرأي ان في جملة ما يخبر عنه ويعلم امور لا شيء لها في العلم الخ وذلك لانه اشارة الى المعتزلة والمراد من كونهم يرون هذا الرأي
انهم يرون ان المعدوم الخارجي شيئا وشيئية خارجية وان لم يكن موجودا خارجيا فيكون المعنى الحاصل في النفس الذي لا وجود له في الخارج
ثبوت خارجي فيكون له نسبة معقولة الخارج عندهم لا ولكنهم مع ذلك ذهبوا الى امور لا شيئية لها في العدم وهي الممتنعات وقوله
يعلم في قوله ان في جملة ما يخبر عنه ويعلم الخ اشارة بل دلالة على بطلان ما ذهبوا اليه من استحالة الوجود الذهني وبنوا عليه اثبات الثبوت
الخارجي منفكا عن الوجود حيث رأوا جواز الاخبار من الامور المعدومة في الخارج والحال ما لم يتولوا بالوجود الذهني للشيء حكموا بان لها
ثبوتا خارجيا والحاصل ان الشيخ لما كان بصدد جواز الاخبار عن المعدوم في الخارج لحصول معناه في العقل دون نسبته الى الخارج
فقد اشار الى بطلان زعم من قال ان له ثبوتا خارجيا وان لم يكن وجودا خارجيا بوجهين احدهما قوله يعلم وثانيهما ان من الامور لا شيئية

في العدم على زعمهم فكيف يصح ان يحكم فيها بان لها نسبة الى الخارج فان قلت ان عنوان الامور المستحيلة ليس من المتعلقات فيكون الثبوت ثابتا
قلت فعلى هذا لا معنى لنسبة الى الخارج حيث لم يكن له ثبوت ثابتا الا في الخارج فليتامل فيه ثم ان ما وقع عنه بقوله ان يصف بمعنى ثابت
معقول متعلق بقوله يصح في معنى اخر ثم ان المراد بمعنى ثابت هو الوجود الاستقبالي لانه نظر الى وقت عدمه والى معناه في النفس يكون بمعنى
ثابت معقول او قوله وهو معقول وقت في الاضافة فيكون وقت مجرورا موصوفا المستقبل او منصوبا مرجع الخامس مضافا الى المستقبل
كما ذكره عليك وقوله وهو معقول الوجود الاستقبالي ثم قال وهو على هذا القياس الامر في الماضي وقوله فبين مرفوع على الابتداء
ثم لا يخفى جواز ان يكون ما وقع عنه بقوله وعند القوم الذين الخ اشارة الى ما عليه طائفة من المتكلمين المتكلفين الذين يسودون
هو الاسار عما لا شيئية له في الاعيان مع ارتسام معانيها في الذهن ولم يعلموا ان الاسار عما في الذهن نظرا الى ما له الشيئية في
الاستقبال كالقيامة مثلا فالمخبر عنه بالذات هو معناها الذهني بالقياس الى الوجود الاستقبالي او الى الموجود والما في وقت لا شيئية
في ذلك فلا يصح ان يقاس اليه وقد غفلوا من ذلك ولم يتفطنوا انه يلزمهم الاسار في شيئية ما لا شيئية له في الوقت الذي حرض
فيه لا شيئية يكون لما لا شيئية له فيه شيء وهما النقصان ولما كانت الشيئية غير منفكة عن الوجود فيلزم وجوده على تقدير عدمه فهذا هو
الهذيان واما حمل قوله على الرد على هؤلاء بعبارة قوله وانما وقع اولئك بما وقعوا فيه بسبب جهلهم بان الاسار انما يكون عن معان لها وجود في
النفس انتهى وهو شعر بانهم قايلون بوجودها الذهني ولكن لم يعلموا ان الاسار عنها نظرا الى الوجود والاستقبال ولعل ما هم من
ان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي وما في النفس معلوم بالعرض يلزمه مثل ما يلزم هؤلاء المتكلمين المتكلفين الذين اشار اليهم الشيخ
ههنا وهؤلاء في قرب زماننا هذا اهل المحقق الشريف وجنوده فيا لحري ان يكونوا عارفين بتوسل اولئك الذين اشار اليهم الشيخ فذكر ثم على
تقدير ان يكون المراد من المعدوم في قوله ان انما علما بالمعدوم الخ هو المعدوم المطلق فحقق ان وقوعه عنه بعد ذكره لتعلق مزيد البيان
به والمراد من المعنى في قوله فلان المعنى اذا عقل في النفس هو عنوانه والمراد من الخارج في قوله ولم تشرفه الى الخارج هو الخارج من هذا
العنوان في الواقع وفي الملاحظة جميعا وهذا بخلاف ما عليه اهل الامور الممكنة المتصورة في الذهن حيث انها اذا قطع النظر عن كونها مرتسمة
في الذهن بل اخذت بما هي حقة يكون بمنزلة الخارج عنها اذا لوحظت بما هي مرتسمة والمراد من النسبة الواقعة عنه في قوله انه جاء يوقع لما جاء هذا
للعلوم ووقوع نسبة له معقولة الى الخارج مع هو مطلق النسبة او النسبة الخصوصية الى امور مناسبة لها بوجه ما لا انها منطبقة عليها
نحو وقوعها اتحاد العلم بالمعلوم كما سيأتي ذكرها هذا على تقدير ان يكون المراد من هذا المعلوم هو هو ما هو هذا المعلوم ولما اذا كان المراد من
هذا المعلوم هو هو ما هو معلوم ويجب طباعه مطلقا فيصح ان يكون المراد من تلك النسبة هو النسبة الانطباقية التي تكون للصور العلمية
المتعلقة بالاشياء الخارجية وذلك لان الخارجية وان هذا نظرا الى جماع المعلوم بما هو معلوم وان اتحاد ذلك نظرا الى خصوصية هذا
المعلوم ثم المراد من الوقت الواقع عن الشيخ حيث هو وقت فرض انه معلوم مطلق ومن النسبة في قوله فلا نسبة له هو النسبة الانطباقية لا
لا النسبة المناسبة وقوله وعند القوم الذين لا شيئية لها في العدم الخ اشارة الى عدم هذه النسبة وانتفائها ما اتفق عليه جميع المتكلمين
حتى المعتزلة وذلك لانهم وان ذهبوا الى ان الاشياء المعدومة في الخارج ثبوتا ما رسميا ويرون هذا الرأي لكنهم ذهبوا الى ان في عدمها عنه
عنه ويعلم امور لا شيئية لها في العدم وهي الامور المتعلقة بالذات ومن ذلك المعدوم المطلق الذي نحن بصدد ذكره وفيه نوع تعريض على الذين
لتلك النسبة نسبة الى امر خارج مطلقا حتى المعتزلة الذين يرون ثبوت المعدومات الممكنة في الخارج فاحكموا بانتفائه عن الامور المستحيلة
ثم اشار بقوله ويعلم الى رد زعمهم انه فان ثبت ما هو الحق الحقيق في اصل كلام الشيخ ههنا هو المعدوم في الخارج لا مطلقا كما اوضحنا اليه
لتناسبه الفيل الواقع عنه القيامة وغيرها وحكم سابقا بان ليس المراد من المعدوم هو المعدوم مطلقا بما وقع عنه بقوله وان عني غير ذلك

كان باطلا

كان باطلا ولكن عنه جدا فيكون قوله وانا نقول ان انما علما الخ متعلقا بما حققنا من ان المراد من المعدوم هو المعدوم في الخارج لا مطلقا ثم ان من الشارح
الصادق الاخر الذي يشهد به ما وقع عنه ههنا بقوله فلان المعنى اذا عقل في النفس فقط الخ وهو بخلاف ما ذكره انفا في المعدوم على الاطلاق وذلك
حيث قال فلا يكون معلوما الا على انه متصور في النفس فقط فان قلت ان لكان المراد من المعدوم ههنا هو المعدوم المطلق او المعدوم في الخارج
كما هو الظاهر فعلى تقدير كونه معلوما يلزم ان لا يكون موجودا بوجود كما اشار اليه بقوله ان الاسار انما يكون عن معان لها وجود في النفس وان
كانت معدومة من العين الظاهر ان هذا ظاهر ينافي ما سيجيء في بحث العلم من هذا الكتاب حيث قال ان العلم هو المكتسب من وجود الموجود
مجردة عن موادها وهي موجودة وامر ان قلت فيه اما الاطلاق من الخارجية ان يكون المراد من الكتاب من وجود الموجودات مجردة عن موادها
وهي موجودة وامر ان قلت فيه اما الاطلاق من الخارجية ما في ثانية بحسب طباعها وهو وان يكون ذلك بحسب خصوص بعض المواد من الموجودات
ولعل الشيخ اشار الى هذا بقوله وانه جاء في طباع هذا العلوم وقوع نسبة له معقولة الى الخارج وفي الوقت فلا نسبة له فالمعلوم غيره واما
ثانيا فلان من الظاهر كون المراد من اكتسابها انتزاعه من الامور المناسبة بوجه ما وان لم يكن ذلك منطبقا عليها كتصور الامور المتصورة
على الوجوه ما ذكره سابقا في فن البرهان من هذا الكتاب في فصل كيفية اجابة المجهولات من المعلومات على ما قال كل طلب من هذه ثانيا يوصل
الى بلوغ امور موجودة حاصلة لكن ههنا موضع شك في ان المعدوم الذات الحال الوجود كيف يتصور اذا شك منه بما هو حتى يطلب بعد ذلك
ما هو فانه ان حصل له في النفس معرفة يحكم عليه بانه حاصل او غير حاصل والحال الصورة لمن الوجود فكيف توجد عنه صورة في الذهن
ذلك المتصور معانة قال فتعقل في هو ان هذا الحال اما ان يكون مفردا لا تركيب فيه والا فيمكن ان يتصور الانبوع من القابلية بالوجود
بالنسبة اليه كقولنا الهلا وصدا الله فان الخلا تصور بانه للاجسام كالقابل وصدا الله تصور بانه لله كالخبار البارد فيكون الحال تصوره بصورة
ان يكون نسبة اليه الحال وتصور نسبة اليه ونسبة به ولما في ذاته فلا يكون متصورا ولا معقولا ولا ذات له واما الذي فيه تركيب تفصيل
مثل هزار ابل ومنقاه فانسان يطير فانا تصورا ولا تفاصيله الذهن عن غير مجالدة تصور تلك التفاصيل اقرار ما على قياس اقتران الوجود في
تفاصيل الاشياء الموجودة الركبة الذوات فيكون هناك اشياء ثلثة منها جواز ان كل ما تفرد موجود والثالث تالف بينهما وهو من جهة
ما هو تالف تصور بسبب ان التالف من جهة ما هو تالف من جملة ما يوجد فعلى هذا النحو يعلى معنى دلالة اسم العدوم فيكون العدوم
انما تصور لتصور عدم الموجودات انتهى وهو صريح في ان تصور الشيء انما يكتسب عن وجوده او وجودات متقدمة عليه بحسب نسبة اليه
بوجه ما فعلى بان تصور الشيء من وجوده من دون تفاوت بينهما مطلقا والذي يشكل كما ذكرناه ما اورده الشيخ من الشارح في
كتاب الاشارات حيث قال ان ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك لشاهدها بانه مدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس
حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية بل اكثر
من الموضوعات التي لا يكون اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا ويكون مثال حقيقة مرتسمة في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي انتهى كلامه
باختصار ان الاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون مثاله ما حاصل في ذات المدرك وما يكون اما في الاول فالحقيقة عند المدرك هي نفس حقيقتها
واما في الثاني فهي يكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما موجودة متوهمة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او موجودة حصلت
عند المدرك بنفسها او لم يكن اذا سواء كانت مستفادة من خارج او موجودة حصلت عند المدرك منها العدم يكون وعلى التقديرين فادراك الحقيقة
الخارجية هو حصول تلك الصورة الاصلية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان يكون تلك الحقيقة اي المتمثلة نفس حقيقة الشيء
الخارج عن المدرك او يكون مثال الحقيقة مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقد ابطل القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر
القسم الاول فيكون حقيقته لا موجودة بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كما لو فرض الخطوط اثنتي عشر

فاعلم محسات لكن كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلا من المسافات ليس بالخلق فكون تلك الحقيقة ما لا تحقق
اصلا لان الحقيقة لها في الخارج ولكانت ما يدل لان العلم انما موجودة في الخارج بل عند الذهن وفيما لا يساويه فاجاب ان القسم الاول اعتق
الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والثاني في قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة التي نعم او الصورة التي لا تحتاج الى الامر الخارجي
لو كان في الخارج لكان هو هو فان قلت ان الظاهر من هذه العبارة كفاية كون الحدوث في الخارج في كونه معلوما حصول مثاله وصورته في
الذهن وذلك يخالف ما يلوح عما ذكره ههنا بقوله كان المعلوم نفس ما في النفس فقط قلت صور التوفيق بينهما بان يكون المراد من
المعلوم ههنا هو المعلوم بالذات حيث ان المحكوم الامر الخارجي معلوما بالعرض لا بالذات ومن ههنا ان المعلوم بالذات في العلم
بوجه الشيء والعلم بالشيء بوجه هو وجه ذلك الشيء فلا يصح اعتبار الاطلاق على الافراد في سراية الحكم اليها وعدمه باعتبارين واما مطلوبة
الحليات الخارجية كالاشكال الفرضية الواقعة في الاشارات فانما هي بالعرض لا بالذات فلا ينافي ذلك انحصار المعلومية بالذات
في الصور الوضعية الذهنية وايضا يمكن ان يقال ان المراد من المعلوم الواقع عنه ههنا بقوله كان المعلوم نفس ما في النفس فقط الخ انه لا
نسبة له الى امر خارجي لا انه ما وان كان معلوما به ومن ههنا وقع معنى انه جائز في طابع هذا المعلوم ان يكون نسبة معلومية الى
خارج والشك في الوقت الذي هو معدوم لا نسبة له الى الخارج الى الخروج وانما ذكره الشيخ ههنا وايراد فيه رد على من يتوهم جواز ان يكون الاشياء
عن الحدوث الخارجية في اوقات اعلمها فيوجد ما وقع عنه بقوله وعند القوم الذين يرون هذا الرأي الخ الى كون الصور الذهنية
المعلومات العقلية نسبة لها اليها حين كونها معدومة لعدم الاشياء فيها ضرورة وما وقع عنه في تنبيه بعد في بحث العلم لا تعلق
عرفت حقيقة بل وصية لا مسافة بينه وبينه كما ذكرناه عليك ترتيبا وذلك لان الصور الذهنية يصح اعتبارها من الامور التي
لها كالامور المستحيلة مثلا وما في بحث العلم من هذا الكتاب هو كون العلم مكتسبا من صور الموجودات وفصل الخ المتعلقات
كصفات الله وشريكه والممكنات الموجودة في الخارج وغير الموجودة فيه وما في الاشارات من الصور والاشكال بل كثير من الامور
الهندسية وان لم يكن موجودة في الاعيان لكنها منتزعة من الامور المناسبة لها التي نسبتها اليها نسبة الموجودات الى صورها
والنوع ههنا هو موجودات الاشياء فلا ينافي ثبوت ما يناسبها بسبب مباينها وما يقتضيه الصور وصورها يعم منها فلا ينافي بين موجود
العام ونفي الخاص ثم لا يخفى ان ههنا لطيفة اخرى وهي ان العلم يساوي المعلوم حقيقة وبخالفه كذلك ايضا وذلك حيث قال في هذا
الكتاب فصل في العلم وانه عرض كما سيأتي وفي الاشارات ان ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عن الادراك الخ على الاصل التفسير
وقد وقع انه اضافة وكيف وانفعال في عدة مواضع اتيها الا ان يقال يجوز عروض احدى المقولات الاخرى كما ان الاضافة عارضة
لجميع الموجودات حتى الواجب الوجود بالذات فيصح ان يدخل مقولة يجب مقولة وان لم يصح ان يكون ذلك من قبيل حصول الانواع تحت
من الاجناس فلا يأبى العقل عن كون صورة عقلية تحت حقيقة جوهرية بالذات وكذلك تحت سائر المقولات الباقية كالفعل والانفعال
والكيف بل يجوز ايضا من النسبة بالعرض مثلا فيكون هذا الاضافة حقيقية وان كان ذلك في مرتبة متأخرة عن مرتبة الذات بين ذلك كما تعلق الجهات
بالموجود المطلق واندراجها تحته مع انه ليس مقتضى ذاتها او لا كونها مشتملة عليه اشتمال الانواع على الاجناس وكونها بالعرض بهذين
الاعتبارين لا ينافي كون لها حقيقة والذات وان كان متأخرا منها وذلك على قياس امر المقولات على ما تحرى بعد بيانها من كون العلم
من مقولة المعلوم كالجوهر مثلا فيكون جوهرا على معنى ان يكون ذلك في مرتبة ذاته ويصح ذلك يكون كيفا وانفعالا او اضافة حقيقية ايضا
ولكنه يكون كذلك في مرتبة متأخرة عن مرتبة الذات ولا يستلزم هذا الا كونه بالعرض بمعنى انه ليس شيء منها مقتضى ذاته ولا متقدما على مرتبة ذاته
لا بمعنى انه يكون ذلك له بالمجاز والذي يوضح هذا المرام على النمط التام ما قاله الشيخ في فصل الذي من هذا الكتاب في فصل ذكر كيفية الحقائق والنفس

بالحس

بالحس في المعقولات وذكر المفردات من المعاني وكيف يكتسب وفي التركيب الاولي منها وكيف ينتهي الى تحليل القياسات يقال من جهة
المحمول انه محمول الحقيقة لا بالعرض اذا كان الموضوع مستحقا لان يوضع مثلا ذاته عين الذات لجعل عليه ما يجعل فيوضع وحمل عليه محمولا الى حمل
كان مثل قولنا الانسان ابيض فان الانسان جوهر قائم بذاته غير محتاج الى حامل حمله ثم البياض قائم فيه ويحتاج الى حامل له مثله فاذا
جعل الانسان موضوعا والابيض محمولا فقد حمل حمل مستقيم فهو حمل حقيقي لا بالعرض واذا هذا القسم حمل بالعرض وهو انما يقال ما من شأنه
ان يكون محمولا في حامله ويوضع لما من شأنه ان يكون موضوعا في حامله فيقال الجزء الانسان فيكون بالحقيقة قد اخذ الموضوع مرتين
بالقوة وذلك لان الابيض من جهة ما هو ابيض فقط لا يمكن ان يكون موضوعا ولكن الموضوع هو الشيء الذي عرض له ان كان ابيض وهذا هو
الانسان الذي عرض له البياض فهو ابيض وانما ان يكون عرضان في محل واحد يحمل احدهما على الآخر فيقال ان الابيض يتحرك الى الشيء الذي عرض له
البياض فقد عرض له التحرك الا ان الابيض نفسه من حيث هو ابيض موضوع للحركة ثم قال ويقال الشيء انه محمول بالذات او بالحقيقة اذا كان الموضوع
نفسه كان عن طبيعته او بقاسر او مساو فيه ولكنه ليس شيء يقوم من اجله يقال له واذا تحققت لم تجد الصفة في نفسه مثل ما يقال ان الحجر يتحرك
وان كان لا بالذات يتحرك ولكن لا بالقسر وانما هذا محمول بالعرض وذلك اذا كان الشيء بوصفه محمولا ليس في ذاته مثل ما يقال للساكن
في السفينة انه متحرك وانه يتغير الى موضع كذا واذا حقيقته ومدته ما كانا فربما كان الموصوف به بالحقيقة منفصلا عنه كالسفينة في
هذا المثال فيها وربما كان متصلا كما يقال كم ابيض اي ما فيه ابيض ويقال محمول بالذات مثل ما الام على الاخص كالحيوان على
الانسان ويقابله المحمول بالعرض وهو ان يحمل الاخص على الام فيقال حيوان ما انسان ويقال الشيء انه محمول بالذات اذا كان محمولا على
ما يحمل عليه مثل السطح اذا قيل له ابيض وانما هذا محمول بالعرض كما يقال جسم ابيض ويقال الشيء انه محمول بالذات والحقيقة اذا كان
وارد على الشيء من خارج غريبا لا هو شيء يقتضيه طبيعته ويكون من طبيعته مثل ما نقول ان الحجر يتحرك الى اسفل بالذات وانما هذا المحمول
بالعرض كالحجر يتحرك الى فوق بالقسر ويقال محمول بالذات لما لم يكن من شأنه ان يفارق الشيء في حال وانما انه المحمول بالعرض فيشبه
ان يكون الحجر اذا حمل عليه فالحجر من هذه الجهة لانه ليس ملازما ويقال محمول بالذات لما كان ليس من شأنه
ان يفارق الشيء وكان ذلك مقوما لهيئته لا وارد غريبا وانما انه المحمول بالعرض معروف فيكون اذا كان السطح ابيض محمولا بالعرض ويقال محمول
بالذات لكل ما من شأنه ان يوجد في حد الشيء او يوجد الشيء في حده والجملة ما يكون مناسبة لذات الشيء الجنس الذي لا حد لها فانه يخرج من
هذين يكون محمولا بالعرض ولا يخفى ان الظاهر من هذه الكلمات الثلاث فوق ما يؤيد المراد الذي عن حيث ذكره فيصح ان يكون العلم
من مقولة المعلوم ومع ذلك من سائر بعض المقولات والاضافة بين ما يقال تارة انه من مقولة المعلوم وتارة من مقولة الكيف و
الانفعال والاضافة بالذات والحقيقة وان الاعتبار الاول ناظر على هذا الاتصاف بالذات ثم انه كونه بالذات من مقولة الكيف لا من
سبيل التشبيه والمساهمة في جعل الامور الذهنية بمنزلة الامور العينية كما ظنه بعض الاجلة الاعلام في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد
ظنا منه ان المقولات من اقسام الممكن الوجود في الاعيان ثم ان في هذه المقالة البرهانية على ما نقلناها غير هذا من الفوائد مثل الاشارة
الى ان الحمل بالحقيقة يمكن ان يكون بالنسبة الى المعروض عارضا مفارقا والمراد ان لا يفارقه ولكذا غيره من فوائد لا يخفى على الناظر
في الصناعة فتأمل فيما حق ذلك المرام فيما نقلناه على نمط البرهان ثم ان ذلك النمط من التوجيه الذي نقل عنه الحكماء الاسلام و
بظهوره امر من ذوي الاسلام بل ينبغي ذلك على اختلاف وقع بين الحكماء الاهل المشهور والحق انه ليس كذلك او ضحاه وضوح النور
في شاهق الطور ما يناسب المقام ما قاله الشيخ في فصل بيان ما يقال على موضوع والايقال ويوجد في موضوع والا في موضوع بعد
ذكر في اول الفصل بعد العنوان من قاطيغورياس هذا الكتاب بهذه العبارة اقول اولا انه ربما اوجب استقصاء المقولات ولا

عن المشهور فاذا قرع سمعك ذلك فظن خيرا ولا تقيس بسب ورود ما لم نالف عليك واعلم ان العاقل لا يصدر من المشهور ما قد
عنه محيصا في اثناء عرض مقول الى الامر الذي ينسب الى موضوع يكون نسبة على وجهين فانه اما يكون بحيث يمكن ان يقال الموضوع
هو الحيوان الذي يمكن ان يقال ان الانسان هو حين يقال الانسان هو حيوان ومثل هذا فهو الحمل على الشيء والحمل على الموضوع
واما الا يكون بحيث يمكن ان يقال فيه ذلك كالبياض الذي لا يمكن ان يقال الموضوع اذا فرض ثوبا او خشبة انه هو فلا يقال
البتة ان الثوب بياض والخشبة بياض ولانه موجود للموضوع فاما ان الثوب ذو بياض او يقال ان الثوب ابيض او
ابيض وهذا اي البياض لا يكون بالحقيقة محمولا على الموضوع كما هو لنا يكون محمولا بمعنى لفظ مشتق من لفظ كالابيض او
مؤلف من لفظ ولفظ النسبة او يكون بحالة بالاشتراك في الاسم لا في المعنى ولكن مثل هذا وان لم يكن محمولا على موضوع فهو لا
محالة يكون موجودا فيه والموضوع على ما يحمل عليه اذا اعتبر ماخوذا بنفسه من غير الحاق سوريه فانه لا يخلو اما ان يكون كليا او
جزئيا فان كان جزئيا الى اخره اما ذهب هنالك وهو ظاهر في ان الابيض محمول بالحقيقة على الانسان مع انه ليس مقتضى ذاته ولا
ثابتا له في مرتبة ذاته فيشبه ان يكون نسبة معقولة الكيف والاضافة الى العلم اذا كان المعلوم جوهرا او كما او غيرها من
المقولات غير الاضافة والكيف مثل نسبة الابيض في هذا المثال الى الانسان فكما يكون هذا محمولا عليه حقيقة وبالذات
وان كان متاخرا عن مرتبة ذات الموضوع لكن نسبة الاضافة والكيف وحملها عليه بالذات والحقيقة وان كان ذلك
في المرتبة المتاخرة عن مرتبة ذاته وفيه كلام واجوبة سالكم بقبس منه لعلكم تصطلون قال وقوع نسبة معقولة الى ما
اقول لا يخفى ان الامر على ما بان من فن البرهان من هذا الكتاب لكل معلوم نسبة معقولة الى الخارج حتى المتصورات والمتنافيات
وذلك لوجود ما يناسبها فيه بوجه ما والكلام ههنا في تصور الشيء المعدوم في الخارج ومحترز مع انتفائه فيه بنفسه في وقت
فرض عدمه فيه لا في التصديق كما لا يخفى على ثاقب الرؤية من كاس التحقيق ولعل بعض الاجلة الاعلام فهم ما وقع عن الشيخ في
هذا المقام على النسبة الحكمية التي هي في القضايا ولم يعلم ان المراد منها نسبة وجود الاشياء الى ما هو خارج عنها من الامور التي
يناسبها بوجه ما ولم يكن تلك الاشياء موجودة فيه كالمتنافيات لا التصديق فقط وانما قلنا انه حمله عليه ظنا منه ان المراد من
تلك النسبة النسبة الحكمية لا مطلقا حيث قال فرض الخارج بالنسبة التي يجدها العقل بين الطرفين بالضرورة او النظر
من غير نظر الى كونه موجودا في الذهن فالنسبة الخبرية مطلقا خارج بهذا المعنى ايضا وقد ذكر في رفع ما وقع من الايراد ان ما في نفس
الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الذهن من النسب الحكمية لان ما في نفس النسب الحكمية غير مطابقة لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه
والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق حيث قال قوله والمطابق يجب ان مغايرا للمطابق ان اراد المغايرة بالذات فممنوع وان اراد مطلق
المغايرة الشاملة للاعتبارية فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون الوجود في نفس الامر مغايرا للوجود الذهني بالذات بل يجوز ان يكون النسبة الموجودة
في الذهن مطابقة لنفسها من حيث وجودها في نفسها وان كان تحقق وجودها في نفسها بوجودها في الذهن فانها من حيث وجودها في الذهن
مغايرة لها من حيث وجودها في نفسها وتفصيله ان النسبة اذا وجدت في الذهن على ان لها وجودا ذهنيا سواء كان بانتزاع العقل وجعله
كما في الحكم بزوجية الثلاثة مثلا او بدون انتزاعه كما في الصورة فاذا كان تحققه بعض الانتزاع والعقل لم يكن موجودا في حد ذاته اي نوع قطع
النظر عن ذلك الانتزاع فاذا كان تحققه لا بمحض الانتزاع كان منتزعا عن امر من شانه ان ينتزع منه ذلك كان موجودا مع قطع النظر
عنه وان كان وجوده في الذهن لانه موجود فيه بدون تعلقه فهو من حيث انه موجود في الذهن مطابق لمن حيث انه موجود فيه بلا تعلق والا
الثاني هو الوجود في نفس الامر فان المنظور اليه في هذا الاعتبار هو مطلق وجوده في حد ذاته اعم من ان يكون في الخارج او في الذهن على الثاني

المذكور

الذكور الا ان امر اخر وهو عدم ملاءمته الوجود الخارجي يقتضي ان يكون ذلك الوجود له في الذهن فالنسبة الذهنية في الصورة في مطابقتها من
حيث انها موجودة في نفسها حتى لو كانت موجودة في الخارج ايضا كانت مطابقة لها خلافها في الكواذب اذ ليس لها الوجود في نفسها اي الوجود
بلا تعلق واستقرار اصلا لا في الخارج ولا في الذهن هذا كلامه ومن تضاعيف البيان قد ارتفع الوهم انه لا يلزم من عدم كون الصورة الذهنية
مطابقة لما في الواقع الخارجي ان يكون جهلا وانما يكون كذلك لو كانت صورة ذهنية لحقيقة خارجية اما اذا كانت صورة ذهنية لما لا تحقق له
في الخارج كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل نعم ان اعتبر في الصورة الذهنية ان يكون مناسبة للامور الخارجية وان لم يكن لها
صورة ذهنية لها فلو كان المراد من المطابقة ما يشمل هذا لكون جهلا لو لم يكن له مناسب في الخارج مطلقا ثم لا يخفى ان ما ذكره بعض الاجلة
الاعلام لاثبات هذا الباب بلا ايضا ما في بعض نسخ هذا الكتاب من قوله ولكنه في الوقت الذي هو فيه معدوم بلا نسبة الى الخارج الخ وذلك
حيث ان هذا صريح في ان المراد من الخارج الخارج من الذهن لا مطلقا فقط لان وجود الوقت الذي تعرض فيه عدم او عدم ذلك الوقت
مما لا يدخل له في الخروج عن تلك المرتبة من الملاحظة العقلية وتوجيهه على ما سيأتي هو انه لا نسبة له الى الخارج يكون هو مطابقا له اي
موجودا وان ناسبه بوجه ما ضرورة ان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم ثم اللازم على تقدير كون الحلم من مقولة الاضافة ان يكون المعتبر
في صدقه مطابقته لما في الخارج بهذا المعنى هذا على تقدير ان يكون المراد من المطابقة مطلق المناسبة واما اذا اعتبر في المطابقة ما
هو اخص من المناسبة من الاتحاد في الحقيقة فالنسبة والاضافة المعتبرة فيها هو الاضافة بينه وبين ما في الذهن بخصوصه وبينه
بما هو خارج عن العقل والاختراع وان اتفق ان كان موجودا فيه لا في غيره ثم ان التوفيق بين ما وقع من الشيخ من التدافع على تفسير بعض
الاجلة الاعلام هو ان المراد من الخارج شيئا فيما وقع عنه هو الخارج عن الاختراع وهذا هو الخارج من الذهن ولكن لا يخفى
ما فيه بحسب مساعدة ما وقع من الشيخ انه لا يشمل التصورات وفيه كلام فتدبر فيه فقد بان واتضح ان ما عليه هذا البعض
البعض في حل ما وقع من الشيخ بواسطة عن ساحة الاساءة بخلاف ما سلكناه ههنا لانه تجمع قويم ومن الى الحق مستقيم قال
بسبب جهلهم بان الاخبار انما يكون من معان لها وجود في النفس اقول انهم لما زعموا الذاتي وجود الحاق في جوامع جواز الحكم
بالاشياء التي لا وجود لها في الخارج حكموا بان لها ثبوتات خارجية من دون الوجود ثم لهذا من الوضع الذي يحمل على ان العلم عن المعلوم
بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار والحاصل ان المعلوم هو نفس وجود المعنى في النفس وان لم يكن موجودا في العين كالشريك الباري
وان كانت معدومة هذا على تقدير كون المراد من المعدوم هو المعدوم في الخارج كما يومئ اليه انفا واما اذا كان المراد من المعدوم هو
المعدوم المطلق فالمراد من المعاني ما هو معنوان له ولكن الحق ان المراد من المعنى حقيقة الشيء الموجود لا مطلقا بل ما هو موجود في النفس
قائمة بها وقوله ومعنى الاخبار عنها الى الاعيان اشارة الى ما اقتضاه سابقا على نمط شافي كافي وقد افيد في تفسير هذا
المقام ان المراد بالاعيان ههنا نفس النسب الصدقية المعقولة المتمثلة في محاذاة العقل الا بحسب ما هي معقولة متمثلة في محاذاة العقل
لا بحسب ما هي في حد نفسها حقة في نفس الامر مع عزل النظر عن خصوص المحاذاة سواء كان بحسب حال الاشياء في الاعيان الخارجية
كما في العقود الخارجية او في الاذهان كما في العقود الذهنية او في مطلق نفس الامر كما شان العقود الحقيقية وعلى هذا الاصطلاح
انتهى جرت لفظ الاعيان في فصل امر العلم من المقالة الثانية على ما ستقف ان شاء الله تعالى انتهى ما افيد ثم نعود الى ما كنا فيه فنقول
على تقدير ان يكون المعاني قائمة بالنفس وموجودة في الخارج يكون ما في الخارج معلوما بحسبها ما هو عرض كما سيشير اليه الشيخ
بقوله فبين ان الخبر عنه لا بد من ان يكون موجودا وجودا ما في النفس والا سار بالحقيقة عن الوجود في النفس وبالعرض عن الوجود

في الخارج كما قاله الامام الرازي في كتابه المباحث المشرقية الذي هو بمنزلة شرح بعض فصول الشفاء ان تلك الصورة هو العلم
والمعلوم وهذا على ان العقل والمعقول قد يكونان واحدا فان الاخبار بالحقيقة عن الصورة النفسانية وبالعرض عن الموجود
الخارجي فمن اجبار القياس سكون فقد ارتسم في نفسه معنى القيام ومعنى سكون ثم حمل معنى سكون التي في النفس على القيام التي في
النفس بان هذا المعنى هو في معنى آخر معقول وهو ما يعقل من الوقت المستقبل بان يوصف بمعنى ثالث الوجود ثم قال وعلى هذا
القياس جميع انواع الخبر ومن ههنا ظهر ان الالفاظ موضوعة لنفس تلك المعاني الموجودة في النفس على ما نبه عليه نصير الحكماء
والمحققون ايضا في اساس الاقتباس على ما قال والدليل على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لا للاشياء الخارجية عن الاذهان
صدق القضية وكذبها لاستدعائها امرين متغايرين احدهما ما في الخارج وثانيهما ما في الذهن هذا كلامه ولا يخفى انه يوهم
النزاع في كونها بالاعتبار الاول ولا اعتباره فذهب السيد السند الى الاول بقوله لما اختار كثير من المحققين ومنهم
الشيخان ابو نصر وابو علي ان ما سوى العلم ليس معلوما بالذات ذهب الى ان الالفاظ كلها موضوعة بازاء العلوم وح يكون المقصود
منها معانيها التي هي العلوم لان غير العلم ليس معلوما عندهم فلا يكون مقصودا واما بعض الاجلة الاعلام فقد ذهب الى الاخير
على ما قال اقول الابتث من له وجدان بانا اذا سمعنا لفظ الانسان مثلا ينتقل الى تلك الهيئة المخصوصة من غير ملاحظة كونها موجودة
في الذهن او في الخارج فاللفظ موضوع لنفس الهيئة لا باعتبار الوجود الذهني الذي هو بهذا على ولا باعتبار وجودها الخارجي فليس
اللفظ موضوعا الا للهيئة لكن لما رووا ان اطلاق اللفظ دائر مع الصورة العلمية يقبل لها حتى اذا اعتقدنا الشيخ الموفق من بعيد
اطلقنا عليه الانسان واذا اعتقدنا فرسا اطلقنا عليه الفرس وان لم يكن في الواقع كذلك ذكروا ان الالفاظ موضوعة للصور
الذهنية ولم يريدوا بذلك انها موضوعة لها من حيث انها صور ذهنية قائمة بالنفس بل ارادوا بذلك انها موضوعة للهيئة
المتصفة بالوجود الذهني الا لما مع هذا القيد اذ لا يفهم من اللفظ سوى ذات المعنى مع قطع النظر عن غيره سواء كان موجودا
ذهنيا او خارجيا وغرضهم من ذلك الحافظ على ما اشرنا اليه من دوران تبدل الاطلاق مع تبدل الصور ولذلك ذكر بعضهم ان
الالفاظ موضوعة لها لا باعتبار كونها تلك المعاني في الواقع بل باعتبار كونها في الذهن ما قاله بذلك مثل ما حاول به الاولون
فظهر من هذا التقرير ان الالفاظ موضوعة لنفس مفهوماتها لا لها مع وصف كونها علما او معلوما والحاصل هو نفس المفهومات
وما ذهب اليه المحققون من ان المعلوم هو نفس الصورة كلام حق لان الحاضر عند النفس ليس الا هي لكن هذه الصورة اعتبار ان احدهما
اعتبار من حيث انها عرض قائم بالذهن وهي بهذا الاعتبار علم والثاني اعتبارها بحسب مهيتها مع قطع النظر عن الجهة من هذا الوجه
من العرضية وتوابعها وهي بهذا الاعتبار معلوم وهي بالاعتبار الاول صار معلوما بالعلم الحضوري وبالاعتبار الثاني مهية معلومة
بالعلم الحصولي هذا كلامه ومن الظاهر عما ذكره الشيخ ههنا ان الالفاظ موضوعة لنفس المعاني الموجودة في الذهن مع قطع النظر
عن كونها موجودة فيه فانه به وان كانت موجودة فيه بحسب الواقع وتم ما قال لو لم يكن قولنا من حيث ومن جهة لعلل الحكم
فانه ح ما سلكه بعض الاجلاء الاعلام من الالفاظ موضوعة للهيئة بما هي هي لا الموجود في النفس ولا في الخارج ذهبا لما ذكره الشيخ
ههنا بقوله عن الموجود في النفس والعرض عن الموجود في الخارج الخ على لزوم ان يكون الاخبار عن الموجود في النفس بالعرض ايضا
كما في الموجود في الخارج ولكنه اعرف ما عليه السيد السند من كون المعاني الموضوعة في النفس وضعت الالفاظ بازائها وان
المراد من الخارج الواقع عن الشيخ في قوله وبالعرض عن الموجود في الخارج الخارج عن خصوص هذا الاعتبار وهو ايضا من المقصرين
غاية التقصير كما ان الاول من المفرطين غاية التفريط فتدبر فتضاعيف الكلام فقد لاح من اتق الزام ما حققناه لا ما عليه بعض الاعلام

من ان ههنا

من ان ههنا امرين متغايرين بالذات احدهما موضوع له اللفظ غير مفاد والثاني غير موضوع له وهو مفاد وانهم توهموا المغايرة بين
العلم والمعلوم بالذات ونوا عليه ما نقل من الصور العقلية الى الذوات العينية وحكموا بان دلالتها عليها عقلية او طبيعية ولا
ما ذهب اليه اقوام من الاخرين من ان المبرح الا امر واحد هو العلم وهو الحاد الذي استعمل فيه اللفظ وحاصل الكلام ان الملاح
ما ذكرناه في هذا المقام امور منها انه لا يصح ما عليه السيد السند المدقق ولا المولى المحقق في توجيه ما وقع عن الشيخ ههنا
بل انا حملا كلامه على ما فهما منه ويظهر ان سعيهما في ذلك غير مشكور كالنور في شاهق الطور بعد تمهيد ان الهيئة اذا كانت
في الذهن تسمى بالصورة سواء لاحظنا معها خصوصية ارتسامها الذهني او لم نلاحظ وسواء حكمنا بانها مساوية للهيئة العينية
بحسب الحقيقة او لم نحكم واذا كانت في الخارج تسمى عينا واصلا فاذا تقرر هذا فنقول ان عرض الشيخ من ذلك ان الالفاظ موضوعة
لهذه الصور الذهنية المقابلة للاعيان الخارجية مع قطع النظر عن امر خارج عنها من كونها امرا ما او قائمة بالنفس بما هي قائمة بها
وان اتفق ان كانت فيها بحسب الواقع ويشير اليه ما نقله المولى المحقق الجليل الذي هو يظهر اسم الاجلال وذلك حيث قال
وما ذهب اليه المحققون من ان المعلوم هو نفس الصورة الخ وما حكم به الشيخ في فصل معرفة التناسب بين الامور والتصورات
والالفاظ والكتابات بقوله ولما كانت الطبيعة الانسانية محتاجة الى المحاورة لاضطرارها الى المشاركة والمحاورة
الى اختراع شيء يتوصل به الى ذلك ولم يكن انفس من ان يكون يكون فعلا ولم يكن انفس من ان يكون بالصواب وخصوصا لا
يزيد ذلك الشيء مع حقه فائدة وجود الاعلام فائدة الحاضرة اذا كان مستغنيا عن الالة به بعد زوال الحاجة عنه اذ كان يحصل
بالالة بعد ما ملت الطبيعة الى استعمال الصوت ووقفت من عند الخالق ما لات تقطيع الحروف وتركيبها معا ليدلا
على ما في النفس من اثر وبقوله فاحتج المضرب اخيرا من الاعلام غير النطق فاخترعت اشكال الكتابة بهداية الهية والهام الهي
كما يخرج بالصوت يدل على ما في النفس وهي التي تسمى اثارا والتي في النفس تدل على الامور وهي التي تسمى معاني اي مقاصد النفس كما ان
الاثار اخص بالقياس الى الالفاظ ومعاني ثم ذكر ان معنى دلالة اللفظ ان يكون اذا ارتسم في الخيال مسموع ارتسم في النفس معناه فتعرف
النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكما اورده الحس على النفس التفت الى معناه واما الكتابة فقد كان يمكن ان يكون لها
بعد الدلالة على الاثار بالتوسط الالفاظ حتى يجعل كل اثر في النفس كتابة معينة مثلا الحركة كتابة والسكون اخرى والارض اخرى
وكذلك كل شيء لكنه لو اجرى الامر على ذلك لكان الانسان مضطرا ان يحفظ الدلائل على ما في النفس الفاظا ومحفظها نقوشا فعدل
الاولون اسهل وبقوله في فصل ان العلم موجود كما سبق انها تكون في نفوسنا ولا انها تارة في النفس لا ذوات تلك الاشياء والمثال
هذا الشيء لا اكثر من ان تعرض لحفظها فاذا علمت ان المراد من الصور الذهنية في كونها موضوعا لها هو نفس تلك الصور فقد علمت
ان ما حكم به السيد السند من ان كون الالفاظ كلها موضوعة بازاء العلوم وح يكون المقصود منها معانيها التي هي العلوم الخ خارج عن
مجرد الاصابة وسمت الاستقامة لان الصور الذهنية وان وصفت بازائها الالفاظ تكون معاني وصورا ذهنية لكن لا بشرط
اعتبار اخذها مع ما لها من خصوصية او غيرها بل نفس تلك الصور الذهنية وان اتفق ان كانت لها احوال واعراض متعددة
فاخذ الامر في نفسه شيء واخذ بحسب اعتبار اخر شيء بل اخذ مع نفسه وان ما حكم به المحقق الجليل من ان اللفظ موضوع لنفس
المهية لا باعتبار الوجود الذهني الذي هو بهذا علم ولا باعتبار وجودها الخارجي فليس اللفظ موضوعا للهيئة الخ خروج عن كعبة الحكمة
فصل الخطاب بل الحق الحقيق بما اشرنا على النمط الصواب الذي يشبه ان يكون هو النمط الاوسط بين الافراط والتفريط على ما الا
شعر يحن يتم النمط الاوسط الساكن قصدا وافرطا وذلك لان الظاهر من ذلك كون المهية بما هي هي موضوعا لها الالفاظ

وليس الامر هنا كذلك لا يخفى على من سمع ما حققناه لان الصورة المقابلة للعين والشبح المقابل للاصل موضوع لها الا الخطاء ولا
غيرها مما يعيها من الهيئة المطلقة الشاملة لها التي يصدق عليها فالان الصورة المقابلة للعين والشبح المقابل للاصل موضوع
لها خصص الحق من محضه واستمر الصدق من حقه فاهجر الظلمات البالي للاوهام والخيالات هجرا جميلا واتبع بين ذلك سبيلا وانه
قد بان من اقوالهما ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية لا الذوات العينية سواء قلنا ان العلم يكون من مقولة المعلوم او لم يكن
وقس عليه امر المحسوسات في كونها محسوسة بالذات من حيث قيامها بالقوى والالات واما المحسوسات بالعرض فهي في الخارج
من الجزئيات وما ذكره المعلم الثاني بقوله البصر مرآة تنتقش فيها خيال المبصر ما دام محاذيا محمول عليه بضرب من الضرب من ارباب الصناعة
وذلك بان يكون المراد من البصر ههنا هو المبصر بالعرض فلهذا ذكره بعد ما ذكر بعينه ان المحكوم عليه بالحقيقة هو ما يتصوره الحاس من صورة المحسوس
لا المجسم هذا كلامه وانما يكون ذلك لك حيث ان الامر الخارجي مستحيل كونه معلوما بالعلم الحضوري فيرجع محسوسية الى محسوسية
ما ارتسم في الحاس على قياس ما عليه امر المعقولات ثم الظاهر من سيد الحكيم الطوسي قدس سره القدسي والامام الرازي الشارحين
لكتاب الاشارات ان الامر الخارجي هو المبصر بالذات وذلك حيث قال احدهما ان انكار كون البصر هو الامر الخارجي من قبيل
الشك في الاوليات وقال الاخران البصر هو الامر الخارجي لكن الابصار هو صورة ذهنية وقد قال الثاني بانه اخرى انا اذا ابصرنا
زيدا فان قوة الباصرة نسبة خاصة اليه وان الذي يقال من ان البصر ليس هو زيد الموجود في الخارج بل هو غير مبصر اصلا وانما البصر
شبحه ومثاله فانه تشكيك في اجلى العلوم الضرورية واقواها ثم قال وان اشال هذه الكلمات بحيث لا يخلو ساحة الانسان السليم
العقل فضلا عن ان يجعل موضع البحث والتدقيق ثم ذكر الاول منهما والجواب ان البصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه لما ان الابصار
فهو حصول مثاله في الة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشا هذا الاستبعاد والتخيل ان الموجود من كلامهما
ان المبصر بالذات هو زيد الموجود في الخارج ثم لا يخفى ان دعوى هذا المحقق نور الله مرقده انه لا نزاع من ان المبصر بالذات هو
زيد الموجود الامر الخارجي من قبل ما وردا لا محصل لها ومثله من مثله غريب ثم لما كان في جوابه على نظر الطبيعي نوع خفاء فلذا اعتل عنه
بعض الفضلاء من الحكماء فجد بتقريره او لا ثم الايراد على ما قيل في تقريره بما يرجع محصله الى امور ثانيا فقول والله الموفق
وبيد زمام التحقيق ان حاصل جوابه على نظره هو انه لا نزاع في كون مثاله وشبحه غير مبصر لانه لا شبهة هو الابصار نفسه لا غيره وبعبارة
اخرى انه يجوز ان يراد بالابصار الصورة الحاصلة في الحاس من جنس الكيفيات النفسانية وهو العلم الذي هو شرط الانكشاف الامر
الموجود في الخارج الذي هو المعلوم كما التزمه جمع ازيح الالتزام شيء من المحذورات التي ذكرها الامام الرازي حيث قال حاشية عليه لو
الابصار بالمبصر فقد يروا ما تقريره على ما سلكه بعض الفضلاء من الاذكياء الاجلاء في حاشيته على الحاشية بان الشارح المحقق لم
يرض في الجواب عنه بان الامر الخارجي هو المبصر بالذات وذلك حيث قال واما قضية المبصر والامام ما دعى ان الابصار يتعلق بالامر الخارجي
لا بالصورة المرتسمة في البصر لما كما يقول اهل الشعاع او كما يقول الاشراقيون من انه يحصل للنفس بواسطة ارتفاع الحجاب وسلامة الالة
القابلة للمبصر اضافة الى ذلك المبصر فينكشف على النفس وادعى البداهة فهو بين ان ينفي انطباع الصورة او تنميها ويجعلها شرطا لانكشاف
الامر الخارجي والمحققون والحكماء لما رووا ان الابصار يتعلق بالاشياء التي لا وجود لها في الخارج كما في المثالات والصور المتخيلة في الحس
من غير خارج او خارج لا يطابقه كالجزئيات المتمثلة بالصور المحسوسة عندهم حكموا بان المبصر بالذات المنطبعة في الالة لا الامر الخارجي
فانه يبصر بالعرض وما ذكره الحكيم الطوسي طاب ثراه يمكن ان يحمل على ذلك فيكون معنى كلامه ان المبصر بالعرض الذي تعلق به البصر بالذات
هو الامر الخارجي والابصار الى المبصر بالذات صورة ذهنية فيكون قد عبر من المبصر بالذات بالابصار مبالغة في كونه مبصرا واراد

بالمبصر

بالمبصر المذكور في مقابلة البصر بالعرض كما عبر من الصورة الفضلية بذاتها بالاتصال الجوهري وليس كلامه معنى سوى ذلك اذ لو لم يحمل عليه
لم يظهر معنى اصلا هذا كلامه ولا يخفى عليك ظهوره من ان كلامه طاب ثراه معنى اخر مع عدم صرف عبارته عن ظاهرها وحمل البصر على
المبصر بالعرض بناء على ما وقع منه من ان لا نزاع فيه وان يراد مثله انا حمل المبصر ايضا على البصر بالذات الا ان المحققين من العلماء والحكماء
ايجوزوا هذا بل الظاهر الذي منهم هو ذلك فالقول بوقوع النزاع في كون مبصر بالذات فيه قوي على هذا وضعيف على ذلك فعلى
التوجيهين لكلامه قدس سره يرد عليه ان دعوى عدم النزاع فيه غير مسموع واما ما يرد عليه بحسب هذا التوجيه فهو ان حمل الابصار على
المبصر بالذات لا يخفى ما فيه وايضا ان لم تلتفت الى ما اولا من ان المبصر هو الامر الخارجي صريح في تسليم ما ذكره السائل حيث استدل
منه بقوله لكن الابصار وايضا ان حمل الكلام على ما ذكره بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فظاهر واما معنى فلان هذا الالزام الصادر منه انما هو
للمعترض على ما اورده الامام على كون المبصر بالذات ما هو في الحاسة فلو كان معنى كلامه ما حمله عليه لورد عليه جميع ما اورده الامام والجواب
من قبل الاستبعاد من المطول المبرهن على ان امكان ارجاع ما ذكره الشارح الفاضل الى الوجهين بعيد مما حيث ان باعثه على ذلك هو
وجود الذهني فلا يمكن ان يقال بعده على نفي الانطباع او اثباتها وجعلها شرطا للانكشاف وهو ظاهر وانما اوزنا من جادة الانصاف
فان الحق بالانصاف قال معقول وصف الخ اقول افيد انه على الاضافة بتقدير من او على التنوين ونصب وقت على انه ظرف مع الخاص
اي معقول من وقت مستقبل او في وقت مستقبل ان يوصف بمعنى ثالث هو المعنى المعقول من الوجود والجملة الحكم في العقود بيعا المعقول
المعقول من طبايع المحمولات على العنوانات المعقولة من حقايق الموضوعات على ان يجمع في ذلك العنوان والمبيع من العنوانات
المعقولة بانفسها الى اولا انما المعقول بها وسواء في ذلك الصور الخارجية والذهنية والحقيقية والحملية التبعية وغير البتة فهي
ما افيد بعبارة ثم ان الموضوع الحملية الصدقية ما لا يكون فرض وجود موضوعها امتناعيا بل يكون موجودا امر دون تعلق الفرض بوجوده في تحصيله
واما القضية الحملية غير البتة ما يكون فرض وجود موضوعها محالا لذلك كما نبه الشيخ في فن البرهان من هذا الكتاب حيث قال
واما الاشياء التي لا وجود لها بوجه فان الاثبات الذي يراد استعمال حيث يرى عليها ان الذهن يحكم عليها انها كذا معناه اذا كانت
موجودة وجودها في الذهن لكانت كذا وهذا كما يقال ان الخلاء اجاد ولا يتوهم ان هذه من القضايا الشرطية لان المعتبر في هذه كون
الفرض ليس من محصلات موضوعها من الامور الخارجية عنه وهو بخلاف الفرض المعتبر في تلك القضية قال وعلى انه قد يلعن
قوله الخ اقول يعني ما المعترض من الكلام الذين يعاسر مرامهم وضابطة كلامهم ثم خلطوا قلب الامر من الفلسفة بكثير من السفسطة وبدل
من الحكمة بغير يسير من الفرسطة ان هؤلاء هم الخراصون الظن المتدون بالوهم فكانهم في شطر والسوفسطائية في شطر وذلك لان
السوفسطائية ينفون الوجود عن الموجودات الخارجية وينسبونها الى الوهم الصرف وذلك على خلاف ما عليه هؤلاء المعترضين حيث
انهم يثبتون العدميات الممكنة ثبوتات جعلية لانهم ان اثبات لهم من الوجود والثبوت اعم من الوجود كما ان العدم اعم من النفي والعدم
من النفي بل الظاهر من بعض سياقات عباراتهم وسياقات اشاراتهم الحاصلة بينهما الاختصاص الاول بالممكنات والثاني بالممتنعات
وقوله وقد يكون صفة الشيء ليس شيئا الخ اشارة الى ما الترتب على شيئين الاصول وهي الصفات الاعتبارية للوجودات وقد يعبر عنها
الحكماء بثواني المعقولات ولما كانت الموجود والمعدوم متكون التقابل بين الوجود والعدم بتقابل العدم والقنية عندهم ظنا منهم
ان تلك المفهومات الاعتبارية لا موجودة ولا من شانها وجود واما عند الحكماء فالتقابل بينهما التقابل السلب والايجاب فلهذا لم
يجوزوا واسطة بينهما في هذا الباب وقد اشار صاحب الاشراق في المطارحات الى الخلاف وقع بين هؤلاء الاقوام بقوله
واعلم ان الذين حكينا كلامهم في ثبوت العدم او جعلوا شيئا لا موجود ولا معدوم فكل امر عام عندهم وكل ميزان لا موجود ولا

معلومة فمنهم من يقول انها كما ليست موجودة ولا معدومة ليست معلومة ولا مجهولة ومن هؤلاء من يقول ان هذا امر محسوس
واعجب الاشياء ما ليس بموجود ولا معدوم وهو محسوس اذا لم يكن معلومة والكلام فيما اذا علم وهل يعلم انها ليست بموجودة
لا يعلم فان لم يعلم فكيف يحكم به وان علم انها ليست بموجودة فلم يعلمها بوجه من الوجوه فيما اعلم انها ليست بموجودة وكيف مع التصديق
دون التصور وان لم يعلم فلم لا يسكت وهل هذا الا اعتراف بالهذيان ثم العدم اما ان يكون عبارة عن اللاوجود او عبارة عن
اللاشيء التي هي اعم من الوجود كما انها تقال على الماهية التي هي وراء الوجود وليس بين الايجاب والسلب واسطة فان كان العدم
عبارة عن اللاوجود فالشيء لا يخرج عن الوجود واللاوجود فلا يخرج عن الوجود والعدم وان كان عبارة عن اللاشيء فصل فيه
في المسئلة الاولى ان المعدوم شيء فان يكون على هذا الوجه معناه اللاشيء وهو محال اذ اذا كان العدم عبارة عن اللاشيء والماهية
المعدومة معدومة معناها فكلها لا شيء على من القسمة فاذا وجدت فقد افادها الفاعل ما يليق معه اللاشيء فالشيء واثبات
فكان يمكن اللاشيء واثبات واتفق فصار الشيء فكنا وكان عدمنا فان لم يكن العدم هو اللاشيء واللاوجود والسلب
كالانسانية يحمل على اشياء هي موجودة ولا يصح وصفها بالعدم فتكون العدم معنى محصلا بطبيعته اما جوهرا ان كان لا في موضوع
او عرضا ان كان في موضوع او صفة فما كل صفة لها محل ثابت فالمعدوم الشيء يكون ثابتا ثم ذكر انه لا يفهم من الثبات الا الوجود
لا كان ذهنيا فذهني فان كان عينيا فعيني ولا يعني العدم الا اللاوجود وما ليس بموجود فهو معدوم فان اصطلح هو على معنى
اخر فبين مفهومه وبالضرورة يجوز في هذا الموقف ولا يلقى الا ما يكون منه وغلطهم في ان المعدوم شيء وفي الاصول انها لا
موجودة ولا معدومة بحسب عدم وتوقفهم على الحاق الذهنية وربما سمعوا اهل العلم يقولون ان الكليات غير موجودة من
حيث الوجود اذ ليس لها وجود في الاعيان ولا معدومة من حيث الوجود اذ لها وجود الذهني فهي لا موجود ولا معدوم الاشياء
المذكورين صلحوا او جماعة من الناس ايضا تحاشوا من ان يقولوا ان الباري تعالى موجود او معدوم وتعوذوا في ذبح والذي اوقعهم في
ذلك انهم هو اسب اللفظ انه على صيغة المفعول فقد سوء من ذلك وتوهموا ايضا من الوجدان وما يجوز ان يوجد وجدان عقل
لاستحالة الاكتساب والاحساب وما يسب اللفظ من سهل ضرورة فان سلب الموجودية بالمعنى المذكور مع ولا ينازع فيه فاما الذي يجوز
بامكان موجودا شاركت الموجودات في الوجود فقد ذهبوا الى مجرد التعليل فانه لا يصح ان يقال له حقيقة لانه يلزم منه ان يشارك
الحقائق في مفهوم الحقيقة ولا ان له ماهية بل ذلك ولا انه شيء فانه يلزم مشاركته للاشياء في الشيئية فهو لا شيء اذ يستحيل ان يعرى
عن السلب والايجاب لم ولا ان له ماهية وثبوتا والذي لا ماهية له والثبات له هو منفي مسلوب عنه الشيئية فهي صرف ثم لا شك ان
معرفة بجهة من الجهات والا يلزم منه شركة هذا كلام ولا يخفى عليك ما له من ضرورة ان لهؤلاء المتوهمين ان يتوهموا الحصاة الشيء في
الوجود والعدم بمعنى اللاوجود الذي من شأنه الوجود لجواز ان لا يكون معدوما بهذا المعنى ولا موجودا ومن ههنا ظهر ان ما وقع
عنه بقوله فان كان العدم عبارة عن اللاوجود فالشيء لا يخرج عن الوجود واللاوجود فلا يخرج عن الوجود والعدم الخ لا يعني ما فيه
لانه ناشئ من اشتباه الخاص بالعام وما يقابل الوجود ذلك التقابل بالسلب والايجاب فيجوز ان يكون ما له الشيئية لا موجودا ولا
معدوما اللهم الا ان يقال ومسيره هذا يكون برهانيا لا جدليا ولا مشاغبيا والجملة انه لو صح ان يكون التقابل بينهما بالسلب
والايجاب لتاتى له هذا الاستدلال ولا يتوجه اليه ذلك الايراد فالاولى ان يقال ما يرد عليه من انه لا يتاتى
عدم وثبوت الواسطة بين الوجود واللاوجود بالمعنى الاعم كما هو المدعى فافهم والى جملة ذلك اشار الشيخ الرئيس بقوله فهؤلاء
ليسوا من جملة المهوسين فاذا اخذوا الى قوله فانكشفوا الخ يعني بقوله انكشفوا انهم ظهروا وافتضحوا وخرجوا من الحيرة والظلمة

التي

التي وقعوا فيها فانهم فيها كانهم محجوبون مستورون غير معدودين من الناس والاطاهرين في الناس نعوذ الله من شر الوسواس الخناس
الذي يمنع من الارسال عن حيض الحيران الى اوج الاستيناس بانوار النور الخرجنا من الظلمات الى النور وادخلنا في رياض الحضرة
والسرور واجعل سعينا في جميع الامور مشكورا اسئلك رحمتي اخرج الى فضاء سعة حصلت وفي وجهي لمعات برق القرب عن اثار
حاليات تفضلا منك ومنه وطولا موهبة ما حاب من راب اليك وما تعطل من توكل عليك وان لم اك مستحقا لذلك فانا باهل
راغب رغب اليك فاعطني وهو يستحق الى ولا اول سائل سالك وهو يحب الحرمان قال وان لم يكن الوجود كما علمت
حينا اقول لعل هذا ناظر الى ما وقع منه في قاطيغورياس هذا الكتاب من الاستدلال على عدم كون الوجود جنسا وذلك بوجهين
احدهما على سبيل المسامحة لشركاته في ذهن الساعة وان لم يكن ذلك من مختاراته ومرضياته واشار الى المسلك الاول بقوله ان الموجود
ليس بجنس انه لو كان جنسا لكان فصله اما موجودا او غير موجود فان كان موجودا وجب ان يكون الفصل مكان النوع اذ يحمل عليه الجنس
وان كان غير موجود فكيف فصل الشيء وانما قلنا انه على سبيل المسامحة مع شركاته في ذهن الساعة لا من مرضياته لانه يرد عليه جواز
اختيار كل من هذين الشقين الواقع منه في الترديد وذلك بان يقال ان اريد من كون الفصل موجودا انه يصدق عليه صدق امر عرضي فهنا
الشق الاول وان اريد من ذلك انه يصدق عليه صدق الجنس على النوع فهنا الشق الاخير والملزم من عدم صدقه عليه لك
ان يكون معدوما لان حمل الشيء وصدقه عليه على سبيل الحمل الذاتي اخص من صدقه عليه مطلقا ولا يلزم تقييده على تقدير نوع ما هو اخص
منه فقد بان ان هذا الدليل على ذلك المدعى جرى مجرى الشبهة المورده في فصل كل جنس والجواب عنها مشترك والحاصل ان فصل كل
جنس لو كان بالذات من مقولة ذلك الجنس لاستلزم ان يكون لكل فصل فصل اخر ضرورة وجود ما يشاركه على جنسه وهو يستلزم
اشتمال كل فصل اخر حكمه حكمه وهكذا الى ما لا يتناهى وهو باطل بالبراهين المورده فتعين من ذلك لو وجب ان يكون فصل كل جنس
نوعا لذلك الجنس وليس لا يرتكب سيما وقع منه في فن البرهان على ما نقلناه انفا وله ايضا اشارات بل دلالات عليه
تلويحات بل تصريحات سيما اشار الى المسلك الاخير كما لا يخفى الناظر الخبير بقوله ان الوجود لو كان جنسا لكان له فصل
وفصل كل معنى عام اما ان يتخصص بالفصل او العرض والفصل والعرض لا يفيدان ماهية الجنس ولكنهما يفيدان قوام
وجود الجنس امر بالفعل فلو جاز ان يكون الوجود جنسا لزم ان يفيد الفصل ذاته لا قوامه والحاصل ان الفصول وما يعرى عنها
لا يحقق بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث معناه بل انما كانت علة لتقوم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان
في انه معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا بعينها فلهذا ذكر الشيخ بعد تمهيد هذه المقدمة ان من حيث ماهية الجنس الذي النوع
الوجود ومن حيث دخول فصل او عرض عليه لزم ان يكون الفصل يفيد ماهية النوع فللوجود الذي لا سبب له ان فرض له جنس وفصل
او ماهية نوعية وعرض من شخص والفصل يفيد وجود الجنس والعرض يفيد وجود النوع لزم ان لا يكون ما لا علة له معلولا فقد اتضح
ان الوجود لو كان جنسا لزم ان يفيد الفصل ذاته لا وجوده والا لكان له وجود ويكون تعريفه بوجه اخر وجواز الوجود لو كان جنسا لزم
تركيبه نعم انه قد يعين في موضعه انه لا ماهية له والا ماهية له لا جنس له لكونه وجودا محضا فالى مجرد الوجود تسلب العدم لا
بشرط
بالشرط سلب العدم وانه ليس الجنس من حيث هو بجنس الشيء والاول نعم قد يحقق انه غير مركب او يقال ان معنى الجنس
لا يخلو اما ان يكون واجب الوجود لذاته فلا يتوقف على ان يكون هناك فصل وان لم يكن واجب الوجود وكان معنويا لوازم
الوجود كان واجب الوجود متعينا بما ليس هو واجب الوجود فكذا الاول الاجنس له فلا فصل له فلا حد له ولا برهان عليه ولا له
ماهية تحصله فان قلت يجوز ان يكون الواجب موجودا بوجود مطلق وخاص وكون الاول جنسا لا يستلزم ان يكون مبدأ تعالى متحيثا

يلزم من ذلك تركبه تعم من هذا المحذور لا يجوز ان يكون ذلك عرضا عاما له وان كان جنسا لما عداه من الممكنات قلت انه لا استحالة
تركبه عنه وتقومه بذلك ويحتمل عروض طبيعة نوعية محصلة بفصل منوع له تعالى ومثلوا بغيره وايضا يلزم عروضها المفهومات امتناع
غيرية لسلبه وهو ملتزم فاسد الا ان يختص ذلك بالوجود الخارجي فانه لا يعرض لهذه المفهومات وجه اخر انه لو كان جنسا لجواز
عدم كونه من المعقولات الثانية وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم ظاهر قال فانه متفق فيه اقول احترز به عن اشتراكه
لفظا كما احترز بقوله على التقدير والتاخير عن المتواطي كلية على في قوله هذا نحو اشارة الى عدم اختلافه بالشدة والضعف ومن هنا
ظهر حال ما سلكه نصير الحكماء من بيان وجوه التشكيك فيه باسرها ثم انه يقع جواز اختلافه بالاولوية وعدمها مع ان الشيخ ابتدى
لو الحق انه مارضيه ولعل الشيخ لم يتعرض له حيث اكتفى بما يناسبه بوجه ثم ان الحدوث قبول الاختلاف بالشدة والضعف مع قبول
الاختلاف اخر سببين احدهما الخطابية وهو انه لما كان من العرضيات التي لا يحتاج الى الجهة التقييدية وان احتاج الى الجهة
التعليلية وهو يخالف سائر العرضيات لافتقارها الى الجهة الاولى ويخالف الذاتيات لاستغنائها عن الجهة الاخيرة
فيتبادر الاولى من وجه والثانية من وجه وبعبارة اخرى انه لما كان برزخا بين الجواهر الذاتية المستغنية عن الجهة مطلقا اية
جهة كانت تعليلية او تقييدية في ثبوتها لماهيتها وبين العرضيات المفتقرة الى اية جهة كانت في ثبوتها لماهيتها محمولة عليه
كالابيض مثلا فباعتبار مشاركته للثاني من جهة افتقاره الى الجهة التعليلية يجري فيه التشكيك بالاقدمية والاولوية وباعتبار
مشاركته للاول في التشكيك بحسب الشدة والضعف منه فان قلت ان الجوهر مع انه جنس لما تحته يقال عليه بالتقدم والتاخر
فكيف يصح ان يكون الوجود مشاركته له في التشكيك قلت انه اشتباه على غير محصل ضرورة ان الظاهر من حصل الجوهر
المقول على الجواهر الاولى والثانية والثالثة ان اسم الجوهر كذلك لا حقيقته وذلك يرجع الى كون الموجود الخاص كذلك
حيث قال واما حديث الموجود الماخوذ في اسم الجوهر وانه لا محالة قد يقع على بعضها قبل بعض وقد شك وحققه ان نحل فنقول
ان قولنا الجوهر هو الموجود لا في موضوع استعمل في الوجود فيه حال الموجود من حيث هو موجود لما هو موضوعه سيقرب ولو كان كذلك
لاستحال ان يجعل الكليات جواهر ثم قال ولو سمي الموجود ذلك وهو الموجود لا في موضوع لكان الامر الحقيقة على ما بينه
وكان بعضها قبل بعض بل يكون بالموجود لا في موضوع المعنى والهيئة التي يلزمها في الاعيان اذا وجدت يكون وجودها لا في موضوع
فقد بان ان الوجود لكونه واسطة بين الذاتيات والعرضيات يصح مشاركته لكل منهما بوجه وثانيهما التبريهان وذلك لما بين ان التشكيك
بالشدة والضعف جرى في انواع طبيعة واحدة جنسية ومن الظاهر ان الوجود ليس كذلك كما بين سابقا ثم ان من اثبات التقدم والتاخر
فيه يظهر امران احدهما كونه ذاتيا فضلا عن كونه جنسا وثانيهما قوله على ما تقرر بالتشكيك فان قلت انه يرد على الامر الاول ان الكثير
من الجنس يقع على الانواع المندرجة تحتها بالتقدم والتاخر وذلك كالكم على المتصل والمنفصل اقدم من المتصل ومع
ذلك فقد عين الاول الثاني واجيب فان الكم توسط العدد بل العدد نفسه يقع على الاثنين والثلثة والاربعة وهن تخالفه بالتقدم
والتاخر كما يقع الجوهر على البسيط والمركب والجملة على الاسباب والسببات قلت قد مر في الفنون السابقة ان تقدم المنفصل على
المتصل من سبيل القبول لا التحقق وان تركب الاعداد من الاعداد لا من الاعداد فلا تتقدم عدد على عدد مطلقا ومن ههنا لا يكون
صدقه عليها مختلفا واما حديث صدق الجوهر على الجواهر الاول والثواني فقد اجاب عنه انفا على ضرب من الاجمال وتبرئه
شرحا فقول انه قال الشيخ في ذلك الفصل المنقول من تعليقه ياس هذا الكتاب لكن الجواهر الاولى هي الشخصيات والاولى في الامور
المشتركة في طبيعة واحدة قد يكون على وجهين فانه اما ان يكون اولى في ذلك المعنى بعينه كان الجوهر اولى في الوجود بالقياس الى العرض

واما ان

واما ان لا يكون في ذلك المعنى اولى ولا اخر ولكن يكون اولى بوجه اخر ومعنى اخر فالجواهر الشخصية ليست اولى في حقيقة الجوهرية فان كانت اولى
وفرق بين الاولى والاولى فليس كل ما هو اولى الشيء فهو قبل به اذ قد يكون اولى به اذا كانت لواحق الشيء وكالاسر يكون له الكثرة والخيوه اولى قد
ترى الوجود والخيوه والجزئيات ليست اولى في حقيقة الجوهرية ازتلك الحقيقة التي لها لا تخالف منها غيرها ولكن الجواهر الشخصية
اولى بالجوهرية لانها اولى من جهة الوجود ومن جهة تقرر الامر الذي باعتباره كان الجوهر جوهرا هو الحصول في الاعيان لا في موضوع
ومن جهة الكمال والفضيلة ايضا ومن جهة السبق الى التصور اما من جهة الوجود فان الجواهر الكلية من حيث هي كلية بالفعل فهو اما
مقولة القياس الى الجزئيات بالفعل او معتبر لها نسبة اليها في وجودها ذلك ان يكون مقولة بوجه ما على موضوعات فلا بد لها من
الموضوعات وليس يحتاج الشخص في ان يكون شخصا الى ان يكون شيء اخر مقولا عليه وعلى غيره والا لكان من شرط تقرر وجود كل شخص
ان يكون معه غيره وان كل شخص مستغن من ماسبه وفي تقرر وجوده فهو مستغن عن الكل واما استحالة ان يكون الوجود جنسا فظاهر
ما قدمناه وذلك لانه لو كان له جنس لكان جنسا مندرجا تحت جنس فيلزم ان يفيد الفصل ذاتيا لا عرضيا والحاصل انه كما استحال ان يكون
الوجود جنسا عاليا يستحيل ان يكون جنسا مطلقا فيستحيل اندراجه تحت جنس ما وايضا لو كان له جنس لكان مشتركا بينه وبين ما يليه
من المعدوم المطلق لاشتراكه بين جميع الموجودات فيلزم من ذلك اشتراك جنسه بين المعدوم المطلق وبينه فيكون الحاصل استحالة
تحقق الجنس بدون الفصل لكن التالي باطل لاستلزامه ان يكون المعدوم المطلق الذي هو لا شيء محض فصل يميزه عن غيره وهذا
يستلزم تميزه ومن البين خلافه الا ان يقال يجوز ان يكون جنسه منحصرا فيه فقد يرضيه قال وانه هو معنى واحد اقول هذا
من المواضع الدالة على استحالة ما ظنه بعض الاسلاميين الاعلام في حاشية الحاشية على الشرح الجديد للتجريد من انه قد صرح الشيخ
في منطق الشفاء بان الوجود مشترك لفظي بين الجنسين في دفع بعض المغالطات منها الغالط الذي يتصدى فيها الذي كان اوسيس
موجود شاعر وان اوسيس هو شاعر كما يتصدى لذكرها انشاء الله تعم ذهولا عنه ان مراد الشيخ من الاشتراك الاسمي الواقع
في جواب هذه المغالطة اعم من الاشتراك اللفظي والا لزم التدافع بين كلامه صدرت من الشيخ في هذا الكتاب من ذلك الاجتناب
التي نحن بصدد شرحها ومنها ما وقع عنه في بعض فصول جليعات هذا الكتاب وذلك حيث قال في فصل نسبة الحركة الى الزمان
وقال بعضهم ان لفظ الحركة يقع على الاصناف التي تحتها بالاشتراك البحت وقال بعضهم ان لفظ الحركة لفظ مشكك مثل لفظ
الوجود بينا ولا اشبه كثيرة لا باشتراك محض بل بالتشكيك ومنها ما وقع عنه في بعض فصول المنطق من هذا الكتاب وان كان
بظاهره يوهم خلافه لكن المتبادر منه عند تعمق النظر هو ما قلناه وذلك حيث قال فلنبين الان معنى قولنا الموجود في موضوع يجد
انه الموجود في شيء لا يكون منه ولا يصح قوامه من دونه ما هو فيه فقولنا انه موجود في شيء يقع على اشياء كثيرة على بعضها بالتواطؤ
بالتشكيك وعلى بعضها بالاشتباه وليس وقوعها في جميع الاشياء وقوع لفظ متواطئ ولا وقوع لفظ مشكك بل وقوع لفظ مشترك
المعنى اذ ليس لجميعها وهذا البيان المبني عليه بيان حدي ولا رسمي بل هو نوع من البيانات الحال على الاسم كما بين اسم اشهر
واعرف وما اخذ ذلك جواز الجمهور بعرفون الاشياء بقال لها انها في شيء فيريد الان بهذا البيان ان يقول ان هذا العرض هو الكائن
في الموضوع وان كونه في الموضوع ليس كذا من الكون في شيء والا كذا حتى يزول الاشتراك في الاسم فيبقى بمعنى واحد فيه عليه المقال
بعد ان زالت الشبهة التي من جهة الاشتراك في الاسم فاذن ازالة الشبهة باشتراك الاسم فقد يكون على خصوص احدها ان
يوضع بالحد المراد بالرسم والثاني ان يبقى المعاني الهاتلة بحسب اشتراك الاسم حتى يدل على الباقي الامر ذاته ولكن بسبب بالبس هذا
كلامه وان كان بظاهره متشابه الطرفين للفرق وعدمه ولكن الرجحان ما ظنه بعد تدقيق ان ما اتفق من الامام الرازي ذكر الباب

الشرقية حيث قال برهان السادس من قال الوجود غير مشترك فقد قال بكونه مشتركا من حيث لا يشعر به فان حكمه بانه غير
مشترك غير مقتصر على وجود واحد بل على كل وجود فان كان الوجود فحينئذ كان يحتاج الى ان يبرهن على كل واحد من وجودات الهيات
انه غير مشترك وليس كذلك فان الخصم يعترف بان حجته على ان الوجود غير مشترك يتناول كل وجود فان الوجود مشترك انتهى
وهذا كما ترى يناسب ما سبق لما وقع من الشيخ مقدما على ما نقلنا عنه من المقالة الثانية من الفن الثاني من الجملة الاولى في حال
مناسبة الاجناس وخصوصا بعد بعض بيانات وقع منها ثم من البين ان يحتمل ان الوجود معنى واحدا في هذه العشرة فقد
فارق العطف وخصوصا اذا قال ان الدليل على اختلاف هذه العشرة في معنى الوجود ان الجوهر موجود بذاته والعرض موجود في
غيره وان الجوهر موجود لا يحتاج في وجوده الى وجود اخر والعرض موجود يحتاج في وجوده الى ذلك فقد اشترك هذان الشيئان
في شيء واحد وهو لفظ الوجود ثم فرق بعد ذلك بانه بذاته او بغيره وانه يحتاج او غير محتاج فهذا الوجود المستعمل ان كان
يدل على معنى يجتمع فيه الجوهر والعرض ثم يفترقان من بعد فقد حصل معنى جامع وان لم يدل على معنى جامع فكيف فارق
احدهما الاخر بل كل واحد منهما معنى غير معنى الاخر واحدهما بذاته والاخر بغيره وانه ليس يحتمل ان يكون الشيء الواحد معنيان
احدهما بذاته والاخر بغيره ولا يكون ذلك فرقا بينه وبين ذاته الا ان يقال انه من حيث له المعنى الذي بذاته غيره من حيث له المعنى
الاخر وهم لم يكونوا في هذا الموضع هذا السلوك ولا هذا مما يحسن ان يعتبر في هذا الموضع ولا يمكنهم ان يدلوا على العينين المختلفتين
للشيء شيء غير الوجود فانهم لا يمكنهم ان يحصلوا معنى يدلون بالوجود في احدهما هو غير المعنى الذي يدلون عليه بالوجود في الاخر
حتى يعودوا فيضيفوا الى احدهما من خارج بذاته والى الاخر بغيره بل الحق هو ان الاشتراك في الثبوت والوجود مفهوم حصل عند
الذهن وهذا بين بنفسه لا يمكن ان يكون له بيان ومن ينكره فهو يغلط نفسه بالتفكر عن الغرض الى غيره هذا كلامه ولا يخفى التباين
بينه وبين ذلك سيما وقع عنه في اخر هذا الكلام فقد لاح من تضاعيف هذا الكلام ان الوجود معنى مشترك وان كان مقولا بالتشكيك
ولما لطف بعض الاجلة الاعلام من الوجود مشترك لفظي بين الوجود في نفسه وبين الوجود الرابطي عند الشيخ فليس ذلك الا بعض
القول بدلالة تلك الشواهد من كلام الشيخ بطلان ظنه وكذا غيره مما وقع عنه ههنا بل ما وقع عنه في اول النمط الرابع من كتابه
الاشارات بقوله الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المحمول بالتشكيك وفي ههنا ظهر
بطلان ما قاله صاحب الحاكمات من ان الشيخ يقول بما عليه ذوق المتألهين من الحكماء من ان الوجود جزئي حقيقي والوجود الكلي
والجملة عندهم لما وجب ان يكون جزئيا حقيقيا فاما بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر زائد على ذاته ويجب ان يكون الوجود ايضا
كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو في ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد بالانقسام وقيام
بذاته متميز من كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض
الوجود للهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجود مخصوص
والخارج شيء يعتبر الاطلاع على مهيتها فالوجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا وسيجيء بطلانه ظاهرا وسيأتي مزيد تفصيل لبطلان
هذا الظن وتمسك بعض ما يشعر به مما وقع من الشيخ ثم ان ذلك لو تمسك بتلك العبارة التي نحن بصدد شرحها فيما ظنه لكان
اولى بما سلكه في بيان ظنه وذلك حيث ان الشيخ تصدى لما عداه تعم من الامور التي يصدق الوجود عليها بالاولية من غير تخصيص
لتعم ولو كان الحق ما ظنه من كون الوجود كالموجود مشتركا معنويا ثم الظاهر انه يذهب الحكم الثاني ولا اظن الا الى
الاشتراك اللفظي للوجود وذلك حيث قال في كتاب اتفاق رأي الحكيمين في حكاية الصور والمثل التي ينسب الى افلاطون وان

المشهور ان ارسطو ابطل شيئا هذا الرأي في اثباتها وتعهد فيقول انه لما كان الباري جل جلاله بانيته وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك
بحتي اشرف وافضل واعلى عن ان يناسبه في انيته ولا يشاكله ولا يشبهه حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك ليكن له من وصفه واطلاق اللفظ
فيه من هذه الالفاظ المتواطئة فان من الواجب الضروري ان يعلم ان مع كل لفظة نقولها في شيء من اوصافه معنى بذاته يفيد
المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بحتي اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان وجوده لا كوجود
سائر الموجودات واذا قلنا انه حي علمنا انه حي بحتي اشرف وافضل من الحي الذي هو دونه وكذلك الامر في سائرها ثم قال وما يجري هذا
المجرى تاويل الفلاسفة في كتاب الجامع وفي من كتبه في امر النفس والعقل وان كل واحد منهما عالما سوى عالم الاخر وان تلك
العوالم متعالية بعضها على بعض وبعضها اسفل وسائر ما قال مما اشبه ذلك ومن الواجب ان يتصور منها شبيه ما ذكرنا انه انا
نريد بعالم العقل حيزه وكذلك بعالم النفس لان للعقل مكانا وللنفس مكانا وللباري تعالى مكانا بعضها اعلى وبعضها اسفل كما
يكون الاجسام فان ذلك مما يستنكره المتشبهون بالفلاسفة فكيف لمن تاصلون بها وانما يريد بالاعلى والاسفل الفضيلة و
الشرف لا المكان السطحي قال فلذلك يكون له علم واحد يكمل الخ اقول انه قد اشار الى الغرض وهو بيان بعد بيان بقوله
وحصل في نفس من يقرأ هذا الكتاب قال بجميعها هو صحيح على واحد اقول انه من الصحيح مطلقا سواء كان ذلك لاستيفاء
او استرداد او تطبيبا ناشئ عن الامراض لاسترداد الصحة لا باهي امراض والعلة بشرية الجزء وحد من هذا العلم الذي
غايته العمل لان له جزءا اخر هو نفس العلم من غير ان يفيد العمل اولى هذا العلم تسمية للكل باسم بعض اجزائه ونظير ذلك ما سبق
من تقسيم الحكمة الى العلمية والعملية ومن ههنا ذكر الشيخ في القانون ان الطب ينقسم بالقسمة الاولية الى جزئين من نظري وجزء عملي
وكلاهما علم ونظر لكن المخصوص باسم النظر هو الذي يفيد علم الداء فقط من غير ان يفيد علم عمل اليه مثل الجزء الذي يعلم فيه الامزجة
والقوى والاخلاط واصناف الامراض والاعراض والاسباب والمخصوص باسم العمل هو الذي يفيد علم كيفية العمل والتدبير
مثل الجزء الذي يعلمك انك كيف تحفظ صحة بدن عليل وكيف تعالج بدنا فاتر مرض كذا ولا يظن ان الجزء العملي هو الباشر
والعمل بالجزء الذي تعلم منه علم الباشر والعمل ثم قال والجزء العملي منه ينقسم قسمين احدهما علم تدبير الابدان الصحيحة انه
كيف تحفظ عليها صحتها وذلك يسمى علم حفظ الصحة والقسم الثاني علم تدبير البدن المريض انه كيف يرد الى حال الصحة ويسمى علم العلاج
والجملة ان الفرق عندهما من التسمية بعلم واحد لكثرة الحكمة به لا تمانع انتسابها الى قسمين يسمى باسم واحد وكان هذين العلمين يشتملان
من حيث انقسام كل منهما الى نظر وعمل وان تعلق العمل في احدهما بصحة الابدان من اسقامها وفي الاخر بصحة النفوس من ارادة الهاتها
تعلقا بابدانها وهيئاتها التي يكون بالنسبة اليها كالاعلال والسلاسل تعوذ بالله منها ثم منها مع تشاركهما في كون العمل منهما
هو العلم المتعلق بالعمل ولهذا اشار تارة اخرى بقوله فاذا قيل ان من الطب ما هو نظر ومنه ما هو عمل فلا يجب ان يظن ان مرادهم
فيه ان احد قسمي الطب هو تعلم العلم والقسم الاخر هو الباشر للعمل كما يذهب اليه وهم كثير من الباشين من هذا الموضع بل يعني ملك
ان تحمل ان المراد من ذلك شيء اخر وهو انه ليس ولا واحد من قسمي الطب الا علما واحدا لكن احدهما علم اصول والاخر كيفية تباشره
عسر الاول منهما باسم العلم او باسم النظر ويخص الاخر باسم العمل فيعني بالنظري منه ما يكون التعلم فيه مفيدا لاعتقاد فقط من غير
ان يتعرض لبيان كيفية عمل مثل ما يقال في الطب ان اصناف الحميات ثلثة والامزجة تسعة ويعني بالعمل منه لا العمل بالفعل ولا مزاولة
الحركات البدنية بل القسم من علم الطب الذي يفيد التعلم فيه ايا ولكن ليس الا شيء تعلق بكيفية عمل مثل ما يقال في الطب ان الاورام
الحارة يجب ان تقرب اليها في الابتداء ما يبرد ويبرد ويكيف ثم من بعد ذلك يخرج الى ادعات بالرخيات ثم يعود الى التهيئة الى الاسخاط

يقتصر على الوضعيات الحاصلة في الاوائل من مواد تركيبها الاعضاء الرئيسة فهذا التعلم يفيد اليقين بانها هو بيان كيفية على فاذا تعلمت
هذين القسمين فقد حصل لك علم على وجه على ولم يقل فقط قال بالتعريف المحقق ايضا اقول اذ كما انه تعريف بيان تعريف الموجود
واخواته تعريف بيان تعريف هذه الامور وقد يرد بوجه العلامة اضراب لا تدق ولا تشرا كما بين الرسم والاثر وبين قياس العلامة
وهو قياس خبر اوسط علامة معمول الاكبر في الاصغر وقد يكون على هيئة الاول من الاشكال كقولنا هذه المرأة ذات لبن فهي والدة
فقد ولدت وقد يكون على هيئة الثاني منها كقولنا هذه المرأة صفراء فهي اذن مريضة وقد يكون على هيئة الثالث منها كقولنا
الشجاعان ظلمة لان الحاج كان شجاعا وس ههنا ذكر الشيخ في صورة الحكم لان الغرض تذكر صورة فقط وفي الجملة هو المقدمة
مقدمة الكبرى لما الطهور ماء والاستقاء منها وفي اولوطيقا وهو قياس يرجع الاشكال بضرب يثبت الاكبر للاصغر وقد يكون العلامة
اما ضرورية واما محمودة والشيخ قصد في تفصيل ذلك القياس في منطق هذا الكتاب حيث قال وقياس العلامة ايضا يرجع الى الاشكال
وقياس العلامة خبر يثبت فيه الاكبر للاصغر بعلامة وتلك العلامة اما ضرورية واما محمودة مظنونة فهو والحال الاوسط في
القياس الكاين من العلامة يقع على جهات ثلاث اما ان يصلح ان يكون حدا اوسط محمولا على الاصغر دون الاكبر مثل اللبن اذا جعل
علامة الولادة فيقال المرأة لها لبن فقد ولدت وهذا اعني كثيرا باسم الدليل واما ان يصلح ان يجعل اوسط موضوعا لهما جميعا
كقول القائل الحكماء فضلاء لان فلانا فاضل وفلان حكيم واما ان يصلح اوسطا محمولا عليهما جميعا واما الايجاب في الشكل
الثاني لان مثل هذا في الخطابيات مقبولة لانه قياس مظنون كقولهم هذه المرأة صفراء فقد ولدت ولا يمكن ان يقال كل صفراء
ولدت بل كل والدة صفراء فهذا يقيل في الظن وكذا هذه المرأة ثم قال وقد تكون علامة ودليل اذا امر الكبرى على الاكثر قياسا والذي
في الشكل الاول يستر ولا ينتقض وهو صحيح واما الذي في الشكل الثالث فينتقض فانه ليس اذا كان حكيم فاضل وكل حكيم فاضل فهو
يخفى ان ما ذكر بصدد شرحه ينتهي حمله على باب المقام وسوق الكلام من اول معنيها قال في فنون المنطق اقول اشار الى ما
نقلنا منه وسنذكره ههنا ما ذكره هناك ايضا بقوله ان الممكن يقال عند العامة على معنى وعند الخاصة على معنى وان الممكن عند العامة
مطابق لمعنى غير الممتنع وعند الخاصة بغير الضروري وان الخاصة ايضا يستعمل الممكن على وجوه فيقولون ممكن لما كان غير ضروري
المطلق الحقيقي وهو الامر الذي اذا قيس الى الموضوع لم يكن دائما الوجود له ولا دائما العدم سواء كان في طبيعة الموضوع ما يقتضي
وجوده له او لا وجوده وقتا معينا كالكسوف او غير معين كالتنفس او لا يقتضي طبيعة ذلك بل يعرض له ذلك اتفاقا والاسباب
خارجة مثل الحركة وغير ذلك وجميع اصناف المطلق الخاص اي الوجود بالاضافة تدخل فيه ويقال لما هو اخص من هذا وهو الذي
يكون غير دائم الوجود ولا دائم العدم ولا في طبيعة الموضوع ما يجعله ضروريا في وقت ومال ولا يجب الحمل كونه او غير كونه
الا ان شرط شرط غير وجود ذات الموضوع وما يقتضيه ذاته يعني بانه لا يجب كونه ولا كونه لا بذات الموضوع ولا بما يقتضيه
ذاته كالكتابة للانسان فيدخل فيه ما ضرورته من خارج وما لم يتعين فيه ضرورة فبعض اصناف المطلق يدخل فيه ثم ذكر
المعنى الثالث من معاني الممكن عند الخاصة هو الذي لا ضرورة فيه بوجه من الوجوه وهو الذي لا على الاطلاق ضرورة وجود
ولا بشرط ما وامثال هذا الامر الذي لا بوجه وقت معين الخاصة في الكسوف ولا بوجه وقت خاص كان غير معين كالتنفس والامر
الذي لا بوجه شرط الخروج من خارج الخاصة في الكتابة شرط كونها ساكنة فالاولان اعني الكسوف والتنفس مطلقا ان لا يكونان ممكنين
بهذا المعنى فاما وجود الكتابة فهي قد تكون ممكنة بهذا المعنى وقد يكون مطلقة لا ممكنة بهذا المعنى فانها مع الشرط المذكور الذي يصير
مطلقة او ضرورية فلا يقال عليها هذا الممكن وان تراء هذا الشرط فيقال عليها هذا الممكن يعني به ان الكتابة نظرا الى الانسان يمكن ان

لن يكون مثلا لانه شرط ان لا ينظر الى اسباب وجوده ولا يكون منه نظرا الى وجود اسبابه ومعنى ان يتحقق بالنظر الى الاستقبال الان المستقبل
من حيث هو مستقبل غير محقق فلا يكون شيء من طرفيه محققا وذلك بخلاف ما عليه امره في الماضي والحال من انه محقق وجوب
محقق لمعرفة فيه ولكن الامر باستناد الحوادث في انفسها الى علل يجب بها وتتبع روضها وانها تلك العلل الى علة اولى موجودة
بما قررناه من عدم النظر فيها ولعل الشيخ اشار اليه بقوله فهذا الضرب ما يقال عليه الممكن اخص من الوجه الثاني الذي هو اخص من
الوجه الثالث ويكون بالقياس الى المستقبل لا غير ثم ان صدق هذا الحكم لا يكون بكون الموضوع هو الحمل بالفعل فكذا يكون بكون الموضوع
على وجه لا يلزم من كونه هو الحمل وان لم يكن الحمل ثابتا له بالفعل فيشارك المطلقة العامة من حيث الموضوع ويباينه من حيث الحمل
ثم قد يكون صدقه مع صدق المطلقة وقد لا يكون ولا هذا اشار بقوله وشارك المطلق في الموضوع ويباينه في الاعتبار ويكون من
حيث الحصول مطلقا ومن حيث انه لا ضرورة في كونه ولا كونه الى وقت فرض من المستقبل ممكنا ويكون الاعتبار ان متباينين لا يدخل
احدهما في الاخر ويباين المطلق كل المباينة فلا يدخل في المطلق ولا يدخل فيه المطلق اعني بحسب الحمل لا بحسب الموضوع هذا كلامه ولا
يرد عليه انه ليس في الممكنة حكم ازمانية ان النسبة الواقعة بين الموضوع والحمل لا يقتضي الموضوع شيئا ولا ينفيها مثلا وهذه الجهة
دائرة على هذه الكيفية الواقعة في نفس الامر لا على ان القائل بها غير مصدق بها فيكون مؤدى القضية الممكنة ومفهومها ان الموضوع هو
المحمول وليس اتحادا لا يقتضي الموضوع مثلا هذه النسبة ولا يقتضيها او لا يكون فعليتها مثلا لذات الموضوع او زمان معين او مقيد معين
وقد علمت آنفا ان صدق هذا الحكم كما يكون بكون الموضوع هو المحمول بالفعل فكذا يكون بكون الموضوع على وجه لا يلزم من كونه هو المحمول
وان لم يكن المحمول ثابتا له بالفعل فصدقها قد يكون مع صدق المطلقة وقد لا يكون مع صدقها كما ان السالبة الحاكمة بان احد الامرين ليس
هو الاخر قد يكون صدقها بتحقق الطرفين وعدم تحقق النسبة بينهما وقد يكون بانتفاء احد الطرفين سيما الموضوع ثم ان من الفضلاء
من نفى الامكان الخاص بناء على ان كل ما هو في نفس الامر اما واجب الوجود او واجب العدم ضرورة عدم خلو الشيء عن الوجود والعدم
الذي لا يمكن تحققه الا بعد وجوبه ولا يخفى عليك ما فيه ضرورة ان الضرورة بشرط شيء غير منافية لسلب الضرورة الذاتية والتحقيق
ان الضروري ان اريد به الضرورة بوجه فالممكن لا يمكن ان يتحقق في نفس الامر ضرورة لوجوبه بالماهية او السلب فيكون ذهنيا
حرفا وان اريد به الضرورة الذاتية والوصفية او غير ذلك ويكون الامكان سلب واحد من هذه الضروريات فهو يمكن ان يتحقق في نفس
الامر ان سلب الضرورة الذاتية او الوصفية يمكن ان يجتمع مع ضرورة اخرى ثم قال فمعنى ما ذكر يقال عليها الممكن باشتراك الاسم
وهي مع ذلك فقد يقال بعضها على بعض حتى ان الثالث منها يقال له ممكن بثلاثة معان وهذا من جنس الاسم المشترك الذي يقال
امرا واحدا باعتبارات مختلفة وقد ذكرنا معاني الامكان نقلا عن الشيخ آنفا ثم انه حذو بنا الوعيد هاتان اخرى مع بيانات يتبين
لبطلان ما ذكر اخرى في مواضع شتى فنقول انه ذكر ان المحمود والمشهورة للممكن هي هذه الممكن هو الذي ليس بضروري وهي قوة
موجودا لم يعرض منه محال وايضا الممكن هو الذي ليس بموجود ومتى فرضته موجودا لم يعرض منه محال وايضا الممكن ما ليس بضروري
غير زائد وايضا الممكن ليس بموجود وليس بضروري وايضا الممكن هو الذي يتهيأ ان يوجد وان لا يوجد ثم قال والاصح منها هو الرسم الاول
فلنوضح الفساد في الرسوم التي بعده ولما اورد في رسم الممكن انه هو ما ليس بموجود قال فلنقل اما ان يرسم الممكن الذي بالمعنى الاعم فكذب
قولكم فانه قد يكون من ذلك ما هو موجود واما ان يكون انما يرسم الاوسط فقد اخطأ فانه ليس من شرطه ان يكون غير موجود ولا ان يكون
موجودا بل ان لا يكون دائم الوجود او غير الوجود بل الغير الوجود منه الذي ليس بضروري الوجود والوجود واللاوجود هو السالب المطلق وما يوجد
الذي ليس بضروري الوجود واللاوجود هو الوجب المطلق وكلاهما انما لا عنه كل واحد منهما اخص منه وان كان انما يرسم المعنى الثالث

فالمعنى الثالث مباين للمطلق وهذا قد جعل مطلقا من جهة السلب فيكون كان المطلق سلب هو الممكن الاخص فيبقى قسم رابع وهو المطلق ايجابا
فانتقوا فيه ان الموجود الذي ليس بضروري ومتى فرض غير موجود لم يعرض منه محال فهل هو من هذا الممكن ليس فان كان هو من هذا الممكن
فقد فسد الشرط وان لم يكن منه بل كان مطلقا في العامة ولم يكن لك فكان في نفسه فتلك القضية انه مطلقة في سلبها فيجب ان لا يكون ممكنة
ولكن كانوا قد جعلوا الا ملاق جنسا او شرطا للامكان بمعنى الممكن الذي لا ضرورة فيه ليس حقيقة ولا شرط خلاف والمستقيم ان من ظن ان
الوجود ومجيء الممكن متروي الوجود مشروط وان هذا ما يجب ان يتميز عنه في الممكن الحقيقي فلم يظن ان فرض اللا وجود يحصل الشيء ضروري
اللا وجود بشرط فان زعموا ان معنى قولهم غير الموجود هو انه الذي لا يجب ان يوضع حكمه موجودا فانه الذي ليس بدائم الوجود فليس
ما قالوا صوابا فان قولهم هو ما ليس بجب وجوده وهو غير قولهم هو الغير الموجود وبعد ذلك فالوجهان جميعا داخلان في قولهم ليس
بضروري فاحتاج الى تكرير ذلك في الحد والجملة فان غير الموجود كالجنس لا يرين فقط فان غير الوجود اما ان يكون دائما فيكون الحال في
الضروري الحتم واما ان يكون غير دائم فيكون الطلق السلب ولا يدخل فيه غير ما الذي يدعها فهذا لا اذا لم يعتبروا فيما فصلوا واما الذي
يقال من ان الممكن هو ما ليس بضروري من غير زيادة فاذا عني به ما ليس بضروري الوجود وغير الوجود كان هذا القول مطابقا للممكن واما
الخاص ان عني به سلب ضرورة الدوام بالشرط والا الاخص جدا ان عني سلب جميع وجود الضرورة وان عني به انه ليس ضروري الحكم الذي يقال
له ممكن ايجابا كان او سلبا لم يتم معنى يقال اذا فرض ذلك الحكم موجودا لم يعرض منه محال وقد فهم بعضهم من الضروري الواجب الوجود وقد
زاد ان الضروري في هذا النص من المنطق يعني به لم من وجوب الوجود والامكانات المقدمات اربعة اخص وهي واجب وممتنع ومطلقة
فكيف وانت تقف من هذا على ما تضمنه الرسوم التي سلوها هذا واشبهها قولهم الممكن هو الذي يمكن ان يوجد وان لا يوجد فان
يمكن اسم يرادف الممكن وفيه من الاشتراك ما فيه وله وجه واحد حسن يمكن ان يعرف اليه وهو ان يكون الحد وهو الممكن الخاص
يؤخذ فرض الشيء الذي هو كالجنس له وهو الممكن العام ويكون المفهوم من لفظة يمكن ما يفهم عند الجمهور وليس يفهم عند الجمهور من لفظة
يمكن اولا من لفظة الممكن ما يفهم عند الخاصة فلو ان احدا اخذ الممكن العامي في حد الخاصي لم يعف لكنه قد يكون اوهم من حيث اللفظ ان
الممكن اخذ في حد نفسه مثل ما مر في باب المتضايف وعلى ما علمته فاذا اخذ بدل الممكن العام اسم مرادف للممكن العام يدل على المعنى الواحد
بالممكن العام ولم يعد الخاصة استعمل لكثير استعمال مرادفا للممكن الحدود يكون هذا الابهام قد زال فيكون كانه قال ان الممكن الخاص
ما ليس بضروري فاما الرسم الاول فهو اوثق الرسوم واحقها للذهب في الصناعة فاما الذي فهم الانسان هذا القول على انه رسم
الممكن من حيث هو ممكن فهم من الممكن ما ليس بضروري الوجود ولا غير الوجود ساريا قيل بعد من انه اذا فرض موجودا لم يعرض منه محال امرا
كالمستغني عنه وانما اوردنا فيه وخاصة لا على انه جزء رسم لكن الاولى عندنا ان يقال ان هذا التحديد هو للممكن فان الحاجة هنا
انما هي الى تحديد جهات القضايا وهو ما ليس بضروري الحكم المحكوم به من ايجاب او سلب ايجابا كان حكم به فيدخل في هذا التحديد فاذا قال
ومتى فرض ذلك الحكم الموجب او السالب موجودا او ما صلا على شيء حكم به لم يعرض منه محال ثم الرسم ان كان مساويا للموسوم ويكون الرسم
انما يعرف من تحت ان معنى الضروري الضروري الحقيقي كان هذا الرسم للممكن الخاص وان معنى الضروري اي ضروري كان بشرط او بغير شرط
كان هذا الحكم الممكن الاخص وليس ما قال بعض الناس ان معنى قولنا ما ليس بضروري ما ليس بواجب شيئا فقد علمت ما في ذلك ثم اعلم ان
الامكان من حيث تعرض لقولات تنتهي وهو ان يعرض للكيف والكم وغير ذلك وهو يقع على هذا بالتقدم والتأخر وهو كالوجود
وكالوحدة وما اشبه ذلك فليس يكون يجعل له جنس فيشار اليه انه فيه ولذلك هو انما يؤخذ في رسمه كالجنس يكون لا محالة ليس بالحقيقة
جنسا ولكنه يناسب الجنس وانما يدل على معنى مشكك ويكون من الامور العامة مثل الذي وما والشيء وكذلك يكون جريه مجرى الفصول ايضا فلا

تشكيك ثم ان الممكن امر ليس صحيح الوجود مستقل بذاته بل هو امر لما ان يكون معه ولما ان يكون متحققا بعدم فيحتاج في تحديده الى ان يحدد السلب
كما علمت من الواجب في تحديدات امور عدمية ولما كان الامر الوجودي اسبق الى التصور وكان العدم انما يتصور بالقياس اليه اعني العدم
نفسه انما يتصور بانه عدم معنى وجودي كما قد سلف لك بيانه فيجب ان يكون الامر الضروري اسبق الى التحديد والتصور فان الضروري
هو الامر الذي وجوده يستحق الدوام اما مطلقا واما عند وجود الشرط فالضرورة تدل على ماهية الوجود ويمكن تصوره منذ وان الحال
ضرورة مقرونة بالعدم فيكون الحال انما تصور من جهة الضروري كانه الذي وجوده له واما عند القول انه معدوم فاذا اخذ الضروري
في حد الممكن اخذ اما هو اشهر في نفسه عند الجمهور وعند التحقيق اما عند الجمهور فلانهم لا يعطون الممكن الذي عند الخاصة واما عند التحقيق
فان التصور الاول هو الموجود واما الممكن العامي فهو ما ليس بممتنع وتصور الممتنع انما هو من حيث هو واجب ان لا يوجد وتصور الواجب هو من
حيث وجوده يستحق الدوام فلا يكون انه معدوما فانا لو اخذنا الضروري مقصودا به قبله والحال انه يتصور قبل الممكن واما الممكن العامي
من حيث هو ما في انما يتصور بامر ليس بحال واما الخاصي فلان الحال الاسطقسية الى المعنى الوجودي منه فانه هو الذي عدمه ضروري والممكن
الحقيقي هو الذي لا عدمه ولا وجوده ضروري فاذا فهمت هذا فظهر من طعن انكر رسم شيئا وهو الممكن بما هو اخفى وهو الضروري او بما
ربما يبين به ويدور عليه اذ قد اخذ في حد الممكن الحال والحال هو ما ليس بممكن فلا عدا ان يكون الضروري انه هو الذي لا يمكن ان لا
يكون وهو الحال ان لا يكون واسم اما ان يكونوا قد اساءوا الاختيار واما ان يكون الامر في نفسه يوجب الدور فنقول ليس الاول كذلك
لان الضروري والحال قبل الممكن من حيث التصور والحال وان كان يصدق عليه انه ليس بممكن فليس كل ما يصدق عليه شيء فهو معنى الجنس
او هو ما لا يحد الشيء دونه ومع ذلك فليس الممكن الذي يعرف به الحال هو الممكن الذي عرفناه بالحال بل هو كالجنس له ولذلك قولهم
لا فرق بين قولكم ممكن وبين قولكم ما ليس بضروري فنقول هو كذلك ولا فرق بين قولنا الانسان وبين قولنا الحيوان الناطق لكن احدهما
اسم والاخر قول مفصل شرح معنى الاسم ثم الظاهر من جملة هذه الامور بيان لزوم الدور في التعريف والجواب عنه واطباقه على ما نحن
بصدد شرحه هو ان قوله وذلك لانه الى قوله واما كشف الحال الخ بيان الدور ومنه الى قوله ومن تفهمنا الخ جواب عنه بان الوجود
كان ضروريا بحسب التصور فلا يحتاج الى التعريف وان جاز ان يكون له علامة كما علمته ثم بقي الكلام في تعريف الوجوب والامكان و
الامتناع على وجه لا يدور وذلك بان يقال ان الوجوب هو تأكد الوجود ثم تحدد الامكان بسبب الضرورة التي هي الوجوب والامتناع بوجوب
العدم وضرورته فلا يدور وذلك على ما قال على ان اولى هذه الثلثة في ان يتصورا ولا هو الواجب وذلك على ان يكون كلهم على ذهن
الحيار محصلة واما شيخ اشياع الرواقيين ومحي مراسم الاشراقيين قال في المطارحات اما الوجوب والامكان والامتناع فقد صدق
بعض الناس تعريفها وعرف بما يتضمن دورا اما الممتنع فقد عرفه بانه ليس بممكن فعرف الممكن بما ليس بممتنع وفساده ظاهر وقوله
انه الواجب بانه الذي يلزم من فرض عدمه محال والممكن بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال وبعض الناس ظن ان هذا دور
بسبب ما عرفوا من ان الممتنع ليس بممكن وهو ظنه فان ذلك هو الممكن العامي وهذا الذي عرف بانه الذي لا يلزم من وجوده وعدمه
محال هو الممكن الخاصي ولا دور بل من عرف الممتنع بما يجب ان لا يكون وعرف الواجب بما ذكرنا فقد ارتفع عنه واما ما قاله في تعريف الممكن
الخاصي فلا دور فيه اصلا ولكن في هذه التعريفات خطاء من وجوه ما نورد من جملتها انه ذكر ان الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال
والواجب نفس عدمه محال وليس لاجل محال اخر يلزم بل عدمه لا يلزم محال اخر ولا يمكن ما يلزم لا ظهور ولا ما يبين من نفس عدمه او نفس فرض
عدمه وكذا ما يقال ان الممتنع ما يلزم من فرض وجوده محال والحال نفس الممتنع وهو تعريف الشيء بنفسه ثم ان اشتماله ليس لما يلزمه والممكن
الخاصي ليس بممتنع الوجود والعدم وذلك لذاته لا لانه لا يلزم من فرض وجوده ثم كثير من الاشياء يلزم من فرض وجودها وعدمها محال

الامور اخرى فقد يتبع ويجب الشيء بامور زايدة وهذه الاشياء ينبغي ان يؤخذ من الامور البينة لا يعرف الشيء بها والذي عرف الوجود
بالحال فكانه وصف في عرف الناس لفظ الحال اكثر استعمالا وكانها اشهر عندهم وان كان ولا بد من التعريف فلنؤخذ الوجوب بنا
كيف وهذا تاكد الوجود والوجود اشهر من العدم ثم يعرف الامكان بسلب ضرورة الطرفين والامتناع بايجاب الضرورة على السلب
هذا كلامه ولا يخفى ان ما اورده بقوله قد تصدى بعض الناس الخ اشارة بل دلالة على ان مراده منه صاحب الشفاء كما يلوح من سيرته
لمن نظر في كلامه تتبعا سريرته ولعل ما حكم به بالنقل الى ما تبرا مما وقع من الشيخ ههنا وايم يراجع ما ذكره في تعليق هذا الكتاب
كما نقلناه اللهم الا ان يقال ان هذا تعريض منه على غير الشيخ من الحكماء لان كتابه المطارحات على اسلوب كلمة الحكماء المتاخرين
فيكون كلامه على عاداتهم من الشيخ فلهذا يكون قوله فان ذلك هو الممكن العامي الخ على عاداتهم انتقال منه قوله فليس
الممكن الذي يعرف به الحال هو الممكن الذي عرفنا به الحال بل هو كالجنس له وانما وقع عنه من الايراد حيث قال ان الواجب ما يلزم من فرض
عدمه محال والواجب نفس عدمه محال فمن قبل الواجبات اللفظية الساقطة عن درجة الاعتبار وذلك لانه من مقولة ما قبل ان وجود الشيء
مقتضى ذاته او لازما لمع كونه على انا لو سلمنا ذلك فنقول انه لا منافات بين كون امر محالا في نفسه وبين ما يلزمه محال اخر مثلا
الى المحال الثاني لزم المحال الاخير ومن ههنا ان الممكن ما يلزم من فرض وجوده محال فعلى بان جواز ان يكون المراد من المحال غير ما يستلزمه
من المحال واما الامكان جوازا ان لا يلزم المحال الغير واحتمال قال من الكمال سيما كونه في مقابل التوجيه فهو غير وجيه ثم ان ما وقع عنه بقوله
فلا يكون ما يلزمه الخلو الخ لا يرد على المعرف لانه بصدد تعريفه لا يكون فيه الدور ان يرد عليه ذلك لان كلامه ليس في ظهور ما يلزمه اولا
ظهوره واما قوله والمحال نفس المنع ففيه ان ارادة به ان ممنوعيته بعينه هو هذا فهو ممنوع لجواز ان يكون ممنوعيته ما يحكم البرهان بعدم
وعدم قبوله للوجود والامكان وان جاز صدق احدهما على الاخر وان اريد به انه هو هو على طريق الحمل فهو مسلم ولا يلزم من ذلك
منه فكر فيه واما قوله ثم ليس استناد ما يلزمه الخ فقد عرفت بوجهين ما فيه ونص عليه بما ذكره بقوله وذلك لانه بذاته لا بما انه لازم
الخ واما قوله ومن الاشياء الخ فعلى عاداتهم ما عليه الشيخ بقوله واما من الثلثة فان يتصور الا هو الواجب الخ وبقوله فيجب ان الا
الضروري اسبق الى التحقيق والتصور على عاداتهم ما قاله في غير موضع من هذا الكتاب قال ومن تفهمنا هذه الاشياء يتضح
لك بطلان قول من يقول ان الخ اقول يعني من الاشياء الوجود والثبوت والحصول على وجه يكون الترادف بينها والشيء على وجه
يستلزم الوجود فلا يصح ان يكون الشيء من دون الوجود ولك معنى العدم وعلم مجامعته للثبوت والتثبيت مطلقا ثم ان تقرير
هذا الرام لما كان من مداحض اقدام الاعلام فجدير بنا التوجيه الى ذكر ما اتفق من اولي الايدي والافهام ثم نورد ما يرد
عليه من الجرح والايراد والتعرض على مسلك الانصاف وجانبه طريق الاعتساف فنقول وبالله التوفيق ومن زمام التحقيق
ان فضلاء الحكماء ذكروا ان ما افاده الشيخ من الكلام في الرام لا يخلو عن تعمية وابهام وبهذا ترى ما ترى فيما اتوا به من الاعلام واذا كان
انه يمكن ان يوجه بوجه لا توجه عليه كثير مما يتوجه فاقرر ما اصسر الدليل اولا ثم استعمل التوجيه بتطبيق العبارة عليه وان كان الاظهر
حملها على ما في تعليقاته فاقول ان محصل ما استدل به واصله من الدليل انا اذا ادعاء المعدوم لكان بينه وبين المتذوق في المتلذذ
والعادية والفارق بينهما من تلك الجهة هو تخلل العدم العادمين وجوديه الاول والثاني ولا يوجب شيء اخر هذا الفرق من تلك الجهة
من غير اعتبار التخلل وهذا الفارق يستلزم الاتصاف بهذا العدم وذلك الاتصاف لا يكون في حال شيء من وجوديه والحال العدم السابق
عليهما واللاحق الخرج عنهما وبعد تنصف بذلك العدم الخاص فيما بين الوجودين وذلك يستلزم تعين العادا المعدوم ومدة بين
وجوديه وهذا خلاف ما تقرر على ما فهمته من تفهمه وتوضيح توجيه الخروج الاتصاف بالعدم وبه من الاحتمالات التوجيه التخفيف

لما ان لا يكون الموصوف شيئا معينا فيكون ثبت الاتعين الاصلا ولما ان يكون شيئا معينا كان الوجود مسلوبا عنه ولما ان يكون العدم ثابتا له
وكل من الاخيرين محال على ما فهمته من تفهمه وانا هو احتمال توهم من ليس بتحقيق واما ان الشخص المعدوم انما هو تخلل زمان مدة بين زمان وجوده
الاول والثاني لان يكون وجوده الثاني طارئا على ما اتصف بالوجود الاول والا بعينه وقد عدم في الزمان المتخلل فلو اعيد المعدوم كان وجوده
الثاني وارد على ما اتصف بالوجود الاول بعينه بعد كونه معدوما في الزمان المتخلل ومعدوم مسبوق في الزمان المتخلل ان كان بالوجه الاول لزم الاتحاد
الثلثة لم يكن وجوده الثاني وارد على الموصوف بالوجود الاول بعينه اذ لم يكن ذلك الموصوف تعين وصوح لا شيء غير معين كسائر المعدومات
الغير المعينة فلم يتحقق هو بانه الذي كان موجودا او لا معدوم غير وجوده ظاهر ان هذا التعين والتخصص انما يتاتى بحفظ تعين متصف الوجود
والعدم في الازمنة الثلثة وان كان باحد الوجهين الاخيرين لكن الاعادة لزم خلاف ما فهمته فافهم وخلاصة الكلام في المرام انه
اذا كان امر بعينه موجودا في زمانين لزم ان يكون في الزمان المتخلل بينهما ثابتا محفوظا بعينه بعينه فان كان ما كان هو هو بعينه في زمانين
كان محفوظ الذات بينهما وامتنع ان تكون ذاته في ذلك الزمان المتخلل لا شيا لم يكن بتعين اصلا بوجه ولم يكن بعينه وبين سائر المعدومات
فرق فلا محال لاحتمال ان يعرضه في الزمان الثاني ما يخصصه بانه الذي كان موجودا او لا بعينه على ان مخصصات الهوية لا تكون من احد
المقولات ومن اصعب علمه انه لا شيء منها يخصص شيئا بهذا الوجود وبنى اوهام فانظر الى ما الى ما اساء في قريب تنبيه
بنظرته الصحيحة وفطنته السليمة كم باشتباه اعادة المعدوم بعد ما اقر عليه بالانكار وفي الانكار لما اقر والناس فيما يحتقون على ما
ثم ذكر ما ينبه على ان الحكم الذي حكمت به على عدم عود المعدوم عقيدة صحيحة يعتقدها الطبيعة السليمة انه اذا ادراك احد شيئا فيما
ثم ادركه بعد بين بخصائصه التي ادركه بها جزم بانه هو الذي ادركه قبله وسينكر اتحاده وعوده ولو اتفق في مادة اتحاده وعوده مثله
باشتمال عوارضه وعلم ذلك نسبة بعينه الى الاشتباه والالتباس ولو توهم ان هذه الخصائص مفيدة للعود لم يكن في الاول
مبتدا بل كان معادا وفرق بين العدم والاعدام وان يتشابه بالهامس الاحوال والاحكام ولعل الوجه الذي رايته احسن
كلاما او صحة به الوجوه ثانيا انتهى كلامه ولا يخفى ان في دعوى تفرده بجلد مع قطع النظر عن ضاده في نفسه وعدم حسنه في
ذاته كما ستعلمه نظرا ينظر ذلك لمن نظر في الباب المشرقية وهو كتاب صنفه الامام الرازي في شرح رموز ما وقع من الشيخ الرئيس في
هذا الكتاب الذي عن بصدد شرح الهيانة وذلك حيث قال الامام في ذلك الكتاب بهذه العبارة الفصل العاشر ان المعدوم
لا يعاد وبراهينه ثلثة آن ما علمه لم يسبق هويته على ما سبقناه وما لا تكون هويته لا يمكن ان يحكم عليه بصحة العود الثاني لو صح
اعادة المعدوم لصح اعادة الوقت الذي وقع فيه ابتداء فيصح ان يعاد هو في ذلك الوقت بعينه فيكون وقت اعادته هو بعينه وقت
ابتدائه فيكون مبتدا من حيث انه معاد هف الثالث انا اعيد وحصل معه شيء فيما مضى وان في الذات وفي لوازمها فليس
ان يحكم على احدهما بانه هو الذي اعيد بعينه واما مثله فليس كذلك فنقول هو الذي وقع الامكان فيه فان الحكم على واحد بانه
هو الذي كان وعلى الاخر بانه ليس هو الذي كان مع مساويه في الهوية ولوازمها ما هو مستحيل قطعا فاذكر في معرض الفرق هو
الذي وقع عنه السؤال ثم قال ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ونفض من نفسه الميل والعصبية شهد بفساد الصحيح
بان اعادة المعدوم فتح انتهى كلامه وانا نقلناه بتمامه ليظهر ايراده على عاداته ما قاله الشيخ ههنا ولكن على ان يكون الاول من تلك الالزام
ينطبق على ما ذكره الشيخ بقوله لانه اول شيء عبر عنه بالوجود الخ واما ما ذكره عنايات الحكماء فهو حل لما وقع من الشيخ ههنا بقوله
اذا اعيد يجب ان يكون بعينه وبين ما هو مثله ولكن على ان ما ذكره من التوضيح لا يفيد الا الطول والاسهاب ولا تعلق له بما وقع
من الشيخ في اصل الكتاب لانه بلغوح ما ذكره بقوله يجب ان يكون الى اخره كيف وان الذي ينطبق عليه هو الوجه الثالث المقابل

الوجه الاول من الوجوه المذكورة في المباحث المشرقية ولعل جعل احدهما مقام الاخر من قبيل وضع احد المتباينين موضع الاخر فان
قلت يجوز ان يكون ما ذكره حالا لما وقع عن الشيخ بقوله لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود قلت فيه اما اولا فلان ما وقع عنه بقوله وان كان
الاظهر حملها على ما في تعليقاته بناء على انه وذلك حيث ان الظاهر منه ان يكون ظاهرا الانطباق على ما في التعليقات والظاهر
على الناظر فيها عدم انطباقه عليها بضرب من التكلف والعناية فضلا عن ظهوره من تلك العبارة الواقعة فيها بقوله ايضا اذا
وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعد واستمر وجوده في وقت اخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد واما اذا عدم فليكن الموجود السابق
آخر وليكن المعاد الذي حدث ب وليكن الحدث الجديد ج وليكن ب يكيج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالفه الا
بالعدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون آمنوبا اليه دون ج فان يشبه آل الامرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي
يتخيل بكون ان يختلف بها او لا يكن لكنها اذا لم يختلفا فليس ان يجعل الاحدهما اولى من ان يجعل الاخر فان جعل انا هو اولى لب
دون ج فهو هذه النسبة واحد المطلوب في بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان يجب اذا صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد
فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه كذاتا ولم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود لكن ان يقال
بالاعادة الى ان يدل من وجود اخر واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للعدوم في حال العدم ذات ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان
يكون قد كان له آ وهو الوجود السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل واحد منهما اعادا او لا يكون ولا واحد منهما اعادا واما اذا
كان المحل الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان
باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحلين شيئين اثنين فان فقد استواره في نفسه ذاتا
واحدة بقي له الانسة العدد لا غير انتهى كلامه وانا نقصد بما ذكره بتمامه تحصيل ما غرض تعرفها ثم ان من الظاهر ان من حل ان اسم الاشارة
الواقعة في هذه العبارة اشارة الى التخصص ثم حمل قوله الا بالعدد الخ على انه لما كان احدهما مستانفا والاخر معادا لم يتركبا فيما اثنين ولا
يستقيم ذلك الا بفرض وجود احدهما بعد الاخر والا لارتفعت الشق التي بينهما وليس ذلك الظن الى من بعض الظن الظاهر
ضرورة ان كان على ما نحن بصدده فيها على هذا التقدير ايضا لمشاركتهما في الحد التخصيص بالجملة ان امتيازا فوادليه واحد
بعضها من بعض لا يكون الا بالتخصص ولو فرض اشتراكهما فيه لزم رفع الكثرة منها سواء كانت مجتمعة او متفرقة وهو ظاهر فالاصوب ان لا
يحمل قوله ذلك على ذلك الا ان يكون المراد بقوله بالعدد كثرة اعتبارية حاصلة من عوارض ولواحق غير متخصص فح لا فرق في هذا الخاص
بين فرض الاجتماع والبدلية واما ثانيا فلما ذكره في توجيه تطبيقه عليه بقوله واما تطبيق عبارة الشفاء على هذا الوجه فتوجيهه هو
ان اعتبار الماضي والبدلية من اسباب اتحاد الزمان والمكان محلا او موضوعا الرفع توهم ان يكون الاختلاف بينهما بالهيئة او شيء ما اشير
اليه لعله حسنها الظهر انتهى وهو صريح في انه بصدد توجيه ما وقع عنه بقوله ان الحيدا اذا اعيد ودفع ذلك الاستدراك بهذا
النظر من التقرير لا يكون اليه بالخبير فضلا عن الفاضل المحرر واما الايراد وجهين اخرين فهو ايضا وارد على ما في المباحث
المشرقية احدهما عدم مساعدة ما وقع عن الشيخ بقوله وذلك الخ فيه لانه اول شروعه في البرهان وثانيهما انه توجيه غير وجيه
بوجوه وجيهة فلا يصح توجيه كلامه به سيما ما نظر عبارات الحكماء بقوله وان احسب انه يمكن ان يوجه لا يتوجه عليه كثير الخ وذلك
لان ما ذكره الشيخ بقوله ان انا على ما بالعدوم فالمعنى اذا حصل في النفس فقط وبقوله ثم الذي يقال مع هذا ان الشيء قد
يكون معدوما على الاطلاق امر يجب ان يتنقل فيه فان معنى ما المعدوم المعدوم في الخارج جاز ان يكون ذلك فيجوز ان يكون ثابتا في
الذهن معدوما في الخارج وبقوله والاخبار هو عن الموجود في النفس ولو بالعرض عن الموجود في الخارج وبقوله ان للصور الذهنية

دلالة

دلالة على الامور الخارجية وما وقع عن بعض الحكماء والمحققين في كتابه اساس الاقتباس من ان معنى دلالة الصور الذهنية على
الامور الخارجية ان الصور الحزونية مثلا يمكن ان يحلها هذا المدرك الذي له كه الا هو الذي ادركناه قبل ذلك ولا يخفى ان تلك
العبارات وهذه العبارة من الامارات الواضحة الحكم بصحة الاخبار عن المعدوم في الخارج فاذكره بقوله وهذا الفارق يستلزم
لاتصاف بهذا العدم وذلك الاتصاف لا يكون في حال شيء من وجوده وفي حال العدم السابق عليها واللاحق الخرج عنها فان المعاد يتصف
بذلك العدم الخاص فيما بين الوجودين وذلك يستلزم تعين المعاد المعدوم الذي لا يروى قليلا بعد ارتكاده ترتيبا لاحيث ان ذلك
وان كان معدوما في الخارج لكنه ثابت في الذهن فيصح اتصافه بالذات وبالعرض في الخارج وقس عليه حال معدوم السابق و
اللاحق فهو انه لو لم يكن له ثبوت مطلقا لكان الامر على ما اشرنا وليس فليس فليتدبر واما الايراد بغاية الوجوه الذهنية العينية
فلا يضع ثبوت الاولى حوالة الحكم عليه في الخارج فانه يرد على تقدير اخذ المثل فيه بدلا عنه لانه يجوز ح علم الامتياز بين المبتدا و
المعاد لعدم الامتياز الخارج بينهما او وجود الهوية والذهنية ايضا لك لتساوي نسبة اليهما كما ظنه بعض الاجلاء على ان يصح الحكم عليه في حال
وجوده الثاني بانه كان معدوما في الماضي بعد ما كان موجودا قبله وذلك الامر في حال وجوده الاول حيث يجوز ان يكون بمنزلة ثبوته
الذهني وما ذكره من الاقسام في معرض التوضيح والاعلام بقوله اما الاصلي بالمعدومية من الاحتمالات التوهمية لا التحقيقية اما ان
لا يكون الموصوف شيئا معينا فيكون شيئا لا تعين له اصلا واما ان يكون شيئا متعينا كان الوجود سلوبا عنه واما ان يكون العدم
ثابتا له بتعينه الى اخر ما ذكره فلعل هذا القسم قسم ضمن الجواز اختيار كل من الشقين بجواز كون المعدوم في الخارج محكوما عليه
بالاعادة من حيث ثبوت بعض معناه في الذهن او بان هذا الوجود في الحال قد يحدث في ثاني الحال ثم يوجد في الاستقبال او بانه
كان معدوما بعد ما كان موجودا فعلى جملة هذه الوجوه يجوز ان تنعقد قضايا خارجية ولكن نفي الايراد في او احد هذه الاحتمالات
بانتفيه فائدة الاثبات الا ان يقال لما كان الكلام في جواز كون المعدوم في الخارج محكوما عليه ولو بالعرض فيكون ثبوته في الذهن كما
يلوح عن سياق كلامه في سائر مواضعه تقريرا فيه واما ما عليه العلم الثاني فالامر فيه كذلك على ما ذكره حيث قال ان من القضايا الصادقة
ما لا يكون لموضوعها فرد في نفس الامر كقولنا الملاء بعد الجزء الذي لا يتجزى جوهر فلو كان الحكم في القضايا على ما هو فرد موضوعها في
نفس الامر لما حكم بصدق هذه القضايا الايجابية بدون ان يكون لافراد موضوعها وجود في نفس الامر وليس كذلك انتهى ثم حديث بنا بعد
وصلنا الى هذا المقام لو اوضحنا ما عن بعد توضيحه تارة اخرى فنقول ان ما ذكره صاحب المباحث المشرقية من الدليل والاستدلال
ينطبق بظاهره على ما ذكره صاحب الشفاء حيث قال لانه اول شيء يخبر عنه الخ والحل عبارات الحكماء على تقدير توجيهنا الكلام بما وجهناه
نظرا في كلامه حكم بانه تقريرا وقع عنه بعد ذلك فلا يرد عليه الايراد الذي ذكرناه او لا شيء منها على صاحب الشفاء واما كون
مراده فيه ايضا ما يخفى لعدم ارتباطه بقوله ومن تفهيمنا هذه الاشياء الخ وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون المعدوم المطلق فلا يصح
الاخبار عنه من جملة هذه الاشياء ام لا فعلى الاول لا يصح الحكم بانه لا عن عن المعدوم في الخارج بانه يعاد وذلك لجواز كونه موجودا في
النفس فيصح الحكم عليه والاخبار عنه به الا ان يفرض انه بعد عدمه في الخارج لا وجود له في النفس ايضا فعند ارهذا البرهان لا يفيد اثبات
الحكم بجواز اعادة المعدوم مطلقا وعلى الثاني يصح الحكم عليه بالوجود في النفس فقد اتضح ان مراد الشيخ من قوله ومن تفهيمنا هذه الاشياء
هو ان المعدوم في الخارج لا ثبوت له فيه اصلا وان صح الاخبار عنه بالوجود في النفس وغير ذلك ح يصح الحكم بان المعدوم في الخارج لا يعاد
ويبطل حكم بانه يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وهو باطل لان المعدوم اذا اعيد فقد بان هذا يتفرع على عدم ثبوت المعدوم فيه
عدم امتياز المعاد عن المبتدا في الانتساب لما فرض وجوده اولا فقد ظهر ان ما ذكره بقوله لانه اول شيء اخبر عنه لكان امرا على ما نظنه الامام في

المباحث المشرقية يرد عليه هذا الايراد وايضا يرد عليه ما اورد ناصر المتقدمين الاولين من الايرادات وبالجملة انه يرد على جميع هذه الاعلام لو حملوا
عدم الاخبار من ذلك المعدوم على استناده انه لا يظهر بطلانه على ما قرره الشيخ بقوله ومن تفهمها هذه الاشياء وان كان الظاهر انه ما
عليه غياث الحكماء وحمل ما وقع عن الشيخ ههنا فهو محمول على وصله لا تعلق له بصحة الاخبار او استناده بل على استناده بهما في التحصيل
مع تعذر عن الالتباس الذي يستحق عند الاضراب كما سنقله ولكن يجب على تقدير صحته ما اورده على الاستدلالات التي اوردها الرئيس
من مواضع خاطره ومحصلات فكره ونظره كما يقتضيه ظاهر سياق عباراته وتنبيهاته ومساق كلماته ومتحقق انه فاذا تقرر هذا فقول
في تحرير ما وقع من الشيخ من التعليل المعبر عنه بقوله لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود الخ بانه دليل على استحالة ذلك الحكم بوجه شرعي
على تقدير تلك الاشياء وتفهمها من بطلان الذات حال عدمها لا على امتناع ذلك الاخبار لتوجه اليه ما لا يمكن القضية عنه ولا الاخبار
من حيث عدم توقف صحة الاخبار على حكم الحاكم بعد استقامته اجماعا بالحكم على الممتنعات والمعدومات الممكنة حال عدمها وتفصيلا لكفاية
التميز والثبوت عند العقل في صحة الحكم عليه ومعارضا الحكم عليه بامتناع العود فنقول ان القول بان المعدوم بعد ما فيه اول شيء اخبر حكم
بصدق الوجود اللاحق وصحة عليه بعد ما لم يكن وهو ظاهر البطلان على ما اوضحه بقوله انه اذا اعيد عباراته يعني انه لما فعل بعد ما وجد يكون
ذاته فيه ثابتة فيه فلا يصح ان يصدق عليه انه معدوم وذاته حينئذ لا امتياز بينه وبين ما فرض بدلا منه فتعين ان يكون المراد بقوله لانه
اول شيء يخبر عنه بالوجود انه يصدق عليه ويصح فيه انه وجد بعد ما عدم بعد وجود وهو باطل لان الشيء الاخبار والحكاية عنه لا استحالة
تعريفه على ما سبق مع فساده في نفسه كما علمته والذي يؤيد هذا المرام ما وقع عنه من بعض الاساطين الاعلام في تقرير ما وقع من صاحب
فيه من قوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود في بحث استحالة اعادة المعدوم بقوله بعد ما نقل ما وقع عن الشيخ في التعليقات
بالسوء ورد ما نبه انه من ظاهر كلام صاحبه ان العدم عبارة عن فقدان الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا
لعدم احتفاظ وصف الذات حال العدم بامتياز المعاد من المستانف المفروض واختصاصه بصفة الاعادة ان كان بكونه ثابتا من حيث الذات
في حال العدم فهو باطل لان المعدوم لا صورة له وان كان بكونه مفروض الوجود او لا فهو من النسبة التي وقع النظر في امكانها وذلك غير مصور
مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاتفاق للصورة ثم قال الظاهر ان ذلك مقصود المص وكلامه ظاهر الانطباق عليه من غير كلفة فان ظاهر
قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود انه لا يصدق الحكم عليه بها انتهى وهو منفصل لعدم صحة الحكم بعدم صدقه لا باستناده كما فصلنا الاخبار
الواقع عن الشيخ ههنا بما فصلناه ثم انه على تقدير حمل الاخبار عنه على معناه يجوز كون المراد منه الحكاية والاخبار عنه بانه يتحقق بعضه
انه وجودي او عدمي حمل الاسناد او هذا كما ترى بعد فهم ما حكم تفهمها بسبب كونه من المسائل البرهانية لتقرر عندهم ان الطالب والمبادي البرهانية
قضايا وصفية يحكم بثبوت امر او سلبه عنه حين اضافته بوصف العنوان وذلك كما اشار اليه فيما وقع من الحكماء من ان الضروري في
العلوم البرهانية ما سمي مرتبة عامة وهذا ما ذكره صاحب التحصيل فيه بقوله ان المعاد ما كان في الحدوث موصوفا بانه كان موجودا ثم عدم وبانه
يعاد فالمعاد انه تكون اليه اشارة والمستانف خلقه هو ما لم يكن له في حال العدم هذه الصفة انتهى كلامه لا يخفى ان ما ادعاه غياث الحكماء من
انه سواء خاطره مأخوذ مما ذكره صاحب التحصيل بلا فصل وذلك على ان يكون مراده ما قرره هو ما قررناه ولكن يبقى الايراد بما ذكره من بعض الاساطين
الذي لم يتوجه اليه صاحب التحصيل ثم ان ما وقع من الشيخ بقوله فان كان مثله انما ليس هو الخ اشارة بذلك الى كون مثله ليس هو انما يصح ان
صدق عليه انه ليس الذي كان معدوما اذا اشار معدوما فرض بطلانه من عدم ما فرض مستانفا في حال العدم وهذا مما يستلزم وجوده
لاستحالة انفكاك الشيء من الوجود كما مر انفا واليه يشير بقوله فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي اومأنا اليه فيما سلف ان هذا من جملة
الاشياء التي تصدق تفهمها ثم جدرنا لو اشار الى ما تصدى له السيد السند في تحرير هذا الدليل بانه لما لم يصح الاشارة الى المعدوم فلو جاز

اعادته لم يبق فرق بين المعاد ومثله المستانف لوقوع بدله باسباب ووقوع المعاد لاتحاد المهية ولوازمها اللازمة وفي العوارض الاسباب
تابعة للاسباب التي فرض اشتراكها فيها وبعبارة اخرى انه لما لم يصح الاشارة الى المعدوم ظهر حال ما ذكر لم يبق فرق بين المعاد ومثله المستانف لوقوع
بدلا منه اي سبب وقع لا يكون تشخيص ان لا تميز بينهما في المهية ولوازمها اللازمة والاختلاف الواردة باختلافها لا بتعدد التشخص
والا لكان ذريه شلا يختلف باختلاف عوارضه بل كل مهية واحدة بذاتها ما دامت باقية ولا بان يكون المعدومان متمايزين ويكون اعادة
احدهما اعادة واعادة الاخر ابداء لعدم تمايز المعدومات والا لم يكن بين المبدء والمعاد فرق ولم يكونا شخصين لان تعاقب كل منهما بصفات
الاخر فيصدق على المبتدأ انه المعاد ويجتمع القائلان ويصدق عليه انه واقع في الزمان السابق وذلك مستلزم لاعادة الزمان وهو غير معقول
ومستلزم ايضا ان يكون الزمان زمانا وذكر شيخ الحكماء ان هذا افاده الاستاذ ولا يرد عليه الايراد بانه ان اراد ما هو فاذا لمنع ان يتبع
استلزام عدم التمايز بالمهية ولوازمها ومعوارضها عدم التمايز بين المبتدأ والمعاد لجواز ان تميز كل بتشخصه وبانه يمتنع ان يكون امتياز احدهما
عن الاخر بان عدم المفروض وارد على احدهما دون الاخر اما الايراد الاول فلانه مردود اما اولا فلان المفروض ان المبتدأ وقع بدلا من المعاد
والمراد بالوقوع بدلا ان معتبر تشخصا انه فيكون مشخصة متشخصة وتشخصه فتشخصه فلم يكن تميزهما بهذا مثلا اذا كان شيء كحلاوة مثلا
في موضوع ما تشخصه فعدمت من ذلك الموضوع الذي كان تشخصها به ثم عادت اليه فتشخصها كما تشخصها اولا فيكون هو الشخص الاول
حينئذ فلو فرض وقوع المبتدأ بدلا من هذا المعاد في موضوع كلا اعادته فيه متشخصة بذلك الموضوع كما تشخصها اولا ثم يبقى فرق بين
الشخصين مفروض الوقوع بدلا من ارادة ما اشير اليه يغني من التعرض لعدم الفرق بالتشخصات واما ثانيا فلان التشخصات من
اسباب الوجود بعد فرض اشتراكها في تلك الاسباب ومن ذلك يلزم عدم الامتياز واما ثالثا فلان التشخصات انما تحصل بالاسباب
خارجة عن المهية ولوازمها فتفرض اشتراكها في هذه الاسباب كاملة واما الايراد الثاني فلان هذا الاستدلال مما ليس له مجال اذ لا
تميز للمعدوم المفروض ولا تميز بشيء من مثله وليس بينهما حال العدم تميز ولا وجود لهما فيما فاذا تميز احدهما عن الاخر وجودا او عدما ثم قال
ان بعض الفاضلين من جملة المحاصرين اعترض على ما افاده الاستاذ فقال تفريع هذه الشرطية على عدم صحة الاشارة فالاوجه
ان لا يدخل احد صحة الاشارة الى المعدوم في هذه الملازمة غير مسلم لها من بيان فان قلت انا قد علم عدم صحة الاشارة الى المعدوم
اذ لا يدخل في عدم الفرق بين المعاد والمثل اذ على تقدير صحة الاشارة الى المعدوم يكون الامتياز بكون احدهما مفروضا والاخر ثابتا
على تقدير عدم صحة الاشارة الى المعدوم يكون احدهما متصفا بانه كان سابقا واشار اليه وموجودا في الخارج دون الاخر ثم قال فعلى
الاستاذ ان ادانا الامر عدم صدقه عدم صحة الاشارة الى المعدوم في هذه الملازمة اذ لو صحت الاشارة الى المعدومات لامتاز بعضها
عن بعض واذا كان المعاد متميزا عن المبتدأ يكون ايجاد ذلك المتميز اعادة بواسطة كونه مسبوقا بالوجود دون ايجاد
المبتدأ المعدوم سبق وجوده ثم على تقدير صحة الاشارة الى المعدومات وحصول الامتياز بينهما يكون المبتدأ والمعاد كلاهما مفروضين حال
العدم متميزا احدهما عن الاخر الا ان يكون احدهما مفروضا دون الاخر كما توهمه المعترض ثم اعترض عليه فقال ان الامتياز بين المبتدأ
والمعاد لا يتوقف على صحة الاشارة الى المعدوم بل امتيازهما من المتوقف في حال الوجود بان احدهما كان موجودا سابقا والاخر لم يكن كذلك
لعدم اتصافه بالوجود السابق والا لما ثبوت فعلم بطلان ما حسبه ان من كلامه مبني على ان يكون احدهما مفروضا لا الاخر ثم قال واما قوله
فيه بحث اما اولا فلان الذي استحق شرعا من التميز لعدم التميز وتوهم التميز بالعدم والوجود المعدوم وعدم الفرق والتميز بين توهم التميز
واستلزام تصوره وبين التميز محققا في الواقع فانه لما هو ان عدم وجود في زمان سابق ليس بصفة ثابتة له في الواقع من غير اعتبار معتبر
وتوهم توهم مخترع والا لكان كل ما حدث ثابتا له متصفا بصفات مدينة بل غير معدودة ولا محصورة وانه لم يكن في اوقات لا حصر عدية

بل غير عدد يصف وناق والممكن مع معدومات كثيرة والتميز في الواقع لا يكون الا بما يكون واقعا ومن اتصف وجدان كون الشيء موجودا
في زمان معين ومع شيء آخر فليس صفة حاصلة له واقعة لما مضى ولوجود اخرى لا يخفى ولما ثانيا فلانه اذا اشترك المبدأ والمعاد والهوية
واللوازم والعوارض جميعا لم يكونا شخصين فكيف يتصف احدهما بما لا يتصف به الآخر بل الظاهر ان يتصف كل بما اتصف به الآخر
فلو كان احدهما متصفا بانه كان موجودا كان الآخر ايضا كذلك والا لزم الاستبداد بعارض غير هذا وليس فليس واما ثالثا فلان العوارض
انما تحصل من قبل المادة والمادة واحدة فكيف يحصل فيها انه كان موجودا واما رابعا فلان كون المعاد مسبوقا بالوجود ان لم يكن
شخصا كان الشخص العاد بعينه هو الشخص المبتدئ لفرض الاستواء فيما سوى هذا وان كان شخصا لم يكن المعاد معادا اذ المعاد في اول
وجوده لم يكن وجوده مسبوقا بعدم وجوده اللهم الا ان يلتزم ترتب الاعدام والوجودات بغير نهاية ولم يعتبر في السبق عن
الحدوث هذا مع فساده يستلزم مفاسد شتى انتهى فاذا تقرر هذا فاعلم ان تعطف دليل جواز الفلسفة وجعلها وضع سائر هو ورود
عليها فنقول اما المناقشة في وضع الايراد الاول بالوجود الثلثة بانها تنافي على فرض وضع المبدأ بدلا عن المعاد مع ان الظاهر من
عبارة التعليقات سيما ما فيها من التنبيهات والتمثيلات خلافه فلا يخفى ما فيها واما الايراد بجواز كون الخالق بين المستأنفة و
المعاد بالمعنى الهوية الشخصية وعود اسباب وجوده بعينها لا ينافيه وان كان منافيا للانحاء الثلاثة بين وجود المعاد او لهو الوجود
السابق والوجود اللاحق فلا يخفى ما فيه سيما على ما عليه الحكماء ويظهر ذلك بعد تمهيد ان الفارق بين الامرين المتماثلين قد يكون نفس الزمان
اذا اشتركا في المحل وما يتبعه فيقال ان العدم لو اعيد لم يبق بينه وبين ما يوجد ابتداء ما به فرق واذا الفارق بين امرين مذكورين
لا يكون الا الزمان وهو مشترك بينهما الا ان يقال ان حصول التشخصات وان كان من اسباب خارجية لكن لا يكون فرض اشتراكها كافيا
فيها والا كان المثلثات شخصا واحدا لا اثنين او شخصين متشاركين في تشخص واحد وكلاهما ظاهر الفساد كما لا يخفى فلا يصح لنا
البرهان على استحالة وقوعه على حال اما قال من اول شق الوجه الرابع واما انا نقول لو جاز ان يعيد من علة واحدة الشخص شخصا من نوع
واحد وليس كذلك على ما تقرر في موضعه ولعل بعض المحققين نظر الى هذا فقال الاولى ان يقال ان المعدوم لم يسبق فرق بينه وبين ما هو مثله
الواقع بالامنه بلا سبب كان لا تميز بينهما بالهوية ولوازمها ولا بالعوارض لانتفائها لا يتعدد التشخص والا لزم ان يتعدد التشخص
بتعدد مواضعه عليه ولا باختيارها حين معدومها ثم لا يخفى ان من علة اسباب الهوية الشخصية المواد وغيرها فيتوجه الى قوله ان وجود
مثل الشيء بلا سبب كان يوجب ان لا يكون بينهما فرق من الجانبين يكون لهما مادتان او تشخصان بهما تمايزا مع ان الآخر فرض وجوده تسليما
جواز مثل كلام الشيخ في التعليقات على هذا الخلاف بغيات الحكماء على ما يلوح من بيان واقع من الشيخ ههنا بقوله بدلا عنه ترتب السبب مثل
ذلك فرض ورود او فرض كون المستأنف بدلا من المعاد بحيث لا يشاركه في سبب الاسباب المشخصات بمنزلة فرض اشتراك شخصين في تشخص
واحد وانما نقصد بالهذه الانظار تصوره الاولى الابدي والانظار والا فمن الجانبين ان يقال انه لا يستلزم استحالة المفروض في فرض
استحالة ما يتعلق به من الفرض والتقدير ولكن ايضا جواز فرض المستأنف مع المعاد كما هو الظاهر من التعليقات وان كان وقوعهما ثانيا
مستحيلا واما اضمحلال وضع الايراد الثاني بانه استحال ليس اضمحلال الخ فجوابه ان يكون المراد من كون المعاد اللاحق سببا الاستبداد ان يكون
وضعا ومن الجانبين ان يكون للاعدام العدمية مثل ذلك في وجود الاشياء وما ذكره بقوله وظاهر ان عدم وجود شيء في زمان سابق ليس
بصفة لذي الواقع الخ فيه ما علمت من جواز امتياز المعاد في حال وجوده عن المبتدئ بكونه مسبوقا بوجوده دون الآخر مع ان استناد الملاقي
جواز اتصاف عدم خارجي ثم وما عرض فيجوز ان يكون له ما به من التميز دخل في تميز وجوده خارج الابد لفيه من طريق سيما ان صدر الحكماء طالب شاه
كما في بعض المحصل ان اكثر امور السلبية قد يكون مقتضية لامور وجودية ثم احال بيانه الى موضعه وانا نقلنا ذلك حيث قال في بيان

ان الاستدلال

ان الاستدلال من عدم العلة على عدم المعلول الخ وبالعكس الى كما ان الخارج يقع ظرفا للوجود يقع ايضا ظرفا للعدم ولا فرق في الخارج
اي في الخارج علة الاعدام امر آخر فيه اذ مرجع العلة ههنا الى كون احد العدمين اسبق بالاعدام من الآخر ولا يلزم من ذلك وجود شيء
منهما كما ان العلة احق من المعلول بالوجود في الخارج لكن عدم العلة احق بالاعدام من عدم المعلول فيه هذا كلامه وهو يدل على
قلة فهمه ثم ان العقل الاماري من اتصاف ذات واحد بامور اعتبارية غير متناهية كالسلوب والاضافات وغيرها فيتوجه الى الماهية فلسيا
بقوله والا لكان كل ما مات الخ ما لا يخفى ومن اتصف وجوده بعدم اتصاف المعدوم في الحال الثابت في الحال بانه كان موجودا في سابق
الحال على ما يقال ان زيدا كان موجودا ولم يكن في الحال وما كان فرض شخصين متساويين من جميع الوجوه من المستحيلات والا
لكانا شخصا واحدا فلا يصح اخذه في الدليل فاستبان حال ما قال واما ثانيا فلانه قال الخ لا يقال ثم ان مثبات الحكماء الذي كان يصدق
الموجبة لما وقع من استاده السيد السند وكيف مطعن لسان قلم الى مضمار البيان لزيادة التبيين تارة وكثرة التشنيع التشنيع على الفاضل الجليل
تارة اخرى وذلك حيث قال اقول فيه بحث اما اولا فلانه اذا اشترك المبتدئ والمعاد في الهوية واللوازم والعوارض جميعا لم يكونا
شخصين فما يكن بينهما فرق فلو صدق احدهما انه موجود سابقا لزم ان يصدق على الآخر
ذلك وان لم يصدق ولم الامتياز بما نص وقد فرض انه لا يعرض عارض لا من قبل المادة واحدة وايضا توهم هذا الفرق لعدم
الفرق بين ما في التوهم الغير الحصل وبين ما في التحقق فان كون شيء موجودا قبل ثم عدم ثم وجد كلها توهمات تصورية غير
محققة ومن اتصف علم انه لا يتصف بشيء منها الوجود الحادث في الواقع على انا نتصف بالوجود الحادث واما ان له قبل وجوده
فليس بصفة ثابتة خارجية لا يقال في مقام الجدل يكفي الاحتمال لا نقول الاحتمال يمثل هذا الاحتمال فان العطوف السلبية بالكلية
بان كون الشيء موجودا في الزمان السابق وكونه معدوما قبل غير حاصل في الحال ومن تنبه يعلم بانه لا يظهر فرق بين هذا وبين اتصاف
الموجود في ساعتين في الساعة بانه كان موجودا في الساعة الاولى معدوما فيما قبلها ثم ان كونه موجودا قبل مرة اخرى لها الى يحدث
فيه حال الوجود اللاحق او كان ثابتا حال عدمه والثاني باطل لما تقدم وعلى الاول يلزم تخصصه بصفة لم يكن في مثله ولا يظهر لهذا التخصص
وجه بعد تقرر ما نقله من ان كل عارض يعرض له انما يعرضه من قبل المادة وهي واحدة مشتركة والقول بتخصص مجهول غير محقق
ورجوع الى الجهالة ومكابرة غير ملتفت اليها ولم يكن اشل هذا الاشكال الجاري انا الظهور ان يقال لم لا يجوز ان يختص العارض بصفة
لم تعرضه من قبل المادة ومنع لزوم كون كل صفة عرضت له من جهة المادة وهذا كما ترى وتوى بعد فيما سابق واما ثانيا فلانه قد حكم على
تقدير عدم صحة الاشارة الى المعدوم بان الاشارة يكون اسدها محفوظا حال العدم ولعله حكم وهو لا يتم على هذا التقدير الذي يكون
كلاهما محفوظين حال العدم وذلك ظاهر لا يخلف ظاهره ولا يلتفت اليه ما قال فضلا من فاضل هذا كلامه ولا يخفى عليك ما فيه
ما لم ثم اشتراك المادة الواحدة بينهما الا ينافي القول بتخصص لا يعرضه من قبلها فلا يكون وجوده حال الجهالة وليس منع لزوم كون كل صفة
من جهة المادة من المكابرة وذلك اذا قيل بحصول الامر العيني بهويته العينية وشخصيته الخارجية في الذهن يعرض لها من قبل تخصص
ذهني متى يصير فيه شخصا ذهنيا فهذا ليس قولا بتخصص مجهول حتى يكون نفي الحصول غير معقول ورجوعا الى الجهالة وزيادة
في طبور السفاهة ومن ههنا يعلم للناظر ان كون الشخص الخارجي بوجوده بعينه في الذهن مما به الامتياز بين وجود شيء واحد سابق
لاحق وكونه معدوما بينهما في الخارج مطلقا لا ينافي ثبوت الهوية العينية بعينها في الذهن الا ان يقال ان المبتدئ والمعاد كانا متساويين في جميع الجهات
والحيثيات فاندفع حينئذ ايضا ذلك الايراد لانه يلزم ان يكون نسبة تلك الهوية الذهنية اليهما على نسبة واحدة وقد التزم بعض الاعلام
ايضا من ان الحق المحقق بالتصديق من ان تمام الشخص الخارجي بهويته العينية في الذهن وان عرض لها تخصص ذهني وذلك كما ايضا في

من النقض الوارد على الاستدلال الوجود الذهني بصحة الحكم على الامور المعدومة في الخارج باحكام ثبوتية فيلزم من ذلك ثبوت تلك الامور
وليست في الخارج فتعين ان تكون في الذهن وهذا منقوض بما حكم على الجزئي الحقيقي بعدم انعدامه كما في الجزئيات اصلا فاشكل انه معلوم لنا
وانه ليس في الخارج فتعين ان يكون ذلك في الذهن وقوله ان القوم يصرحون بوجود الاشياء انفسها في الذهن وان الوجود الذهني
والعيني محكمان بالذات مختلفان بالوجود ثم ذكر ارادة الاقتصار انه يلزم ان يكون الشخص الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا مع اتحاد
المتخصصات الذهنية في الصورة الذهنية فتغير الامر وان اراد كونهما شخصا واحدا بعد تجريد الصورة الذهنية عن المتخصصات فسلم ولا نسلم استلزامه
قوله ضرورة انهما شخصان فانا بعد تجريد الصورة من متخصصاتها الذهنية لا فرق بينهما فلا يبقى شخصان فان دليل الوجود الذهني انما يدل
على ان الشيء الموجود في الخارج يوجد بنفسه في الذهن فالموجود الوجودين واحد والوجود مختلف ثم اعترض عليه بقوله فيه بحث اما اولا فلان
المتخصصات استلزمه فكيف يجوز استلزام اثنين منها في شخص واحد واما ثانيا فلانه لو استلزمه فيه يلزم ان يكون هذا الشخص شخصين اذ الموضوع
كل شخص شخص اخر واما ثالثا فلانه لو اجتمع المتخصصات الذهنية والخارجية في شخص واحد فلا يخلو من ان يكون الطائفتين
مدخل في تشخصه اولا فان الاول كان تشخصه بكليهما فيكون قبل التجريد وبعده شخصا واحدا هو الشخص الخارجي وعلى الثاني لا يكون
متشخصا الهكذا واما رابعا فلانه لو كان الحاصل في الخيال من الشخص الخارجي بعينه مع تشخص ذهني كانت الاحكام الثابتة بحقوقها
فاذا كان الشخص الخارجي حسيا كانت صورته ثابتة في الخيال الصورة جسما ولزم من حلوله في الخيال تداخل الاجسام ثم قال اقول ان اراد بتداخل
المتخصصات الخارجية والذهنية بمعنى انه لا يجوز ان يكون شيء واحد في وجود واحد متشخصا بتشخصين خارجيين او ذهنيين فسلم ولا يجدي
ما ذكرنا اجتماع التشخصين المذكورين فان التشخص الخارجي ليس تشخصا للشخص باعتبار وجوده في الذهن الا ترى ان الشخص الخارجي موجود
في جميع الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات من ذلك الشخص بل تشخصه في كل شخص خيالي باعتبار قيامه بذلك الخيال وان اراد ان الشخص
الخارجي يأتي الشخص الذهني بمعنى ان الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي لا يحصل في الخيال بالوجود الظلي فهو ممنوع ومنافي لما اعترف به
من ان المدرك من زيد هو صورة انسان مكتسب بمقدار وشكل ومواضع اخرى تخصص بها ذلك موجود بوجود ظلي ويقول بعد اخر
لما اعترف بان المدرك من زيد هو صورة الانسان المكتسب بالعوارض المخصصة مرارا فيكون تشخصاته الخارجية حاصلة في الخيال ثم الشك
انه بحسب حصوله في كل خيال شخص بواسطة قيامه بالمحل المتشخص تخصص العرض الموضوعة فقد اجتمع فيه التشخص الخارجي الموجود في الذهن
مع التشخص الذهني لكون التشخص الخارجي ليس تشخصا له باعتبار وجوده في الذهن ومن ههنا اندفع ما قيل من انه لو اجتمعا فيه لزم ان
يكون هذا الشخص شخصين وذلك لان الصورة الحاصلة في الخيال لها اعتبارات احدها ان يوجد من حيث انه زيد وغيره من المتخصصات
المكتنفة بحسب حلولها في الخيال المعين وهو بهذا الاعتبار صار عن الانسان المتشخص بالتشخصات المخصصة اولها ان يعتبر من حيث
انه صورة معينة حالة في خيال معين وهو بهذا الاعتبار تشخص من العلم قائم بذلك الخيال وتشخصه من هذه الجهة بسبب قيامه بخيال معين
كالصورة الانسان الحاصل في العقل فهو من حيث التجريد من المتخصصات الذهنية حقيقة الانسان ومن حيث كونه تلك التشخصات
بما هو شخص حاصل لنفس تشخصه كما كان تلك الصورة باعتبار كونها انسانا جزئيا باعتبار كونها حاصلة لكل تشخصا لكل الصورة الخيالية لزوال
تشخصه باعتبار كونه ملاحظا بالتشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد كان لكل واحد من الطائفتين مدخل في تشخصه كان تشخصه
بكليهما ولو لم يكن ما فرض متشخصا وذلك لان التشخصات الخارجية كافية في تحصيل التشخص الخارجي وغيره كافية في تشخص الصورة الذهنية
كيفا والتشخصات الخارجية محصولة في جميع الصور القائمة بالخيالات التعينية ثم الصورة منها تتشخص خاص بحسب قيامها في الخيال التشخص
لا يقال نحن نجد المدرك من زيد كليا يصدق على الصور الجزئية الخيالية القائمة بتلك الخيالات لانا نقول ذلك متوقف على وضع ان الكلية عبارة

عن تجويز

من تجويز العقل مطابقة الصورة الادراكية الواحدة للكثير بما هو على ما هو ومهما الامر العكس وكذلك نقول ما يقال لزوم تداخل الاجسام وذلك
ان التداخل الممتنع في الاجسام هو الاجتماع في الخارج بحيث لا يكون بينهما امتياز وضع ومهما ليس قسمان مجتمعان بل قسم واحد قد وجد في الخارج
بشخصات متباينة وحصل في الذهن وانتم انما في هذا الوجود تشخص فابن جسمان مجتمعان حتى يحصل التداخل على ان التداخل انما يتصور في
الوجود الخارجي وليست الصورة الخيالية موجودة في الخارج وايضا التداخل هو الاجتماع في الوجود الخارجي على الوجه المذكور لا الاجتماع في
الذهن على انه لا اجتماع كما عرفت ولو لا ذلك لامتنع تصور جسمين مع اللزوم التداخل عليهما توهم انتهى كلامه مشعرا بارادة خارجية مع
تشخصات ذهنية لا خارجية مع تجريدها عن ملاحظات عقلية فقد ادان الحكم بامتناع تكثر التشخصات مع وحدة المادة واستعدادها
لا يصح على اطلاقها الا اذا خصص ذلك بالوجود العيني على ما عرفت بصدد بيانه تقريره وايضا يجوز ان يكون كل خيال من تلك الخيالات
بمنزلة المادة فكما انها تطرأ اليه مواد كثيرة فلذا يكون بحسبها تشخصات عديدة ثم ان ذلك الفاضل الجليل لما منع ملخصه عدم صحة
الاشارة في الملازمة فقد حصل ما ذكره الشيخ من الاستدلال حيث قال محصله المفروض المثل المذكور ونقول الا امتياز بينهما اصلا
اذ لو كان بينهما امتياز كان الكون احدهما هو بعينه الذي كان ثابتا حال العدم بخلاف الاخر كل هذا محال فاذن ما يكون بعينه هو
المستانف المفروض لامتناع الامتياز فلا يكون معادا انتهى كلامه ثم ان المعتبر في الادلة الاستثنائية ان لا يؤخذ الامور المستحيلة في
مقدماتها ليظهر استحالتها بما يتفرع عليها ومن الظاهر ان مجرد فرض المثل على هذا الفرض يرجع الى التقدير الى الواقع على الاتحاد
المثل على هذا الفرض توضيحا للمرام وترتيبا للكلام ومن ههنا الاتفاق بين ما صرح التعليقات من امتناع المستانف والمعاد وفرض
الاول بدلا من الاخر في تبيين المراد لان فرض المستانف الذي لا يخالف المعاد من جميع الجهات والاحتمالات في قوة فرض شخص واحد
شخصين وقد اورد عليه ايضا بعبارات الحكماء حيث قال فلان التحرير الذي سوده ليس تحريره تقريره وصريح تقريره غير تحريره فان صريح
تحريره منع ملازمة علم صحة الاشارة في الملازمة وانكار الاستناد واثبت الملازمة وما صرح في تحريره ان الامتياز لا يتوقف على صحة
الاشارة في الملازمة وانكار الاستناد وهذا الجليل بالله من الجلالة بمعرف مقال اهل الكمال من ظاهره ويحمل على الاطالة في العبارة عليه و
توسيع هذا المقال فيه يحمل على كلامه توجه منهم على غير مدلوله وخلاف منطوقه ولو كان ما اتى به في تحريره مراده بما له جلالة انه سواء في الاشارة
لا دلالة لها عليه واوقع نفسه في معرض اعتراض لا يدفع له ثم بعد الايراد تشبث بالاعتذار حمل الكلام على ما لا يحتمله ومع هذا لا يفيد انتهى
كلامه زعما منه انه يعترض عليه مثل الجملة عبارة العم على ما لا يحتمله والايراد الذي يرد على الجليل من اخذ الفرض بدلا من الامكان يرد مثله
على ما وجه كلام استاذه بمن فرض المبتدا بحيث لا يجاوز المعاد من جميع الاسباب والجهات بدلا عنه بجواز ان يكون ذلك
محالا والا لجاز ان يكون الشخصان شخصا واحدا وقد اشرنا الى غيرها من الامارات والله ولي الفضل والرشاد غاية الاعتذار من
مل بعض الاجلة الاعلام وكذلك عن السيد السند في هذا الفرض تارة بالفرق بين المفروض والفرض بعدم لزوم فساد الفرض فساد
الاول وتارة بان المدعى الامكان ضروريا لما وقع عنه من الحوالة الى ملاءمة النفس الوقادة يكون الاستدلال عليه بنزلتها قيل في النشر ولكن
اقرب الوجوه الى مساق التوجيه في حل كلام الشيخ ما وجهناه وما في المباحث المشرقية قد علمت ما فيه والذي شيده عنايات الحكماء ولكن
اليه فلا يخفى امره سواء وجهنا كلامه بما حققه صاحب تلك المباحث او حصله صاحب التحصيل ثم قال عنايات الحكماء اقول يرد على الدليل
المبني على التعسف بعدم الفرق بين المبتدا والمعاد ايضا ظاهر هو ان لمانع ان يمنع امكان وجود مبتدئ الحوادث ونقول كل ما يعدث
فهو معاد وليس للحوادث مبدا زماني بل كل ما يحدث فقد حدث قبل مرات غير نهاية فابن المبتدا فكما انهم يقولون كل ما حدث مبتدا غير
معاد نقول بل كل معاد غير مبتدا اللهم الا ان يتكلف ويقال قد يجيء في الدلائل العقلية الفرض والتقدير وفيه ما لا يخفى على الناقد الخبير

لا يخفى انه لا يحلل لهذا الاستدلال بحال على ما حررناه ذلك تحرير وان تعلم ما يرد عليه بعد الاعاض من عدم سلامة العبارة له
على ما قررناه لك تحريرا قال وعلى ان المعدوم اذا اعيد الخ اقول دليل اخر على استحالة الاعادة انه لو صح ذلك
فانما يصح باعادة علته التامة التي يقتضي وجوده التخصص بزمان بخصوصه لكونه من لوازم علته ضرورة ان تميز المعلول وتخصصه
بتخصص الانسان وتعينه فلذا وجب وجوده لا من كونه مشخصات وجوده لتوجيه اليه انه ليس منها ثم يكون تقريره على نظائر وهو ان
المعدوم لو اعيد لا يتصف علته عدم الشيء وهو عدم علته وجد هو بها ابتداء وهو مستلزم ان يتحقق علة وجوده المستلزم لان يوجد
في الزمان السابق الذي وجد فيه ابتداء لان كل حادث زمانا مخصوصا اختصت علة وجوده به والا لزم من وقوعه فيه دون غيره
من الازمنة ترجيح من غير مرجح ومن الظاهر ان هذا مستلزم وجود الشيء في زمانين الاول دون الاخر فلا يكون المفروض بعاد معادا
فان قلت انه يصح كونه معادا وان وجد في وقته الاول ولكن لا مطلقا بل باعتبار كون هذا الوقت معادا والحاصل ان لذلك الوقت
وصفين احدهما كونه مبتدا وثانيهما كونه معادا فيلزم على تقدير اعادة المعدوم واعادة جميع اسبابه وجوده ان يكون في وقت واحد
الا باعتبار كونه معادا قلت على ذلك التقدير يلزم ان يعاد ذلك الوقت بعينه بالمرة صفة الابتداء والا لم يكن جملة ما هو
لوجوده معادا بعينه وسواء قلنا ان الوقت امر حقيقي وهو مقدار الحركة او غيره او انه فرض هو مواماة حادث بحادث كما يقال
زيد عند طلوع الشمس فانه ليس هناك الا وجود زيد وطلوع الشمس فالزمان عبارة عن هذه المواماة وجعلوه عبارة عن مواماة
حادث عام معروف كوجود طلوع الشمس والى جملة ذلك اشار الشيخ حيث قال فان كان المعدوم بخصوصه اعادة جملة المعدوم
الخ ومن مهما ظهر انه لو صح اعادة المعدوم لصح تخلل العدم بين الشيء ونفسه واليه اشار بقوله وعلى ان العقل يدفع هذا
اي يدفع جواز اعادة المعدوم على وجه يكون عاريا من طريق التعليم والتعلم وذلك لان هذا المدعى اوضح كثير مما يذكر في بيانه فليعلم
وايضا يجوز ان يكون كلمة هذا في قوله على ان هذا العقل يدفع هذا اشارة الى ان الوقت على تقدير كونه امرا فرضيا فلا يصح اتصافه بصفة
الاعادة لوضوحه غاية الوضوح والظهور بحيث لا يمكن في بيان استحالة اتصافه به من الامور يكون هي اخفى منه فيكون عاريا عن
طريق التعليم والتعلم فليعلم ثم ان بيانات الحكماء تصدى لبيان ما وقع من الشيخ بقوله على ان المعدوم اذا اعيد الخ حيث قال انه اشار
الى دفع ايراد يتوهم وروده على دليله بايراد منه تقريرات وتحريرات الايجه وجهه وتقرير هذا الايراد بانه لم لا يجوز ان يكون
الفرق بين المبتدا والمعاد في زمان ابتدائه فيكون المعاد في زمانين والمبتدا في زمان واحد ومن تبصر بتبصرة انه لا يعلل هذا
الخيال بما توهم من الخيال بوجه في وجه ابتدائه ويمكن ان الشيء عن سائر الوجود بوجوه منها ان شيئا من الازمنة لا يتوقف فيمتنع اعادته بالدليل
الدليل ومنها ما اشار اليه بقوله وعلى ان المعدوم اذا اعيد بوقته لم يكن المعاد معادا انا المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان لا في الوقت
الاول ثم اشار الى رد ما يتوهم ورود فيقال الوقت الاول معاد في الوقت الثاني فانما يفيد هذا ما حصله ان الوقت ان كان موجودا
ثم عدم ثم اعيد في وقت اخر كان الوقت وقتا اخر لوجود فيه وبعده وهذا باطل وان لم يكن موجودا كان موهوما لم يكن
في الواقع وقت وقت فلا يكون عودا على ان العقل يدفع ان يكون الموهوم الغير الموجود معادا في الواقع وحمل عبارته على هذه الاشارة
غير جيد فانه لا يبعد ان يكون المراد بقوله احتج الخ انه اذا اعيد بهذا الفرق احتج الى ان يعاد جميع الخواص التي لها هو بما هو
فارق ومن خواصه في الاعادة بهذا الوجه الفارق الوقت فيكون الوقت معادا لتخصص المعاد بالفرق بينه وبين المبتدا
بهذا الوجه ولم يرد ان الوقت والزمان من المشخصات ليرد عليه ما يرد والقائل ان يقول هذا ما استدل به في امتناع اعادة المعدوم
على عدم امتياز المعدومات والاعلام وهذا خلاف ما قرره كثير من الاعلام وجمهور اصحاب الكلام قال الفريد صاحب التجريد وقد

بتمايز

بتمايز الاعلام فان عدم العلة علة لعدم المعلول والعكس واورد امثلة ونظائر اخر فان قال هذا قابل ظنا يمكن ان يجاب عنه بوجوه منها
ان جمهور الشارحين قرروا ان مراده بذلك التمايز التمايز في الذهن لا في العين ولو كان مراده ومراد سائر القائلين بالتمايز هو هذا لامكن
ان يقال ان بين المبدا والمعاد فرقا في الواقع وان لم يكن ذهن كما لا يخفى على من له ذهن ومنها ان التمايز بين الاعلام لو كان بتمايز ما يضاف
اليه الحد على ما يشعر به الامثلة وتوضيحه ان الوجود كما يتخصص بتخصص الموضوع على ما نص عليه الفريد في التجريد كذلك العدم اما بتعيين
ما يضاف اليه وتخصصه والاشتراك البتة والمعاد في الهوية والمشخصات على ما فرضت لا تمايز ان فلا تمايز بين عدمها فلو كان في العدم
تمايز وكان المعاد في العدم متميزا كان المبتدا كذلك ولم يكن فرق بينهما بهذا الوجه وتخصص الوجود بالموضوع لم يكن بين وجودي المعاد
تخالف وظاهر ان وجود امر واحد لا يختلف باختلاف الزمان والا لكان كل موجود في زمان وجودات كثيرة لا تحصى ثم قال اقول ما
اشرت اليه يظهر وجه قول من قال في امتناع اعادة المعدوم بتوقف علل العدم بين شيء واحد وتوجيهه انه اذا لم يختلف وجود امر واحد باختلاف
الزمان لا يظهر لاعادة المعدوم وجه فانه اذا وجد ثم عدم ثم وجد امر تخلل شيء بين ذلك الشيء الواحد الموجود موجود واحد وبين نفسه
الموجود بذلك الوجود ولعل القطرة السليمة لا تجوزه ومن جوزه فليجوزه بفاسد ولا يذهب عليك ان التوجيه بهذا الوجه ما هو
المشهور عند الجمهور هذا كلامه ولا يخفى ان الوجود لما كان حكاية عن جوهر الذات يكون تعدده بتعددها ووحدته بوحدتها ومن ههنا
لا يخفى امر ما سلكه نصير الحكماء في نقده للحصل جوابا عن الايراد المشهور عنها بعد الاستدلال على هذا المدعى حيث قال وقيل عليه لم لا يجوز
ان يكون عدمه بمعنى انتفاء المطلق متخللا بين وجوديه لا ينافي ذلك من دليل واجيب عنه بان هذا ليس بشيء اذ الكلام في ان هذا
يوجب تخلل العدم بين وجوديه هذا كلامه واما الايراد جواز كون انتفاء الذات متخللا بين الشيء ونفسه باعتبار وقوعه في الزمان الاول
والثاني فهو مردود الا انا قبل بان المعاد حال عدمه لا تميز له في نفسه فكيف يستقيم الحكم بتخلله فيه فليتدبر فيه على انه يمكن
تقريره على نظائر اخر وهو ان اعادة المعدوم يستلزم اعادة علته وجد بها هذا العدم اولا وهي تستلزم ان لا يكون اعادته في زمان اخر
فيلزم وقوع المعاد في زمانه الاول وتوسط زمان عدم هذا المعاد بين زمان وجوده الابتدائي ولا يخفى توسط العدم بين الشيء و
نفسه الا هذا ثم قال غياث الحكماء متصلا بما نقلنا عنه بهذه العبارة ثم اقول يوجه من النظر يظهر في هذا الوجه حال هو انه ظاهر ان تخلل
زمان معدوم في الوجود يستلزم اختلافه وان لم يستلزم ذلك اختلاف زمان البقاء فعلى هذا المانع ان يمنع اختصاص الوجود في الموضوع
ثم لهذا الحصر وجه وتوجيه بعد ثبوت امتناع الاعادة ثم بعد هذا الرد لقوله على ان الخ وتفصيل اخر وتحرير هذا انه اولى بما مضى
ان العدم بين الوجودين تخصص بهما فكان قابلا بقول انهما لا يتصفان ولا يتشخصان لاتحاد الموضوع فكيف يتشخصان منوعا فالمسئلة
في مهلة بقول اختلاف الوجودين ظاهر باختلاف زمان احدهما فالقائل بعود ويقول الزمان لعوده مخصص لها فيرد هذا ان عود الزمان
غير معقول فعلى هذا يكون مودى كلامه ان العدم اذا اعيد على ما توهم فيكون معادا بوجه لئلا يختلف وجوده باختلاف وقت حدوثه
فاحتج الى ان يعاد بجميع خواصه التي منها الوقت على ما توهم ويكون العدم معادا ونطبق باقي كلامه على هذا ظاهر لا يخفى وتحصيل هذا
بالخصه انه لو اعيد العدم بعينه احتج الى ان يعاد بوقته الاول والا لزم حدوث امر بعينه بوجوده في زمانين والتزم بين وجوده
اللازمين بسببين بالاجل وفضل وشرح وصرح ولا يذهب عليك ان في كل وجه وتوجيه الى العبارة من التعبير والخزازة وما
اعاده الاستاد ليس غير خال عن محل وتكلف ثم اقول ان التقريرات والتحريرات المشهورة المذكورة لهذا الدليل غير خال من قابل
الورود منها انه لا يجوز ان يكون الفرق بان عوارض المعاد معاد وعوارض المبتدا مبتدا ويكون ازالته بوجه ومنها ان لم لا يجوز
ان يكون الفرق بان المعاد وجه يكون فيه المبتدا وجد غير مكرر ويكون بعضه بان يكون الشيء موجودا في زمان سابق ومرة اخرى في

فان لا حق لاعتبار وهي تصور بالنفس امري وهي اتصف حادث بالوجود اتصف بوجود حادث ولا يتصف انه كان موجودا قبل ثم عدم ثم اتصف
بالوجود وقد مر اشارة الى هذا فتذكر ثم قال انه قد يعتبر اجلة المعاصرين في وجه العلم عدم الاعادة ان تشخص زمان وجود الشيء بوحدته
الاتصالية مقوم لتشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود تخلل العدم لم يبق التشخص وامتنع الحدوث مطلقا في تشخصه وما يعد
من الزمان مقوما في حفظ ذلك الشيء مشروط اتصاله من حيث هو زمان اقول ما صرح به من ظاهره وجوده ظاهره غير خاص على ما صرح به منها
انه الذي به تشخص الزمان الذي جعله بوحدته الاتصالية مشخصا للشخص ان كان هذا التشخص على ما يشعر به ظاهر عبارته لزم الدور فانه
جعل الزمان مشخصا للشخص والشخص معينا للزمان وكيف يتشخص شيء بشخص الشخص به ولا يكون هذا دورا معيا وزمان وجود اي شخص
بالضرورة يتشخص بتشخص الشخص عينه واستداده فان تشخص مقام هذا الشخص وبدء ظهوره وزمان تشخص بالذات امر غير وجود بقاء
هذا الشخص فلا تعين بتلك المدة لزمه الاولا والابطال وضد الاوهم وتوهم الاستحالة لا يلزمها الاستحالة لا يقال الحلة ان الزمان
الذي توجد الشخص بعين زمانه فجعله بوحدته الاتصالية مشخصا لذلك الشخص لانا نقول ان الشخص يوجد شخصا في اول ذلك الزمان
وليس هناك تمام ذلك الزمان بوحدته الاتصالية على ان ذلك في احوال اتصال الطبايع مشكل ومنها ان التشخص ان تشخص بتمام زمان
وجوده لم يكن شخصا الا بعد موته وفنائه وان تشخص بشخص منه لزم تبدل مشخصاته وان التزم ان شيئا ما مشخص لزم زمان يكون الكل شخصا
محضا وان توهم ان كل جنس شخص بل زمه التزام كليه الشخص ومنها انه ظاهر انه لا يكون لشخص واحد مشخصات كل مستقل بتشخصه بل
لو كثرت المشخصات لكان الكل كله مشخصا واحدا فلا مستقل غير الزمان بتشخصه حتى يتشخص به الزمان اذ هو الزمان ابدا فلو كان كل زمان
وجوده بتمامه مشخصا له لم يكن شخصا الا بعد انعدام شخصه وفنائه وان كان كل جزء منه مشخصا لزم التحيز والمذكور انفا واسبقا واولا واخرا
ومنها ان الزمان على ما اتفق عليه كلمة الكل وقد اعترف صاحبه به متوهم وهو مقدار الحركة القطعية المتخيلة المتوهمة الغير الموجودة فكيف يكون
قد امتوها غير مستقر فيه مشخصا للشخص موجود مستقر وكيف يتشخص شخص موجود وحال وجوده بحدوث الزمان الذي له الوصلة
الاتصالية بتمامه ليس بشخص في شيء من مراتب وجود الشخص ومنها ان الشخص في كل آن من آنات وجوده هو هذا الشخص بعينه وليس ذلك
الزمان موجودا في شيء من الآنات لا يقال كان الزمان بوحدته الاتصالية مشخص لك مشخص بما انه لانا نقول اعود الحدود المذكورة زيادة
فان تلك الآنات مختلفة بالفعل لذلك الزمان واجزائه فلزم كالنوع اولا اما كلية المشخص او كلية التشخص ثم ذكر في بيان قول الشيخ على ان
المعدوم اشيء اولا الى تكثر هي ان الامثال انما تتعارف وتخالف بخصوصات ومعارضات ولا يلزم ان يكون هي المشخصات وان لزم بعضها
حيا للتشخصات بكل خصص لا يلزم ان يكون مشخصا ثم ان اختلاف زمنه حدوث الحوادث من المشخصات وان لم يكن من المشخصات وظاهر
ان اختلاف الحادث في زمان غير مثله الحادث في زمان اخر فاتشخص الواحد لا يتصف قطعا ما يوجب اختلافه ضرورة ان الشخص الواحد
لا يخالف نفسه واذا كان اختلاف زمان الحدوث مستلزما للبقاء اختلاف زمان حدوث شخص واحد فلو اعيد المعدوم لشخصه اختلف زمان
حدوثه فيلزم اتصافه بما يوجب اختلافه لا يقال على تقدير امتناع اعادة المعدوم هذا صحيح لانا نقول هذا صحيح صادق مطابق للواقع فكل
ما يستلزم خلاف الواقع فانه كان اعادة المعدوم مستلزما لخلاف الواقع كان الواقع والفطرة حاكمة بان اختلاف زمان الحدوث مستلزم لاختلاف
الحادث فعلى تقدير ان يكون تقدير اعادة المعدوم لم يكن وقوع ذلك المقدر فجعل هذا الكثير ظهر الحلاء في مراده وبيانه بتوجيه سفيه وعزيز ظاهر
فعلى شيء من الوجوه التي اشرت اليها في هذا الموضع وقررتها وما ذكره صدري وحررته هي من الصفات كافية لقناعة اهل البصائر ومن اراد ان
يرى البرهان فعليه بالتوالي رياض الرضوان التي رتبتها في سالف الزمان هذا كلامه تجديرا لو علقنا جواز الفكر والوجدان بقاء ما بعضه
قاطع البرهان الذي شبه نظره العرفان بهو رياض الرضوان فان اشتهيت ذلك فاسمع لما اتلو عليك ذكره مقول ان ما اعتقده من ان

ما ذكره الشيخ بقوله على ان الخ وكذا ما يتلو جوابا من السؤال احتمالا لا خلو من احتمال غير وقاعدة الجلان مستقلان على ذلك المدعى لا انهما
ذريعتان كما ظنه صاحب رياض الرضوان وان الزمان لما استحال طرق العدم والبطلان عليه من حيث لزوم وجوده على تقدير عدمه كما بين
في موضعه وكذا استحال ان امرا وهميا مقدارا لامر خيالي مثله ضرورة ان الحكم بذلك من التوهمات لوجودها في الخارج كما يظهر من
طبيعيات هذا الكتاب وذلك حيث قال اما الزمان فان جميع ما قيل في امر اعدامه وان لا وجود له الان وفرق بين ان يقال لا وجود له مطلقا
ووجوده في ان حاصلا او نحن نسلم ونصحح ان الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون الزمان والوجود المطلق المقابل للعدم المطلق وذلك صحيح
له فانه ان لم يكن ذلك صحيحا لصدق سلبه عنه بل كان الحركة على ذلك الحد من السرعة مقدارا يمكن فيه قطع غيرها ويمكن قطع هذه
المسافة ابطاء واسرع فالاثبات الذي تقابل المصادرة وهو هناك مقدار هذا الامكان والاثبات دلالة على وجود الامر مطلقا
وان لم يكن دلالة على تعيين وجوده محصلا في آن او على جهة ما وليس هذا الوجه له بسبب الوهم فانه وان توهم كان هذا النحو من الوجود
وهذا الصدق حاصلا مع هذا فيجب ان تعلم ان الموجودات منها ما هي محققة الوجود محصلة منها ما هي اضعف في الوجود والبقا
بشبه ان يكون اضعف وجودا من الحركة وحيث قال ولما كانت المسافة موجودة وجود المسافة موجودة صار للامر الذي من شانه
ان يكون طيها ومطابقتها لها وقطعها لها او مقدار قطع لها نحو من الوجود ثم قال انا لا نمنع ان يكون له وجود وليس في آن بل وجوده
على سبيل التكوين بان يكون اي زمانين فرضتهما كان بينهما الشيء الذي هو الزمان الى الجزء الاوسط بقوله وليس في آن واحد والبسيط والجملة
طلبهم ان الزمان ان كان وجوده فهو موجود في آن او في زمان او طبيعي فهو موجود وليس بحسبان يسعل به فان الزمان موجود لا في
كل آن زمان ولا لا يتمشى بل موجود مطلقا وهو نفس الزمان فكيف يكون له وجود في زمان ثم قال فاذن ليس قولهم اما ان الزمان اما ان لا يكون موجودا
او يكون وجوده في آن او يكون وجوده باقيا في زمان قولا صحيحا بل ليس بمقابل قولنا انه ليس بموجود فوانه موجود في آن او موجود باقيا في
زمان بل الزمان موجود لا واحد من الوجودين فانه لا في آن ولا باقيا في زمان ثم مثل هذا بقوله وما هذا الا كمن يقول اما ان يكون المكان
غير موجود او يكون موجودا في مكان او في حد مكان وذلك لانه ليس يجب ان يكون اما ان يكون موجودا في مكان او في حد مكان او
غير موجود بل من الاشياء ما ليس موجودا البتة في مكان ومن الاشياء ما ليس البتة في الزمان بل المكان من جملة القسم الثاني واما
هذا فظاهر في الشفاء كثير وغير يسير وتدل الالة ظاهرة على وجوده في الاعيان وان لم يكن محصلا ما ذكرناه وبالجملة ان جانبنا
اشارة لطيفة الى الفرق بين المحصل بمعنى الموجود وبينه بمعنى القار وبمعنى الثاني لا يستلزم بمعنى الاول ولعل عبارات الحكماء مع جلالة قدره
وغزارته قد اشتبه احدها عند الاخر مع صرف دهره في مطالعة هذا الكتاب ومدارسته ومثل من مثله غريب فقد بان
بتقتضي حكم ما في الشفاء ان الزمان موجود في الاعيان وان لم يكن ذلك في الكان رياض الرضوان ومن هنا الى حال ما ذكره اولا
بهذه العبارة ان الوقت ان كان موجودا ثم عدم ثم اعيد وثانيا بهذه العبارة منها ان الزمان على ما اتفق عليه كلمة الكل الخ لا يليق صدوره
عن مبتدي كتاب الشفاء فكيف عن مثل صاحب رياض الرضوان وهو منبات ارباب الحكمة والوجدان مع ان الامام الرازي قال في الباب
المشرقية واعلم ان البحث المهم في هذا الموضع بيان انه هل يعقل ان يكون الشيء الواحد خروج من القوة الى الفعل على التدريج فان هذا
متفق عليه بين الحكماء انتهى ولا يخفى انه يناقض ما ادعاه من اتفاق كلمة الكل على نفيه ثم لا يخفى ان الشيخ كما نبه على وجوده في الخارج
نبه على انه ليس من الامور المتعالية وكلام الحكيمين ظاهر عند ذوي الفهم والعجب من الامام الرازي بعد هذا المنقول عنه يقول ولي
فيه شك ثم اوضح ذلك بقوله فليس هناك شيء واحد حصول على التدريج بل هناك امور متعالية فالحاصل ان الشيء الاعدادي الذي
يصح ان يكون له حصول الا وضعه بل الشيء الذي له اجزاء كثيرة امكن ان يقال ان حصوله على التدريج على معنى ان كل واحد من تلك

الافراد الحقيقية انما يحصل في حين بعد حين واما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه وما لم يحدث بتمامه يعدم
فهذا عندي هو هذا الموضع هذا كلامه ولا يخفى على واسع الخلو والفكر ان وجود الزمان بتمامه في الخارج لا ينافي ان يكون بالقياس
الى ما قبله يحيا ولا يلزم من ذلك ان يكون مركبا من امور متتالية كما ظنه الامام الرازي وسنوضحه في بحث العلم من هذا الكتاب بعون الله
تعالى وتعود الى ما كنا فيه فنقول ان ما حكم به غيات الحكماء لا يخلو امره عن امرين احدهما انه لم يعثر بما قاله الشيخ في الطبيعيات
كما تقدم مع حصوله في عمره فيه فهو عن مثله عجيب غريب وثانيهما ان يعثر به ولكن لم يتفطن بمغاده او تفطن ولكن استغنى الشيخ عن
كونه من الحكماء فهذا قصة عجيبة اعظم من انتهاء لما نسبها ان تلوث عليه قوله تعالى كل ما جاءت امة لعنت اختها فان قلت
ان الشيخ ذكر في هذا الفصل من الطبيعيات ما يدل بظاهره على مسير غيات الحكماء بقوله فان اريد ان يجعل الزمان وجوده الاصلي
هذا السبيل بل على تحصيل سبيل التحصيل لم يكن الا في التوهم قلت قد علمت ان المراد من وجوده على سبيل التحصيل هو وجوده على
سبيل القرار والاجتماع فيرجع مفاده الى ان ليس للزمان وجود قار الا في التوهم وهو مسلم لا محذور فيه ضرورة انه لا منافاة بين عدم
قراره موجودا في الخارج وبين قراره كذلك في الذهن ولعل ذلك الفاضل غفل عن هذا حكم بان وجوده مطلقا ليس الا في التوهم
وهذا على ما ترى ثم ان بعضا قد نص عليه ايضا صريحا في كتابه التحصيل بهذه العبارة وليس المحرك بمعنى القطع وجوده الا في
النفس هو هذا انتهى وذلك لان مراده من نفي وجودها الا في النفس هو وجودها التحصيلي القراري لا المطلق كما لا يخفى على من
نظر فيه نظرا حكميا ومن تعاسيف البيان قد بان مما لا ما عليه بعض الاجلاء الاعلام في حواشيه القديمة في بحث التجريد من ان
المحرك بمعنى القطع لا وجود لها في الخارج لدى الحكماء بمعنى العبارة لكن الشيخ في الشفاء بعد ما حقق انها ما لا ذات لها قائمة في
الاشياء وانما يرتسم في الخيال قال هذه الحال وجودها على وجود الامور في الماضي انتهى وهو صريح في كونها موجودة خارجية في الماضي
وهو ناف لما سوى عنه انها الموجودة خارجية بل انما هي خيالية ثم بعد هذا وجه اخر وهو ان الامور الموجودة في الماضي وكان
لها وجود اخر في آن من الماضي كان حاضرا ولا شك هذا الحركة ولا يخفى ما في آن من التناقض انتهى ثم الفرق بينه وبين هذا ان
المراد من وجودها على سبيل وجود الامور في الماضي ههنا وجودها الخارجي في آن ما منه وعلى الاول وجودها الخارجي في الزمان الماضي
وعلى التقديرين ينافي ما وقع منه من نفيه لوجود الخارجي وانحصار وجودها في الارتسام الخيالي وانما ذلك من علم تحصيل وجود
التحصيلي القراري الذي يحصر في الارتسام الخيالي بقاء وان لم يكن وجودا ووجودها على هذا النحو من القرار في آن ما في الخيال الا ينافي
وجودها الخارجي الا على هذا النحو من القرار في الماضي والاستقبال واما كون وجودها في آن من الماضي كما في توجيهه الاخير فهو غير موجود
ضرورة ان فيه تصريحات كاملة ما يجب حمل كلامه على ان المراد به وجودها الذي يطلق على الزمان وهذا وجودها الحقيقي
ومن الظاهر ان وجودها التحصيلي الخيالي في آن ما لا ينافيه ثم تصدى للجواب عما ترى من التناقض بقوله اقول ويمكن دفع التناقض
عن كلامه بارادة ان وجوده في الخيال على نحو وجود الاشياء في الماضي بمعنى انه يرتسم في الخيال الامتداد فاصل فحصوله في الخيال على صفة
المضي كما تشهد به الفطرة السليمة انتهى وهو صريح في كون وجودها في الماضي لا يستلزم وجودها الخارجي فيه لان وجودها وجود الامور
الخيالي فالمراد من كلامه نفي الوجود الخارجي عنها في الوطنين فقد ظهر ان غيات الحكماء وكذا بعض الاجلاء الاعلام في ورود هذا
الايراد عليهما وان كان الامر اصل سبيلا وقد تصدينا لتفصيل هذا المرام فيما علقناه على التجريد فحيث رسنا الورا اجمعا ما فارقناه فتقول
ان ما ذكره بقوله لم يرد ان الوقت والزمان من المتخصصات بحيث لو لم يكن الموادنها علامة منها مع ما ان التعارف عدم هو هذا وعلى تقدير كونه
من الامور المخصصة للشخص جواز امتياز كل منهما مع الاخر فلا دور ونظايره كثيرة على ان من الجايز ان يكون تشخص الزمان من امور اخر و

ليس

ليس في عبارة بعض الاجلاء ما ينافي الذي على ما نقله غيات الحكماء بقوله لعل من جعل الزمان من المتخصصات اراد ان الزمان وجود الشيء بوجوده
الاتصالي مغاير في تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود بطل العدم لم يبق الشخص اولا ان لا الحدوث مغاير في تشخصه ولا
يجعل من الزمان مغاير في مفهوم ذلك الشخص بشرط اتصاله من حيث هو زمان الوجود هذا كلامه ولعل ذهنهم منه ان تميز الزمان من تلقاء
الشخص المجموع من الاضافة الواقعة عنه في قوله زمان وجود الشيء الخ ثم ان ما وقع منه بقوله لعل الخ توجيه لما وقع من الحكماء فكيفية
الاحتمال بوجه ما وذكره بقوله لا ما نقول ان الشخص يوجد شخصا متشخصا في اول ذلك الزمان جواب عن اول شقي الترديد واما اذا قرر
السؤال بالاشقية كما يظهر ما سلكه بعض الاجلاء بقوله اولا ان لا ذلك يكن دفعه بهذا واما ما ذكر بقوله لو ان يكون الكلي متشخصا عنا
فيرد عليه ان المراد به ان اسد خلا ما في تشخصه لا منه مبدا على ما توهمه فلا ابا العقل عن ان يكون لا مركبا يدخل فيه وان لم يكن مفيدا له و
اشتراك السعة هويات تشخصية في زمان واحد لا ينافيه وذلك لاختلاف مناها ضرورة ان لكل منها كونا فيه غير كون الاخر على ما نص عليه
الشيخ في قاطيغورياس هذا الكتاب ولكن بقي الكلام في ان النسبة لما كانت من الاضافات وهي بعد الاطراف فلا يصح ان يكون متميز
الشيء منها الا ان يقال او ذلك الزمان بالمعنى القدر المشترك شرط التشخص عدة هويات تشخصية من دون لزوم فساد اصلا
حيث انه ليس مبدا تاما لا الامتياز كل منها عن الاخر بهيات اخرى ولا دام تعلقها بعينها سلنا ذلك لكنا نقول ان بعض الاجلاء قد اورد
ذلك بقوله او لان لا ان الخ لعله بناء على هذا واما ما يرد فيه فهو انه اشتركت هويات تشخصية في ذلك الان يلزم عدم امتياز بعضها عن
بعض بهذا الاعتبار والقول بان المراد به كون كل منها غير كون الاخر فيمتاز بعضها عن بعض بهذا الاعتبار والقول بان المراد
كون كل منها غير كون الاخر فيمتاز بحسبه مشترك الورود على تقدير ان يكون الشيء في زمانه الشخصي بتمام هويته الاتصالية ايضا والحق ان ذلك
مندفع على كلا المسلكين كما يلوح على الناظر الثاقب لو سبق الخيام من كلام الطرم وذلك وان يقال لو انه استقل حتى الشيء في زمانه لكان
غيره لكان امره دوريا لانه اذا اشترك هويات تشخصية في زمان شخصي فلا تميز كون بعضها عن كون الاخر الا بزمانها فلو امتاز امدها
من الاخر بحسبه لدار الامر فيه واما اذا لم يستقل ذلك فيه فلا على ما لا يخفى لجواز اختلاف تلك الهويات التشخصية وامتياز بعضها عن
بعض بالهامن الايون والاوضاع فيتميز مناها بحسبها ثم من حيث يمتاز بعضها من بعض بزوال امتياز تلك الاشخاص فان قلت
يرد عليه ان عروض حتى الشيء لما كان متوقفا على عروض هذه المقولات وكذلك عروض هذه له فرع تميزه عما عداه فيدور قلت
لما لا يجوز ان يتوقف كل منها الى الاخر حتى ينتهي امر امتيازه الى ما له من استعداد الماده ولما ثانيا فلجواز كون امتياز الجزئيات بهذه
المقولات من دون افتقار بعضها وقد يقال ما يعلل في التشخص يحتاج اليه بحسب الخارج فاما احتاج التشخص الى بحسب الذهن فمراد
كون الشيء موجودا في الخارج ومتشخصا فيه يفتقر الى الوجود والتشخص الذي فيه وذلك على ان يكون الخارج ظرفا لنفسهما وان
كان الذهن ظرفا عروضهما ثم ان ما عليه بعض الاجلاء في توجيه كون الزمان من المتخصصات وهو مستنبط مما ذكره الشيخ بقوله الحدوث
اذا اسيد احتج ان جاز جميع الخواص التي كان بها هو ما هو مجرد ومن خواصه وقت الى اخر ما اورده ولا يجوز بعين الاعتبار كونه توجيها
عليه بعينا ولا المتبع ما هو المنقول من انه سكت بين ما قالت الناقشة بينه وبين استاذه رئيس مناهج الحكمة حين الزمه بقوله
لست الان ذلك الشخص الذي كان بالامس فلا يلزمني جوابك فانهم الثلثي فقد بان ان ما عليه تلميذ بهمنيار من ان الكل
قطعة من زمان وجود الشيء بخصوصها مغاير في تشخصه فيلزم ان يكون في قطعة منه شخصي غير ما يكون في قطعة اخرى منه والا
للساع الا الكون وان طالت المناقشة حيث انه كان لم ان يجيب عنه بان ذلك الزمان السابق والكون فيه بعض زمان وجوده فلا
يجوز كونه من شخصاته ومن الظاهر هذا انه لم يفهم ما عناه الشيخ من كون الزمان من المتخصصات يعني انه بتمام هويته الاتصالية

من اول وجود ذلك الشخص الى آخر او كونه فيه من عوارضه المشخصة له ثم ان الظاهر شرح بعض المحققين في حواشيه على كتاب حكمة العين
ان مراد الشيخ على ما يدل عليه بيانه سابقا ان الزمان ليس من العوارض المشخصة ليس الا بمعنى انه لا يلزم من عدم كون كل قطعة منه او كونه
فيها من عوارضه المشخصة عدم كونه تمام هويته الاتصالية او كونه فيه من مشخصاته فلا يجوز كونه سببا له ثم ان بعضهم تصدى لبيان
انه لا تنافي بين ما وقع في كلام الشيخ من كونه من المشخصات واثباته بقوله ويمكن ان يقال ان ما نقل عنه من نفي كون الزمان مشخصا فهو محمول
على ذات الزمان الذي هو ظرف وجود الشيء والا لزم تبدل الشخص بسبب تبدله هو ثم قال وما ذكره في الشفاء فمراده به هو ان يكون الشيء
في الزمان الذي حصل فيه بخصوصه وتميزه من مثله الى آخر ما ذكره ولا يعني انه وجه غير وجه بوجوده منها انه كما يصح تبدله من بعض
زمان وجوده الى بعض آخر منه كذلك يصح انتقاله من متى ذلك البعض الى متى آخر فالايراد كالجواب مشترك فكما لا يجوز البعض زمان
وجود الشيء ان يكون مشخصا له كذلك لا يجوز كونه غيره ومساويا بالقياس اليه كذلك والظاهر من سياق كلامه وسياق مراده خلافه
وذلك لانه يدل على كون ذلك الزمان السابق على حلول المناقشة بين الشيخ وقليل من الامور المشخصة له جوهرا تارة مع كونه غيره
والامر فيه كما قرره فاذن يلزم التزام ان الشيخ يقول بمغايرته لنفسه لتبدله حاله من الكون فيه وقد يقع بعد من الايرادات طويلا
على ما ظهر مع ان ما ذكره بقوله فلا يستقل غير الزمان بتشخصه حتى يتشخص به الزمان اذ هو الزمان صحيح لو كان
من الزمانيات الا مطلقا لما ذكر فمقول من الجائز ان يكون لما هو المشترك بين اجزاء هذا الزمان وذلك الزمان مدخل في تشخص
هذا الشخص وعلله ايضا وان كان ذلك امرا مساويا فاذا ورد من شق التردد فهو غير سديد لوجود ذلك الاستقال واما تشخص ذلك
الزمان فليس منها على ان المراد منه علاقته ومن تضاعيف هذا الكلام ظهور حال ما قاله في ذلك المقام فيكون قد راسوها غير مستقر
مشخصا لتشخص موجود بناء على ان من الجائز ان يكون الامر عدمي مدخل في وجود الشيء وان لم يكن مفيدا له ولكن ظهور حال ما قال من
ان هذا التشخص في كل آن من الجائز ان يكون الامر عدمي مدخل في وجود الشيء وان لم يكن مفيدا له ولكن ظهور حال ما قال من ان هذا التشخص في كل
آن من آنات زمانه الى ما ذكره بقوله وليس ذلك الزمان بموجود على ان ما وقع عنه من التردد بعضه ثم انه لا يجوز ان يكون ذلك الشيء
بين زمان زمان شيء للتشخص تشخص بوجه اليه الايراد وان امكنه دفعه ما اورده بقوله لا يقال ثم قوله ان الامثال انما يتعارض في
المخصصات ولا يلزم ان يكون هي المشخصات ويشعر بظاهره بل يدل على ان من المتماثلات اختلافا بالمخصصات وان كانت متحدة
بالهامس المخصصات وهذا كما ترى ثم الاول بالاسوب حذف قوله يتخالف من البين ويكتفي بالتعارف وان بقي فيه ما ناقشه بوجه ما
واما تجويز احتمال آخر في توجيهه فهو مشكل في المقام مع بعده عما يقتضيه السياق بالنسبة الى المساق وهو ان المتماثلين يتخالفان بالمخصصات
وان لم يكن هناك مخصصات فيكونان شخصين لا بالتشخص بل بالمخصص قوله فالشخص الواحد لا يتصف قطعا بالوجوب لاختلافه قطعا ان اريد
اختلافه الشخصي فهو مسلم وان اريد اختلافه مطلقا فهو منوع والسند ما ذكره الشيخ في قاطيغورياس الشفاء في فصل في بيان ما يقال
على موضوع ولا يقال ويوجد في موضوع بهذه العبارة فانه ليس انسان بما من حيث هو هذا الانسان ولا هذا الكاتب من حيث
هو هذا الانسان اعني من حيث الاعتبارين المختلفين اذا وجهت الالتفات في كل واحد منهما الى اعتبار ولا آخر عريا بشرط ان لا يلتفت
الى شيء آخر ثم الاعتبارات المختلفات متباينان ولهذا ليس هذا الكاتب من حيث هو هذا الكاتب هو هذا الطويل من حيث هو هذا الطويل
اعني مسلوب عن الآخر ولا بينهما حمل ولا وضع وليس موضوعا للآخر ولا مقولا عليه اي لا يجب واما ان كان الموضوع كليا فان القول
عليه بالحقيقة لا يكون الا كليا فان طبيعة الكلي لا يكون موضوعه بنفسها للتشخصه من غير اعتبار السواد الخ والا كانت الطبيعة الكلية
يستحق في طبعها الا يكون هذا المشار اليه هذا كلامه وهو يدل على جواز كون الشيء مغايرا لنفسه بالاعتبار من دون صيرورة تشخص بعينه

احد وجوه

تشخصين

تشخصين متغايرين وان كان هنالك مالان متغايران وان كان هنالك مالان متغايران والفرق بين صيرورة شخص واحد شخصين وبين حصول ما
على ان يتلو بحسبها مغايرة ذلك الشخص لنفسه بالاعتبارين فانه يصح صيرورة امر بعينه واحدا بالعدد بحسب الاحوال وان لم يكن واحدا بالعدد
بحسب الاشخاص فلا يلزم من ذلك كون زيد مثلا اذا سلمنا على هذا الكتاب وذلك يكون كليا اذا ما وكثيرة بل واحدا بالعدد بحسب الشئون و
الاحوال حيث ان الشامخ الحق الحقيق انه اذا جعل هذين الشخصين مختلفين بقيد من ذلك الشخص بعينه يلزم صيرورته شخصين
باعتبارها والا فلا فيه وان اذا جعل اضافته اليها داخلة فيه وان لم يكن شيء منها داخلا فيه حتى يكون التبدل خارجا عنه والاضافة الى الظاهر
فيه على ما عليه شاكلة حصول الحصة للشيء يلزم مغايرة الشيء لنفسه الاعتبار ومعنى من هذا بالتخصص والتخصص وغير ذلك بالتشخص و
الحاصل ان كل صفة اذا جعلت قيدا للامر يكون ذلك الامر بحسبه شخصا مغايرا لنفسه اذا جعلت صفة اخرى قيدا لعمل ما نص عليه
الشيخ في فن باريرمنياس بحث الاقسام من كتاب الشفاء في فصل في ذكر الجهات قياسية يعني عليها يقول في اثناء عرض لتمايل الكلي
الكبرى ليست مهملة بل شخصية وان يقول شبه ان يكون القياسات المؤلفة من شخصيتين قد تنتج وان كانت الكبرى ليست مهملة فانه اذا
ان زيدا هو القاعد وهذا القاعد هو ابيض فزيد ايضا ان يكون زيدا ابيض انما كان ايجابا لا ينتج حيث يكون جزئية محصورة او قوية فيجوز
تعلق الاصغر من الاوسط ابدا وايضا ذكر هذا او نحو مثال آخر حيث قال وقد يقع هذا المثال مثالا آخر فيقال زيد هو زيد بالمعنى
زيد المعنى لا يبقى فيه او لا يبقى لعناية فان مجموع كل معنيين واحد لا يبقى ويجب ان يفهم من هذا المثال ان زيدا المعنى اي كل ايضا لان زيدا لا
يقال الا على واحد واما زيد المعنى من حيث هو زيد المعنى فيقال على كثيرين وذلك لان زيد المعنى من حيث هو زيد المعنى هذا المعنى بهذا
المعنى بعد ساعة وقد يبقى زيدا ولكن لا يبقى بعينه فلا يحدد بالمعنى ثم يصير زيد المعنى ويبقى ذلك المعنى لا بالعدد ولكن بالنوع فيكون
من حيث هو زيد ذلك الشخص بعينه واما من حيث هو مجموع زيد ومعنى فلا يكون ذلك بالعدد وان كان يكون ذلك بالعدد لو كان زيد
ذلك بعينه والفناء ذلك بعينه بالعدد وهذا كلامه يجد من طين ثم سقص فرسخا وفلا يكون الفرسخ تكون بعضها وان كان بينها ذلك
الطين بعينه بل يكون هذا شيئا مستأنفا غير ذلك كما ان هذا الفناء غير ذلك الفناء بالعدد فهذا المعنى من حيث هو هذا المعنى غير ذلك
بالعدد والشيء مع مغايرته في احواله كما مر والمغايرة لا يجتمع مع وحدة بالعدد وذلك لا يوجب ان لا يكون الموضوع واحدا وان كان الحد
الاوسط معنى ليس بشخصي فمن حق الكبرى ان تكون صادقة على الصغرى الكلي فيكون قولنا زيد المعنى يجوز ان يحمل عليه كل فيكون كما مر قلت
ان كل شيء يوصف بانه زيد المعنى وقلت ان معنى هذا ان الامور الموضوعة لزيد المعنى اذا قلت ان قولنا كل يجب معناه كل ما يوصف
بانه زيد بالفعل فهو يوجب ليس بشرط لزيد ذلك ما دام موصوفا بانه زيد او في وقت آخر والامور الموضوعة لزيد المعنى امور هي زيد مطلقا او الشاملة زيد
المعنى من حيث هو معنى وهما محتملان وعلى هذا زيد المعنى من حيث هو زيد المعنى في الكاذبان يقال ان كل ما يوصف بانه زيد المعنى ويوضع
لزيد المعنى فلا كان زيدا مطلقا لا بشرط انه زيد المعنى ليس قوله بشرط انه ليس هذا كلامه ولا يخفى انه مدرج في صيرورة شخص واحدا بالعدد
حقيقتين بقيدتين على ما يصير واحدا بالعدد بحسب الاحوال الاعتبار والافراد وسيأتي تفصيل هذا المرام فيما بعد ثم ان ما وقع
عن الشيخ في اول ما نقلنا عنه من ذلك الفصل بقوله فان المحمول عليه بالحقيقة الخ وكذا ما عقبه من قوله فان طبيعة الكلي الخ ولكن قوله
والا كانت الطبيعة الكلية الخ لا يجتمع ضرورة انه ان كان الموادان الموضوعية والمحمولية الى بحسب مقتضى الطبع بان يرجع الى
ما يقتضي طبع الموضوع وكان مقتضى طبعه ولازمه وما يكون من هذا القبيل فلا نزاع فيه وعلى هذا لا يكون الشيء موضوعا الا بالاعتبار بما فيه
ولا يتصف بالعوارض المفارقة والخواص المتكثرة من الحالات الطبيعية ومثل هذا لا يبعد كما لا يخفى وان كان المراد انه لا يكون متصفا
بهذا المحمول الشخصي بحقيقة اي لا يتصف بحسب الواقع به اصلا وان اتصف فاتصافه لا بحسب الطبع فيرجع الى انه لا يتصف بحسب الواقع

ففيه ما لا يخفى ويدل على بطلانه العقل الصريح والنقل الصحيح كما سبق وفي قوله والا كانت الطبيعة الطبيعية الا الشكل الذي عليه وما يلزم
من الاحتقاق في الطبيعي بان يكون موضوعا لهذا ويكون محمولا عليه بالحقيقة لا المجاز ولكن الاصل وجه يكون مقتضى لها ماهية وقابلية
لا انسلاخ اتحادها بوصوره وكان هذا الكلام مع انه في نفسه لا يخلو من مخالفة كثير من مقالاته منها ما سبق نقله من ترقي بادرينا الى ومنها
ما سيأتي في خاتمة هذا القول الذي يحصل شرحه من الالهيات بقوله فان الجوهر يقوم ضرورة ان يكون خاصا او عاما او اما عرض لكم
عنه الحيوانية التي هي باعتبار الذي يخاصه والاخاصه بل يعمه خاصا او عاما الى قوله ان لو كان الحيوانية يوجب ان لا يقال عليها خصوص
او عموم لم يكن حيوان خاص او حيوان عام ومنها ما ذكره في فصل تعريف اصناف القضايا المحصورة والمهملة والمخصوصة حيث قال وليس
اذا كان موضوعا كليا فقد صار حكمك بذلك كليا عليه ما لم يحكم بانه موجود في كله او غير موجود فاذا لم يحكم فلذلك فقد حكمك على
الطبيعة الموضوعة للعموم فقط وهذه الطبيعة في نفسها معنى وانها ماخوذة معانية معنى وهي في نفسها اشياء
لا تمتاز جميع ذلك ولو كانت لا تمتاز الخصوص لم يكن يصلح ان يكون مثلا انسانية وامدة بازيد انسان واحد ولو لم يكن يصلح ان يكون
عاما في العقل لما كانت يجب ان يشترك فيها كثيرون الى ان قال بل انها صالحة للامرين جميعا لكنها ان كانت طبيعتها في عموم لم تصلح
على خصوصها وان كانت لحقتها من خصوصها فقد لحقتها في خصوصها دون عمومها فلا يجب ان يكون صالحة على عمومها او ان
لحقتها فقط فلا يخلو اما ان يكون صحبها مع العموم لحقتها فيكون حينئذ صاحب الماهية في خصوصها ذا الحق العام لحق الخاص واما ان
لا يصحبها ذلك بل يتركها ويكتب عليها فيصدق الاعمال في خصوصها فهي مما لا يصدق عليها البتة واعني بقولي يصدق عليها في
عمومها ان يصدق على جميع ما تحته ليس انها عليها من حيث هي معنى عام فانها حينئذ كثير واحد يصدق عليه ما لا يتعدى الى محسوساته
فانه من حيث هو عام هو كلي ونوع وغير ذلك وهذه امور لحقته دون ما تحته وسنشير بما نقوله الى ما يلحقه من حيث هو عام
بالى ما يصاحبه ولا ايضا فيه دلالة لفظية على التخصيص لانه لا دلالة من خارج لا انها نفس دلالة الحكم فيه كما ان الكلي قضية
لوازم من العكس وغير ذلك مما ستعلمه ليست هي نفس المدلول عليها بالقضية فيجب ان كلية الموضوع لا توجب كلية الحكم
فلذلك فالكلية القضيتان المهملتان الحاقتان بالسلب والايجاب ليستا متضادتين ولعني بالمهمل ما موضوعه كلي قيل
من كمية المحمول فيه ولم يبين كميته فهاتان ليستا متضادتين وقد تصدق ان الانسان كاتب على ما بينا وتصدق ان يقال ليس
لكاتب فيجتمعان على الصدق الا ان ذلك ليس يمنع ان يكون هذا المعنى الملحق بالطبيعة العامة وان لم يصرح به تكون قوة الايجاب
والسلب قوة المتضادتين اذ نحن لم نوجب ان هذا الحكم يتناول المحكوم عليه من حيث هو خاص لا في الزيل فلنا ان معنى الانسان
يصدق على الناس وعلى الخاص ثم قال والانسان لا يمنع ان يكون عاما ولا يكون خاصا لكن نفس الفصل لا يكون دل على ذلك انتهى ونظائره كثيرة
ومنها ما ذكره في فصل من اوصاف تقع بين قول على وجوده في كتاب قاطيغورياس شفاء ولهذا نظائر كثيرة ومنها ما ذكره في
فصل من اوصاف تقع بين قول على وجوده في الشفاء وسنتعرض لتحصيل هذا المرام ان شاء الله تعالى ثم نعود الى حيث فارقنا فنقول
ان بيان الحكماء بعد ما نقلنا عنه كالعلة حرما وتعذر الاتصال به قال ثم نقل عن الامام الرازي ان المذاهب في امر المعاد خمسة منها
مذهب الالهيين من الحكماء وهو اثبات الروحانية عنه لا غير هاهنا في العباد قال الامام ان العذاب اما جسماني فقط او روحاني فقط او
كلاهما او ليس بواقع اصلا وليس شيء من هذه الاحتمالات بحق وما به فالاول اقول اكثر المتكلمين والثاني قول الفلاسفة الالهيين والثالث
قول جمع من الفلاسفة والرابع قول القدماء من الطبيعيين والخامس هو المنقول عن جالينوس ومن الحكماء الهند ليس لمتشبث اقوى
من حكمه باستحالة اعادة المعدوم ومن زعم انعدام الروح لوجه انكار الروحانية حيث يقتضي زعم استحالة اعادة المعدوم والكثير المسلمين

جوز واعادة المعدوم سيما المعتزلة القائلين بان المعدوم الكون شيء وذاته في العلم باق وقدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات وكثير
من المسلمين سيما كافة المسلمين ذهبوا الى المعاد الجسماني وعمدتهم النصوص التي لا تقبل التاويل وهو الحق ومن انكرهم الاعادة
الى الجمع والتفريق انتهى قوله بعبارته والاخفى ان نسبة نفي المعاد الجسماني الى الحكماء الالهيين افتراء بلا امتراء كما سيأتي من
المص التصريح بذلك في بحث المعاد من ذلك الكتاب واما توجيه كلام ما وقع عن الامام بان مراده منه انه ليس من مسائل الفلسفة
الاولى الا انه غير مصدق به الحكماء فهو غير وجيه كما نبهنا عليه على تنبيهات فان ظنت ان ذلك التقسيم بذاته ما وقع عن بعض الفلسفة
الاعلام بالدين الاقسام بقوله ان المذاهب في امر المعاد ثلثة ظنت مراده منه كونها للمتدينين لا مطلقا ومن الظاهر ان الاخير
من الحكماء الطبيعيين وما ينسب من الالهيين الفلاسفة بل هذا هو الاشهر ثم قال بنات الحكماء متصلا بما نقلنا عنه حيث
فارقناه بين العبارة والقول الحق عندي ان الجسماني حق ثابت من ضروريات دين محمد صلى الله عليه وآله وانكاره كفر وسلال وهو في
الشائبين وبال والمعاد في المعاد هو البدن الاول فان استلزم اعادة المعدوم كان حقا وابطاله بالملاك فان الضروريات الدينية اقوى
يقينا من الشبهات الفلسفية ولو كان فليس بالجمع على ما زعمه ثم الجمع بين الروحاني والجسماني ليس على ما هو المشهور عند الجمهور
بل على ما سنقفه في بحث الرضوان واللذة المستحقان وعليه التكلان وفي قوله على ما زعمه جمع تشبيه الى بعض المسلمين من المتكلمين
ذهبوا الى استحالة الاعادة ومع هذا حكموا بالمعاد الجسماني زعما منهم ان الانسان هو الاجزاء المتعينة المعروضة للهيات العلوية
فاذا وقع تفرقها وعودها جمعها فلا يلزم اعادة المعدوم اما في الاجزاء انفسها فظاهر امرها واما فيما يتصور بها من الهيات
امثالها الا انها وفرقها كالعادة مثل مثل البدن الاول والعرائس من مثل البدن والاخفى ان هذا مخالف النصوص والعقول هذا
كلامه زيادة امثال هذا المقام اكراما ثم انه بقي هاهنا لو كان مراده منه ان يكون مثل البدن هو المعاد على معنى انه باق من الاول شيء
مطلقا لا مادته وصورته ما عليه العراقي مخالف النص الالهي والحدس القدسي واما اذا كان المراد منه ان لم يبق من اجزائه الاولى شيء
بل وصل بدلا عنها ما يماثلها واما الاجزاء الاصلية فهي باقية فيكون المعاد هو مثل البدن لا عينه لانتفاء الكل بانتفاء جزئيه وبقي عليه
دفع الايرادات كما يظهر من التامل فيما يلوح من التصريحات والاشارات فلا يكون مخالفا لما عليه الشريعة الغراء والحجة البيضاء ثم ان
بذلك يحل العاملون ويومئذ يفرح المؤمنون فيا اتقى ورا ذلك فهم العادون وعن الصراط لناكبون ثم تفصيل الكلام في هذا
المرام ان جمهور الاشاعرة قد اتفقوا على ان المعدوم قد يعود ان جاد ولما المعتزلة فالمشهور ان بعضهم مع موافقتهم للحكماء في
امثال هذا قد اعترفوا بالمعاد الجسماني الذي هو من ضروريات الدين لتجويزهم عدم فناء الموكبات باعدام اجزائها واعادتها باخراجها
من كتم العدم تارة اخرى بما كان عبارة عن تفرق اجزائها جدا لتيامها واعادتها جمعها مرة اخرى كما هو الظاهر من كتاب الله وسنة
رسول الله ولما البعض الاخر منهم فذهب غير البصري منهم الى جواز اعادة الجواهر وبنوا ذلك على بقائها بذواتها حين عدمها حتى لو
لا استحال اعادتها ثم اختلفوا في الاعراض فقال جمع منهم بتجويز اعادتها مطلقا لان المعاد انما جاد بجنس فلو من اعادة المعنى الذي هو العرض قام
المعنى بالمعنى وذهب اليه بعض الاشاعرة ايضا وقال الاكثرون منهم باستحالة اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات لاختصاص
بوقتها وتسوا البواقي الى ما يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها ثم ان من المتكلمين قال ان المعدوم الممكن قابل للوجود والاعادة
وما يكون كذلك يكون اعادته اهون من الحادثة اولا على ما نطق به الكتاب الالهي بقوله العزيز وهو الذي يبدؤا الخلق ثم يعيده وهو
اهون عليه كف لا والوجود الاول ربما افاد المادة الباقية زيادة استعداد الوجود كما عليه شان سائر القوابل منه ورد المادة بعد انتهائها
بالقبول المذكور حصل لها ملكة الاتصاف به فتكون قابليتها اقرب واعادته على الفاعل اهون ولو فرض ان لها تلك الملكة فتعلم

انه لا ينقص عما هو عليه بالذات اي قابلية الوجود في جميع الاوقات فان قلت من البين ان الحصول اذا وجد في قابليه يرى عن جميع مراتب
استعداده وما يكون كذلك لا يكون حصوله ثانيا في قابليه اقرب قلت انه اذا حصل القبول في قابليه يرى عن جميع مراتب استعداده هذا المسلم
لا من جميع مراتب الاستعداد فالقول به ههنا مصادرة ثم ان الاصاله لو كانت مبادية من جميع الامور بعد تحققها يكون امر الاهوية فيه واضح
لكن الحق الصدق ان هويته اتصل نظر الى الفاعل لا يحتاج الى بقاء المادة لو امر اخر واما الامر ايضا انه لو تم هذا فانما يتم في الفاعل الناقص
لا اهل الحيطة بجميع الاشياء على وجه فلا يضرنا هذا اذ غرضنا الزام من يسلم هذا البرهان حسبما شرحناه اليه ثم قوله تعالى ايضا
الذي انشاها اول مرة وهو من الزوايا في الزوايا فطوبناها على عزها اذا تامل فيها كرة بعد اولى مرة بعد اخرى وذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء الحمد لله نور النور لهوك بعد ما خرجنا عن مضايق الصدور بعد انقضاء الامور ومر الدهور ان تدخلنا في فضائك
الشاملة ورحمتك الواسعة التي وسعت كل شيء وغفرانك وتفضلك لا عدلك لانى معترف بالتقصير والقصور وانك
الرب الكريم الغفور وانت سقت وتولك الحق انا من ظن عبدي بي وها انا اظن بك فوق ما ترجو منك وان لم اك
مستحقا فانا باول راغب رغب اليك فاعطيته وهو يستحق المنع والا باول سائل سالك وهو يستوجب الحرمان قال ان
الامور التي تدخل في الوجود اقول اي ما يكون موجودا وان صح اطلاق الموجود عليه على التوسع فيشمل ما يكون ذاته نفس الوجود كالواجب
تعالى وانما قلنا ان اطلاقه عليه تعالى كما قاله الشيخ في التعليقات من انا اذا قلنا واجب الوجود فهو لفظ مجازي معناه انه
يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه لما اقتضاه او اقتضاه غيره ثم انه كما يشمل هذه العبارة الوجود الحقيقي القائم بذاته تشمل ايضا
ذوق المتالهين من الحكماء في كون الممكنات موجودة من دون قيام الوجود بها او اشتراكها فيه وذلك لان الامور من كون تلك الامور
تدخل في الوجود كونها موجودة وان لم يكن الوجود مشتركا فانه يدفع الايراد بان الظاهر من هذه العبارة ان الوجود يكون شاملا لجميع
الامور فيكون معنى واحدا كما سمع انها ايضا وقعت في كلام المتالهين من الحكماء وهم لا يقولون بكلية الوجود وان قالوا بكلية
الوجود حيث انهم نسبوا به ينتسب الى الوجود الذي هو حرفي حقيقي لا ما يقوم به الوجود ليلزم ان يكون الوجود امرا كليا
على ان صاحب الحاكمات ظن ان الشيخ منهم فيكون صح هذا الكلام منه ثم لا يخفى على اولي النهى جواز توجيهه بوجه حسن على
تقدير ان يكون المراد من الوجود معناه المتبادر اليه ايضا وذلك بان يقال ان المراد من الوجود في قوله ان الامور التي تدخل في
الوجود اما الوجود الحقيقي واما الوجود الاتباعي الانتزاعي وعلى التقديرين يشمل الممكنات باسرها على سبيل الحقيقة ايضا ضرورة
انه اذا قيل انها موجودة بالوجود الحقيقي فمعناه انها ذات تتلبس بالوجود الحقيقي فيكون في موجودة حقيقة لان المراد من الموجود ما
ينسب الى حضرة الوجود واما على الثاني فلانه يشملها على ما ظنه هو لا ايضا ضرورة انه اذا قيل انها موجودة بالوجود الاتباعي
فمعناه انه بحيث ينتزع منها هذا المفهوم الحمل عليها بالاتحاد وبالجملة ان الممكنات موجودة اتباعا بمعنى موجوديتها المنتزعة
عنها المحمولة عليها بانتسابها الى الوجود الحقيقي فقد انفصح ان في تلك العبارة اشارة قبل الاشارة على ذوق المتالهين من الحكماء
فصح وقوعها منهم لكن عن الشيخ على تقدير كونه منهم على ما ظنه صاحب الحاكمات فان كان عندي ان ذلك الظن ليس الا بعض الظن
كاستنتاجه نادرة جدا اخرى ثم انه يصح حمل هذه العبارة اذا وقعت في كلام الصوفية على وجه يشمل الممكنات مع انها عندهم لا موجودة
ولا الوجود الاتباعي يشملها ثم ان غيات الحكماء ذكر ان المطالب التي اشار اليها في هذا الفصل ما بين كل واحد منها مباين لكن
بامور يمكن ان يستفاد منها ما هو منها تعريفا للواجب والممكن ومنها تعريف دليل على ان الواجب لا علة له ومنها ان شيئا واحدا
لا يكون واجب الوجود وممكن الوجود بذاته وبغيره ومنها ان الممكن له علة في وجوده ومدده ومنها ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ومنها

ان الواجب

ان الواجب غير ممكن لغيره ومنها ان الواجب الوجود واحد وسائر ما اشار اليه يمكن ان يستفاد من هذه على ما افصله وفيما شرحه امور
واعلمت اما الاول وهو التعريف والتحديد فغيره من التفصيل للتحصيل فالا ينبغي ان يعقل منه اهل التحصيل منها ان وجوب الوجود
نظرا الى الذات لا يستلزم سلب الوجود اذا لم يعتبر بذاته لجواز ان يجب الثاني فانه اذا كانت الشمس طالعة كان البيت مضيئا والا يلزم
من ذلك انها اذا لم تكن طالعة كان البيت ظلمة لجواز ان يكون مضيئا بالمصباح وان اريد ان هذا عندي ساو فيكون المراد ان
الواجب هو الذي اذا اعتبر بذاته وجب وجوده واذا لم يعتبر بذاته بل بغيره لم يجب وجوده فيرد عليه ان الواجب على الثبت الدليل
هو الذي يجب ان يكون بذاته موجودا واما انه باعتبار الغير لا يكون واجبا فلم يجب ولم يلزم ذلك من الدليل فالواجب بهذا المعنى
الذي اعتبره وانبته ما لم يثبت ولا يثبت له كثير من الاحوال التي اثبتها انتهى ولا يخفى على اولي النهى ان الظاهر من قول البرهان من
هذا الكتاب ان من اللازم ما يكون مساويا للملزوم على ما عليه امر وجود النهار بالقياس الى طلوع الشمس فمن الجائز ان يكون
الامر فيما هو بصدده كذلك ومن ههنا لاح حال ما قال في بيان عدم الاستلزام حيث قال لا يستلزم سلب وجوب الوجود اذا اعتبر
بذاته وذلك بوجهين احدهما ان المراد بوجوب الوجود هو الوجوب بالذات ومن البين انه اذا قطع النظر عنه لم يكن ذلك كذلك وثانيهما
انه على تقدير عدم تقييد به ايضا يصح سلوا انه لا ضرورة استحالة كون امر واحد كالوجود مثلا مستندا الى الذات على معنى كونه بصدد
له سابقا اياه والى الغير ايضا وما استدل به عليه معه كما سنفصله وصادره اكثر من توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لان الكفاية
القائمة فوق كون الذات علة له اذ من البين الظاهر ان ذلك يرجع الى العينية وفساد لزوم ما للذات بحسب ما بالغير في هذه الصورة
لو لم يكن اكثر من توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لكنه لا يكون اقل منه ثم قال متصلا بما نقل عنه منها انه بنى على هذا الدليل
له فلقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بذاته بمعنى انه اذا اعتبر بذاته وجب وجوده ويكون ايضا واجبا بغيره فيكون باعتبار الغير
والطرف اليه واجبا ايضا ولم لا يجوز ان يكون له نحوان من الوجود احدهما بذاته والاخر بغيره او يكون له وجود واحد مستند الى الذات
والى الغير ايضا على ان الوجوب تاكد الوجود على ما نص عليه غير مرة والى استبعاد في ان يكون وجود مؤكدا بذاته ومؤكدا بالذي بغيره
ويحتمل ان يكون ذلك الغير الذي كون زيادة تاكيد واجبا اخر او بعض معلولاته ولم تثبت وحدة الواجب بعد ولعله يتوقف على عدم
معلوليته ويحتمل ان يكون بعض معلولات هذا الواجب نفسه ولم يلزم ان يكون الوجود الذي به توجد في اعلى مراتب التاكد واما
على ان الواجب الوجود بذاته لا يكون الواجب الوجود بغيره فالدليل الذي استدل به على ما نص عليه يبنى على ان الواجب لا علة له
بناء على الواجب بذاته لا يكون واجبا بغيره دوري ويمكن ان يجاب عن هذه بتعميم وتخصيص لكن المقصودين والامرين
ثم في الاستدلال على ان واجب الوجود ليس له علة فاذا انه اذا كان له علة كان وجوده بها فاذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ولا يخفى
انه ما اشرت اليه يرد عليه ان ظاهر هو ان الواجب على ما قرره هو الذي اذا اعتبر بذاته وجب وجوده ولم يلزم من ذلك انه اذا اعتبر
بغيره لم يجب وجوده يجوز ان يكون واجبا بالذات وبالغير ايضا وايضا اذا لم يعتبر بالغير لم يكن له الوجود من الغير ولا يستلزم
ذلك ان لا يكون له الوجود بذاته او مطلقا الا اذا ثبت ان شيئا واحدا لا يكون واجب الوجود بذاته وبغيره ايضا وسنشير اليه بوجه
يتوقف على ان واجب الوجود لا علة له فانه سيقول ان كان يجب وجوده بغيره فلا يجوز ان يوجد دون غيره ويرد عليه ما يرد عليه
على ما اشرنا اليه انفا وفي قوله ان الاثنين لا يجاد الغير تامل وبحث وعلى هذا الاول المسلم وقوله والذي يؤثر غيره في وجوده لا
يكون لا واجبا لا يتم الا باثبات امرين احدهما انه لا يكون لامر واحد نحوان من الوجود وثانيهما ان لا يكون وجود واحد بوجهين
وجهين ويمكن ان يجاب عنها بالتعميم والتخصيص على ما سنفصله ثم الذي استقر عليه اهل الكلام في المرام لا يخلو من تعويل

الاوهام فانهم قالوا الواجب بذاته لا يكون واجبا بغيره والا لارتفع بارتفاع الغير فلا يكون واجبا واورد عليه ان ارتفاع العلة انما يوجب
ارتفاع المعلول اذا لم يكن له علة اخرى ورد باستلزام تعدد العلتين على معلول واحد واقول الاولى الرد بالمردود من وجوده ان الوجوب الذاتي ليس لعلة
للوجود وبهذا يظهر وجه الرد والرد والحصر الذي يدل عليه قولهم ارتفاع العلة انما يستلزم ارتفاع المعلول اذا لم يكن له علة اخرى فتدبر
ولم لا يجوز ان لا يرتفع المعلول بارتفاع العلة اذا كان المعلول واجبا فان الواجب على ما فسر هو الذي اذا نظر الى ذاته وجب وجوده ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون نظره الى غيره واجبا ايضا على ما فصلت بغير مرة نعم اذا فسر الواجب بانه الذي اذا نظر الى ذاته وجب وجوده واذا قطع
النظر عن ذاته لم يجب وجوده كان لهذا وجه من التوجيه وبقي عليه حال هو انه لا يقطع النظر عن غيره ايضا او يقال الواجب هو الذي اذا
نظر الى غيره لم يجب وجوده وح يكون حده والاخر مباينا عن اللفظ والمعنى وكان الامر مبنيا على تفسير لا دلالة في العبارة عليه واصطلاحا محترما
فلم يلزم من ذلك وجود الواجب الذي ثبت بالدليل اعني ولا يجوز ان الوجود لما كان بمعنى معدوما حقيقة هو الكون وهو مغاير موجود
الذات سواء كان في الخارج او في الذهن فتكون وحدته وكثرته بوحدة معروضه من الذات وكثرته ومن ههنا لا يجوز ان يكون الذات واحدة
وموجودان والا لم يكن ذاتا واحدة بل ذاتين ومن ههنا لاح حال ما وقع عنه بقوله ولم لا يجوز ان يكون له نحوان من الوجود احدهما بذاته
والاخر بالغير وذلك بحث انه يلزم ما قررناه من ان لا يكون ذاتا واحدة وكون الذات كافية في وجودها لا يصح استناده ايضا الى غيرها والا
لامتنع مثل طريقين مستقلين على انه وحدانى بل كونه بالذات بحسب ما بالغير ومن تعسف البيان ظهر ما لا ما ذكره بقوله او يكون
وجوده واحدا مستندا الى الذات والى الغير ثم ان ذاته نعم لما لم يكن فيه حيثية القوة بحسب ذاته بل هو فعل محض برئ من شوائب القوة فلا
مهية له سوى الوجود بل حقيقته اعلى منه فلذا قال بهمنيار في التحصيل ان حقيقته نعم اذ ان على من الوجود واحق ما يمكن ان يعبر عنه هو
وجوب الوجود وتاكد الوجود والجملة انه لا يصح الحلال الى ذات ووجود ومن ههنا لاح حال ما ذكره بقوله واى استبعاد في ان يكون
وجوده مؤكدا بذاته وبزيادة تاكد بغيره وقس عليه حال ما يتلوه من احتمال ان يكون ذلك الغير المذكور زيادة تاكيد واحدا اخر او بعض معلولا
وذلك لعدم جواز الحلال وجوده الى وجود وزيادة ليمكن اسناده الى واجب اخر او بعض معلول لانه مع لزوم ان يكون تلك الزيادة ح
بالمشية من غيره بل ما يترتب هو عليه من بعض معلولاته الذي لا تقضاء له في ذاته فيرجع ذلك بالحقيقة الى اقتضائه في وجود ذاته ثم
ثم انه لما كان بين نفي المعلولية وبين نفي الوجوب بالغير بحسب المفهوم فرق ظاهر كانا متساويين بل متضادين بحسب الصدق
فيما وقع عنه بقوله دون ثم قوله ويمكن ان يجاب عن هذه بتعميم وتخصيص لكن المقصودين والامر من ان لا يكون اشارة الى ما سلكنا من
الاجوبة منها اولى بما لا حاصل لها بوجه ما وقس على ما ذكرنا ما لا ذكر بقوله ثم في الاستدلال الى قوله ثم الذي استقر عليه ثم ما ذكره بقوله
واقول الرد كالمردود ومردود وهو مردود لما لا يخفى ان يكون ذلك الكلام من اشاعرة اهل الكلام حيث اخذوا شيئا من الفلاسفة وخلطوه
بالسفسطة فسموه كلاما ولم يكن كلاما حيث قالوا ان زيادة الوجود على ذاته نعم فلذا حكموا باستناده اليه واما
ثانيا فعلى تقدير ان لا يكون هذا الكلام من هؤلاء الاقوام بل من علماء الاسلام من اهل الكلام يجوز ان يكون المراد من الاقتضاء ههنا هو العينية
وذلك على ما عليه مصطلح الحكماء من الاقتضاء وذلك لان مقصودهم منه كون ذاته نعم مطابقا للصدق ومصداقا لحمله فلا حاجة له الى مشية مطلقا
تقييدية كانت او تعليلية ومن ههنا ظهر حال ما اراده من الحصر بقوله والحصر الذي الى قوله ممنوع ضرورة ان المراد من العلية ما يعم العلية
بمعنى التاثير فلا يلزم من عدم العلية بهذا المعنى عدم العلية بذلك المعنى واما ثالثا فلان كون الشيء معدوما فاقدا لحمل الشيء عليه ومطابقا له
لما كان مشاركا لكون الشيء بما التاثير في ذلك الشيء في عدم الحاجة الى غيره والكفاية عنه بذاته فقد عبر عن الاول بالعلية بضرب من التسامح
قال وان لم يكن الوجود بذاته لم يخ اقول يشير به الى امتناع الامكان بالغير والا لزم تعدد العلتين المستقلتين على معلول واحد بل يجوز ان

يكون

يكون ما بالذات بحسب ما يلاحظ الغير ثم ان الممكن بالذات اذا قيس الى الغير فلا يخلو اما ان يكون ذلك سببا له او لا يكون فعلى الاول يكون واجبا
او متنفيا نظرا الى وجوده او عدمه فلا يكون ممكنا ناسا بحسبه وعلى الثاني يكون ممكنا خاصا بالقياس اليه لعدم كونه سببا له فلا يقتضي توجيه
وجوده ولا عدمه عليه ولكن لا يكون ممكنا بالغير لانتفاء ما اما فقد اشرح انه لا منافاة بين نفي كونه ممكنا بالغير ولكونه ممكنا بالقياس
الى الغير والا يلزم من ذلك كون ما له بالذات من الامكان بحسب الغير حتى يلزم ضده ذلك الفساد ايضا لانه يرجع ذلك الى ان عدم ذلك الغير
لا ما دمنا موجود وعدمه لان ذلك الغير يقتضي الامكان الذاتي ثم انا لو قلنا النظر من كون الامكان بالغير مستندا الى الذات
فنقول لا يجوز ان يكون الامكان لفعل فاعل والا لزم انفكاك الماهية عنه ولو في مرتبة الذات فكان يلزم ح انقلاب الواجب بالامكان
الوجوب او التمتع بالامكان الامتناع الى الامكان وانقلاب الحقائق من الحالات وانما يتناول هذا من فرض كون الامكان بالغير ما
يلزم من الحال فهو محال فتعين من ذلك ان يكون الامكان هو الامكان بالذات فان قلت فما وجه ضرورة الواجب اذا لم يكن
على فرض كون امكانه بفعل الفاعل وصنع الجاعل قلت انه قبل ضرورة فكما انه يكون في موجوديته ذاته وصنع مرتبة حقيقته لما واجبا بالذات
لاستحالة تخلو الماهية عن الجهات الثلث فان كان متصفا بالاول ثم يتصف بسببه بالامكان ينقلب من الوجوب الذاتي الى الامكان
وقس عليه امر اتصافه بالثاني والثالث بالامتناع الى الامكان فحاصل الكلام ان الامكان بمعنى سلب ضرورة الطرفين اذا كان بسبب الغير
فهو لا يخلو اما ان يكون مستندا الى الذات ومقتضاها مع ذلك ام لا فعلى الاول يلزم تعدد العلتين المستقلتين على معلول واحد وعلى
الثاني الانقلاب فقد بان استحالة كون امكان الممكن بالغير ولكن بقي ههنا الايراد بما قاله الشيخ في التعليقات من ان الموجودات
اما ان تكون واجبة الوجود واما ممكنة الوجود والواجب اما بذاته واما بغيره والذي هو بذاته فلا علة له والذي هو بغيره فعلته
واجب الوجود بذاته وهو في ذاته ممكن الوجود وبغيره واجب الوجود وهل يكون بغيره ايضا ممكن الوجود واذا لم يتوجه علته فاذا
لو جاء صار به واجب الوجود وقد مر ان امكان وجود غيره الا ان امكان وجوده بذاته لم يزل عنه او ذلك حقيقته وهو موجود الوجود
لا يبطل البتة اذ لا يتغير الشيء من موجوديته وحقيقته انتهى ولا يخفى ان مراده من الامكان بغيره اما معناه الظاهر المصطلح عليه فيدل
على امر على انه اذا لم يتعلق به عدم تعلق الجعل به يكون متمما بغيره لا ممكنا واما الامكان بالقياس الى غيره فلا يناسب هذا المقام
حيث انه لا منافاة بينه وبين كونه موجودا بعلته ان لم يكن ذلك الغير عليه وذلك لانه بحيث اذا قيس اليه لا ما في ذلك من
وجوده وعدمه لعدم كونه علته له او مشاركا معه في استناده الى علته وبالجملة ان الوجود بالغير ان كان غيره معينا كزيد مثلا فيجوز ان يكون
الامكان ذاتيا وغيره بالعدم استحالة ان لا يكون لغير معين مدخل في وجود ممكن ما فلا يكون لعدمه مدخل في عدمه فيكون ح الامكان
بالقياس اليه لا بالغير كما ان له امكانا ذاتيا وان كان غير معين لم يكن امتناعها لان الممكن اما ان يكون موجودا واما ان
يكون معدوما والاول بحسب كونه واجبا بوجوده والثاني كونه ممتنعا بعدمه فلا يكون له سلب ضرورة بالغير وان كان المراد منه
سلب الضرورة الحاصلة من الغير فيكون ذلك الغير بحيث يقتضي تساوي نسبة وجوده وعدمه اليه فهو محال لتوارد العلتين
على معلول واحد او يكون ما لا علة له وذلك لعدم تصور العدد في مفهومه ولو كان هذا هو المراد عاني التعليقات مع
فساده في نفسه ينافي ما وقع عنه من الايماء في هذا الفن من الشفاء والاشارة الواقعة عنه في الاشارات حيث قال فيها اذا
قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا كيف وعدم العلة يرجع الى عدم علته كما ان الوارد من موجود ان فرض مثل
شرط وجود علته صار واجبا ثم ان ظاهر هذا ما وقع في الحاشية القديمة التجريد لبعض الاساطين الاعلام من ان الممكن الذاتي
مع وجود العلة او عدمه البتة لا يخفى ان نايبه ما يمكن ان يتكلف ما وقع عنه في التعليقات بقوله وقد يكون بغيره ايضا ممكن الوجود

اذ لا موجد له علة هو الامكان الاستعدادي وذلك لان المعتبر فيه ان يكون وجود ذلك لا يكون مع اعتبار الاستعداد بالقياس اليه فلا
يكون لعلة مدخل في وجوده ولما كان ذلك من لوازم ماهية الحامل في وجوده فقد صار من ذلك قبوله اذ لا موجد له علة ثم ان المتقدمين
الاشارات سلب ضرورة الطرفين نظرا الى الغير او ما يلزمه من المساواة فلا شيء في ماذكره في التعليقات هذا ما عندي في حل
هذا المقام ولعل عند غيري احسن من ذلك في هذا المرام **قال** واجب الوجود من جميع جهاته **اقول** يعني انه لا يجوز ان يكون له بعض صفة او
حالة لم يكن بذاته مثلا لدل يكون له ذلك من غيره وذلك لان وجوب جميع ما عداه يكون من ذاته ومن الحاصلات الصادرة عن مبادئ يجوز
ان يكون تلك الصفة او الحالة وجودا او عدما من غيره فيكون موجودا فعليته الحقة وهويته الحقيقية ذاتا لا تستقل وجهة امكانية
على ان ذلك الغير لما استحال ان يكون واجبا بالذات كما سيأتي بيانه يكون تعلقاته مستندا اليه فيرجع ذلك بالاخرة الى مبدئه ثم لا يخفى
ههنا لطيف انه ليس لوجهة امكان الوجود من حيث ذاته الحقة والا لكان من حيث تلك الجهة سبب غيره وذلك الغير يكون في الحاجة
الحاجية مستندا الى ذاته فيكون الامر بالاخرة عائدا الى استناد تلك الجهة الى ذاته الحقة القيومية الربوبية الالهية الله تعالى الاسود
ومن باب اصول الله نورا فالمرء من نور شرارة خيارات الحكماء قال الدوني الذي ادعاها من ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته
فالاستدلال عليه في كتابه هذا وفي الجاه وسائر في البدو والمعاد اورد دليلا واحدا اجاده وما من هذا كلامه ثم ان تحقيق هذا المرام
يقتضي بسط من الكلام في هذا المقام غير يسير ولو اشرنا بعلم الارتحال على سبيل الاستجمال الى ما يقتضيه الحال فنقول انه تعالى في مسألة
المبدأ والمعاد ان الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والا فان كان من جهة واجب الوجود ومن جهة ممكن الوجود
كانت تلك الجهة تكون له والا يكون لا يخلو من ذلك وكل واحد منهما بحسب تعلق الامر بما كانت ذاته متعلقة الوجود احد امرين
لا يخلو منهما فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقا بل مع الحالتين الوجود اسمين او معدي ووجودي فواجب الوجود لا يتم وجوده عن
وجوده متطرئ كل ما هو ممكن له فهو واجب فلا ارادة متطرئ ولا طبيعة متطرئ ولا صفة من الصفات متطرئ انتهى كلامه والعجب
ان شيخ الحكماء قد قرر هذا المدعى بان كافة المتأخرين من امرهم قرنا وجوبا واقول المتقدمين قائلين انه تعالى واجب الوجود من جميع
الجهات بمعنى ان ذاته كافية في حصول جميع ما له من الصفات وجودية كانت او عدمية والا لتوقف ما له من احواله على غيره وذاته المتعينة
متوقفة على تلك الحالة فيكون متوقفة على الغير لما التوقف على الشيء فيكون ممكنا ثم اورد واعليه بانكم عنتم بالذات التعينة
معروض تلك الحالة فتوقفها عليه ممنوع وان عنيتم المجموع فاستحالة جزئيه واخراج الحالات والصفات على اربعة اقسام الاول حقيقية
والثاني حقيقية ذات اضافة والثالث اضافية والرابع سلبية والقسمان الاولان تمنع زيادتهما على ذاته تعالى للبراهين على استحالة تعقل
صفة زائدة لك على ذاته المحضة من كل جهة فلا يحال الاستدلال توقفها عليها بحال والا لتوقف الشيء على نفسه والاستدلال الاخران يمكنان
بحيث يستحيل انفكاكهما عن الفضلات فضلا عن الحكماء لانه جاعل الارض والسماء وخالق الحوادث من الاموات والاحياء ورازق الحيوانات
بانواعها واصنافها واشخاصها وهو غير كل ما يحدث حدوثا انه غير ممكن قديم ضرورة انه لا يحال التوقف تعم على شيء منهما والا لدار
وذلك محال هذا على التوقف عليه تعم فلذا اورد على هذا الايراد بانه غير وارد لا غير مستند ثم قيل ان التردد مع انه غير سديد باختيار
كل من شقيه غير مجد هذا اذا كان الوقوف وجوديا ولم يكن من سلسلة الحوادث واما اذا لم يكن او كان توجه لزوم الامكان انتهى
ولا يخفى ان هذا الايراد على ما قررناه اولا ونقلناه من الشيخ اخرا شرا انه لا يلزم من كون كل ما عداه مستندا اليه تعم جواز اختيار كل من شقي
التردد ضرورة ان من ما لا شرو كالا انه ما هو من ذاته فلا صح استناده الى غيره وان لم يكن ذلك بين ذاته بل يكون متوقفة عليه فغيره شاء
الدو ضرورة ان المراد بقوله اذ لا غير مستند الا اليه تعم ولو كان ذلك في اخر الامر كما لا يخفى والحاصل انه لما لم يكن مستندا اليه الا الى

فعلى الاول

فعلى الاول لزم من توقف وجوده على الغير عليه لا غيره وجواز اختيار كل من شقيه ضرورة ان الذات المعروضة لتلك الحالة لعدم استكمالها بها وجود
لفقدانها اليها سيما مع فرض افتقار جميع ما عداه اليه وان كان ذلك قديما ازليا كما يجاء ذات المتعلقة بالزوجات القديمة كما عليه بعض من الفلاسفة
كارسطاليس واشياعه ثم انه لو كانت تلك الحالة صفة كمالية له تعم لكان غيره شاليه من الوجود وعلى الثاني يلزم ان يتوقف ذلك
الغير الى غيره من دون ان يتوقف تلك الذات المتعينة عليه لانه ليس من صفاته الكمالية التي هي عين حقيقة المحضة القدوسية ولكن
بقي جواز اختيار الشق الاخير من دون ان يلزم منه الفساد ضرورة عدم استحالة افتقار المركب من الواجب وغيره الى غيره من دون
لزوم افتقار كل من مستند بعينه عليه كالواجب نفسه مع كون هذا الفرض من الاستحالات التي تعرف بالعالم ان ما وقع صفة بقوله واما اذا
لم يكن او كان توجه لزوم الامكان لا يخفى ما فيه ضرورة انه انما يكون كذلك لو كانت تلك الحالة من صفاته الجمالية واما اذا لم تكن كذلك
وذلك كالعلية امر متلق الحوادث القائم بذاته تعم والاضافات التابعة له العارضة حتى يجمع افتقاره بالضرورة منها الى غيره كالاضافة
الاضافية والخالقية والعلية وما اشبهها فتعقيل الحوادث في هذا المقام من وجوب جهاته اما ان يكون مداوانا او من ذاته تعم فلا لان
صفاته الحقيقية القائمة بذواتها لكونها نفس حقيقته تعم والثاني مستند الى ذاته تعم ولما كان ذلك بشرائط مستند اليه ايضا بين
ملكوت كل شيء واليه ترجعون وبحاثا اخرى ان ذاته بذاته مطلق جميع صفاته الثبوتية والسلبية فيكون واجب نظر الامر من دون
ان يكون هناك جهة قوة وحيثية امكان كيف لا وانها نفس ذاته الحقة واما صفاته الاضافية وما اشبهها وان لم تكن عين
ذاته تعم ولكن ليس هنالك ايضا جهة قوة وحيثية امكان من تلقاء ذاته الحقة ومن جميع لحاظها ذاته المطلقة وذلك على خلاف
منع غيره تعم وعلله وخلقه حيث انه يكون من قبله متطرات التأثير والايجاد والقوة والامكان ثم ان تأثيره تعم واضافته
العالم ولو كان حد العدم لا يكون من جهة القوة والامكان الذي له تعم والمتطرات التي من صقع مجده وقدسه ليكون لها
في الفاعلية تأثير كما لا من جهة حصول ما لم يكن له اولا بل كل ما يتوقف من الشرائط وحيثيات القوة والاستعداد في الكيانيات كون من جهة
الحصولات وحيثية القابليات والفرق بين قدم العالم وحدوثه في عدم لزوم ان يكون له تعم من حيث صنعه وخلقه جهة امكانية و
انما يرجع ذلك الاختلاف الى اختلاف القابليات فارسطاليس واشياعه القائلون بقدم العالم كما يقولون ان الجزئيات الصرفة
من العقول العالية والنفوس الفلكية والاجرام الاثيرية التي تستند اليه تعم في الازل يكون من جهة قابليتها لذلك واما الكيانيات من
الحادثات التي تستند اليه فيما لا يزال انما تكون من جهة ما لها من القوة والامكان من دون ان يكون له تعم ذلك جهة من الجهات و
حيثية من الحيثيات كما قالوا وانما هو من الاشراقيين على وفاق ما عليه اساطين الحكمة يقولون بحدوث العالم ومع ذلك لا
يلزم في الحادث تعم له جهة قوة وحيثية امكان ومتطرات بل انما يكون ذلك من نقصان العالم في ذاته من اقتباس نور الوجود من جميع
الازل الامر على الحامل الحق تعم عن هذا كيف وان هنالك وجوبا بلا قوة ووجوبا بلا عدم وفضلا عن امكان وصفا بلا امكان وفقرا
بلا ظلم وصوت بلا امات وما اصلك من حسنة فمن الله هذه تذكرة لمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا ومن لم يشأ جاء ولن تجد لسنة الله
تحويلا وبالجملة ان الخير هو الوجود وكمالاته والشر هو العدم وكل خير وكمال هو من فيض فضله وكل شر ونقص وتقدم وتأخر حدوث
وقدم انما هو مقتضى الفطرة الامكانية فكل خير وكمال هو من فيض فضله وكل شر ونقص وتقدم وتأخر حدوث وقدم انما هو مقتضى
الفطرة الامكانية فكل خير وكمال هو من فيض فضله وكل شر ونقص فهو من طبيعة الكون فهذا مجمل ان اخذت الفطانة بيدك سهلت
الى التفصيل والله يهدي الحق ويهدي السبيل ومن ههنا قال في بحث العناية بهذه العبارة ان العناية هي كون الاول عالما لذاته بما عليه الوجود
في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال حسب الامكان داعيا به على النحو المذكور فيفعل نظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان فيفيض منه

ما يعقله نظاما مصيرا على الوجه الابلغ الذي يعقله فيضا ناعلى انه تأدية الى المقام بحسب الامكان فهذا هو معنى الصنايع انتهى وهو صريح
في المدعى واما ما افيد فهو ان المراد من كون الواجب الوجود بالذات واجبا من جميع الجهات اذا كانت تلك الجهات غير صفات حقيقية
ان لا يكون تلك نظر اليه متعاقبة بتجدده ولعله يتدفق النظر راجع الى ما قلناه فليتدبر قال ان الواجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده مكافيا
الخ اقول اي مشاركا معه في وجوب وجوده ملازما له بحسبه ولعل المراد من الكافي ههنا هو الملازم في الوجود كما اشار اليه بقوله
ويتلازمان ثم ان الكافي بهذا المعنى اخص من المثل وهو اخص من الشريك وذلك لان المثل هو المساوي له في تمام حقيقته ومهيته كزيد
وعمرو فانهما متساويان في الانسانية والشريك ما يشمل المجانس والمساوي في بعض اللوازم فكان اعم من المثل فان المعتبر في مفاهيم الكل
ما يماثل في حقيقة النوعية مع تلازمهما في الوجود فيكون اخص من المثل هذا على تقدير اعتبار التساوي في الحقيقة النوعية بينهما واما اذا لم يعتبر
ذلك فيه وان اعتبر فيه التلازم الوجودي يكون بينهما عموم من وجه واما المثل والنظير فيرادفان المثل واما الضد فهو موجود مساو له
في القوة ولازم له في التأثير ولا على التقادير لا يلزم من نفي الكفو عنه نفي ذلك المعنى نفي الشريك مطلقا عنه سواء كان بينهما تلازم
وجودي او لم يكن ثم ان نفي الشريك عنه بذلك المعنى اعني عدم اولى النفي ضرورة انه يناقض الوجوب الذاتي الذي لهما او لاحدهما و
ذلك لافتقارهما في الكافي خارج الى ضم خارج منهما او افتقار كل منهما الى الآخر لامتناع الترجيح بلا مرجح فيلزم ان لا يكون شيء منهما
واجب الذات والمفروض خلافه واما اذا كان الكافي عبارة عن الاضافة الحقيقية تكون بينهما معية باعتبارها جميعا الى علة واحدة
خارجة عنهما كما عليه اهل الاضافات المشابهة الاطراف ثم لا يخفى جواز تقريره على نمط آخر وهو اشمل من هذا وذلك بان يقال
ان من المستحيل ان يكون مكافيا لما عداه واجبا كان او ممكنا اولا لما صح الحكم بوجوده ولا تصوره مع قطع النظر عن وجوده
الغير وتصوره لكن الثاني الظاهر جواز الحكم به مع تجويز وجود غيره لك واما اذا كان ذلك الغير هو الواجب فظاهر حيث انه
لا علاقة بينهما بحسب كون احدهما علة للآخر او كليهما معلولا علة ثالثة واما اذا كان هو الممكن فلما نحن عنه على فرض وجوده فضلا
من علته كما سيأتي ثم توضيح المرام على ما يوسط في الكلام فنقول ان الشيخ قد سلك في التعليم مسلك الاخذ من الاخص بالاعم لما هو
مصدر تفسيره هو شريكه بهذا المعنى على ما يتراءى من ظاهر قوله حتى يلزم من تصحيحنا ذلك ان يكون الواجب الوجود غير مضاف
وذلك لان المراد بقوله غير مضاف غير كاف حيث ان المتضايفين هما الكافيان في الوجود ومن ههنا حوجنا ان يقال انه تعالى
لزم كافيه غيره في وجوده ذلك الكافي وان شاركه في وجوبه الذاتي لا يكون مضافا والا لكان بينهما علاقة عليه او معلولية لثالث
فلا يكون شيء منهما واجبا لذاته ثم انه لما كان النفي عنه هو المضاف بهذا المعنى فلا ينافي ان يكون مضافا بغير هذا المعنى فلذا صرح
الشيخ وغيره من الحكماء ان الاضافة تعرض لجميع الموجودات حتى القوم الواجب الوجود بالذات ولعل هذا المقام اشبه على غير
المحصل كعمرو القيام حيث اعترض على الشيخ بما وقع منه ههنا بقوله غير مضاف ولم يعلم ان المراد به ما لا يكافيه وجوده وجود غيره على
ان يتلازما في الوجود ويتساويا في الوجوب وما قررنا ظهر انه تعالى لا كافيه غيره مطلقا واجبا كان او ممكنا وهو ذلك لا ينافي عروض
الاضافة كالحقيقية والرازقية ومع ذلك لا يلزم منه نفي الشريك عنه مطلقا لجواز مشاركته لغيره في الوجوب الذاتي مع عدم
تكافيه له ومن ههنا تصدى لتفسيره في فصل بلا فصل من هذا الفصل ومن تفاسيره البيان قد بان مال ما ذهب الى القيام من الايراد
على هذا المقام بانه لو اريد على هذا المقام بانه لو اريد من المضاف المضاف الحقيقي فليس بوجه لانه في الاضافة الحقيقية لا في شيء غيرها
سواء قلنا بوجودها في الخارج ام لا وان اريد به المضاف المشهوري فانه يوجد في الواجب ايضا وامر التخصيص وذلك بان يقال ان
مراده ما وقع عنه بقوله غير مضاف انه غير مضاف بحسب الوجود لغيره او بحسب التصور لشريكه في وجوب وجوده ويعبر من الاول

بالاضافة

بالاضافة او وجود المناسبة والعلاقة التي لها معها ومن الثاني بنوع خاص من الاضافة الحقيقية ولعل هذا هو الظاهر وعلى التقديرين لا
منافاة بين هذا النفي وذلك الاثبات وتؤيده ما قلناه قرينة المقام وسوق ما يقتضيه مساق الكلام في سياق المرام حيث فرع على نفي الكفو
نفي الاضافة بها الحقيقية كما لوح من اخر هذا الفصل من ان المراد من الكافي هو المعية الذاتية بدلالة حكم بانه انما يستقيم بسبب التشريك انه
على التقدير الاول يكون المتفرع عليه لا يغاير بينهما بالحيثية واما على تقدير استعماله من حال الاجمال ونفي الكثرة فلانه من لوازم ما ذكره بقوله
ان واجب الوجود بذاته وجواب الوجود من جميع جهاته ثم على تقدير ان يكون المراد من التفاسير هو الكافي بمعنى التلازم الوجودي
فيصح ان يتفرع على نفيه نفي الاضافة الحقيقية ضرورة انه اذا لم يكافيه مثله في التلازم الوجودي لم يكن مضافا له بهذا المعنى لانتفاء الكل
بانتفاء جزئه فيجوز كونه من متعاطيه اللازمة له بهذا المعنى اخص من الاول الاخص من التشريك المطلق ونفي الخاص قد لا يستلزم
نفي العام لكن بعكس الامر فيه ضرورة ان نفي التلازم الوجودي عنه نظرا الى تفسيره يستلزم ان لا يجانسه ولما لم يكن هذا النفي يستلزم نفي
التشريك عنه مطلقا لكونه اعم منه تصدى لتفسيره في فصل يتلوه كما قلنا هذا ما عندي في حل هذا المقام بحيث يندفع به ما استشكله
الجمهور من الايراد واما ما افيد في تقريره على وجه يندفع به هذا الاشكال فبان يقال ان المراد من المضاف المشهوري وانه ليس
موجودا فيه ثم في مرتبة ذاته المقدسة لعدم تأخره عن غيره فيكون نفي الاضافة صريح تابعا لنفي مجعوليته نعم لا نفي شريكه عنه بقوله
دام ظله بهذه العبارة اذا عقلت من محصلة ان المجعول اولا وبالذات هو نفس ذات المعلول وهو موهبته ومن المستبين ان
مرتبة ذات العلة متقدمة في لحاظ العقل على مرتبة ذات المعلول تقدما بالذات فاذن كما يلزم فانه في مرتبة ذات المجعول وفي
سح جوهر مهيته المبدعة يلزم الاضافة الى ذات الجاعل بالمجعولية والعلولية اذ لحاظ ذاته بعينه لحاظ شيء من تلقاء شيء
والجاعل فذاته متقررة في مرتبة ليس فيها ذات المجعول فاضافة الجاعلية والعلية ليست متحققة في تلك المرتبة فاذن هو في نفس
مرتبة ذاته ليس تعرضه الاضافة بخلاف المجعول فان الاضافة تعرضه في نفس مرتبة الذات المجعولة وفي سح جوهر المهية المجعولة
جعلا بسيطا ثم قال ولعل شريكنا السالف رام ذلك حيث قال والاضافات انتهى كلامه الشريف وقوله تلزمه الاضافة اشارة بالاولية
على ما هو محققه ان يكون تلك الاضافة لها في مرتبة ذاتها وان لم يكن هي منفكة عنها في الواقع ونظير ذلك بوجه ما امر الوجود نظرا
اليها لانه وان لم يكن في مرتبة ذاتها ولكنه بحيث لا ينفك هي عنه ضرورة ان تصور تلك الذات بما هي هي غير موجودة كيف
يجوز انسلاخها عنه في الواقع وارجح ان يقال انه يصح انسلاخها عنه في تلك الملاحظة بحسب تلك الملاحظة وبعبارة اخرى ان يكون
المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا في التعقل لا بان يكون في التعقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود
عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود والعدم وعدم
اعتبار الشيء ليس باعتبار العدم ثم ان اضاف ذاته تعم الاضافة الجاعلية والبديهية للعالم على القول بالقدم يكون امره كامر الوجود
بوجه ما وذلك حيث انها وان لم تكن في مرتبة ذاته تعم ولكنه بحيث لا ينفك عنه في الواقع على هذا القول بوجه ما وقس عليه امر المجعولية
المضايفة للجاعلية لانها وان لم تكن في مرتبة ذات المجعول لكنها بحيث يستحيل انفكاكها عنه فقد اندفع ان عروض الاضافة للجاعل
الحق والمجعول على هذا القول على سنة واحدة فكما انها لا يكون في مرتبة ذات المجعول الا يكون في مرتبة ذات الجاعل والا لكان
العارض في مرتبة ذات المعروض فيكون ذاتا او ذاتيا له ثم انه على القول بحدوث العالم كما هو الحق لا يكون اضافة الجاعلية عارضة له تعالى
في مرتبة ذاته والا في الواقع ايضا فيصح الفرق بين عروضها له تعم وبين عروضها للمجعول حيث يستحيل انفكاكها عنه من الاخير بحسب
الواقع بخلاف الاول فيصح القول بانه غير مضاف وذلك بخلاف المجعول فانه لا يصح ان يقال انه غير مضاف في الواقع وان كان غير

مساوق بحسب جميع ذاته ومرتبة مهية فقد اتضح ان على القول بالحدوث هذا الفرق لا مطلقا واما نفي الاضافة من على ما قرناه فصحيح مطلقا
وقوله لا مستغنيا الخ اي غير مستقل من حيث الاعمال ومن شان الشان كيف ولا يشغله شان من شان ولا يكون له من قبل ذاته مقتضيات كما
علمت ان الواجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات قوله وان الواجب الوجود لا يجوز ان يجتمع وجوده عن كثرة اشارة الى استحالة
تركبه من الاجزاء سواء كانت عقلية او حسية وعبر عنه بالاصلية ثم ان المراد من المضاف هو الكمالي فيكون ذكر المشارك بعد من
قبيل ذكر العام بعد الخاص قوله ولا متكثرا اي غير منحل الى ذات ووجود وكذلك الى الذات والصفات فلا يكون متكثرا بحسب الذات ولا
بحسب الذات كما انه ليس كذلك قبل الذات فقد اتضح انه تعالى بحد واحد من جميع الجهات غير متكثر بحيثية من الحيثيات فلا يكون
متكثرا مطلقا لا قبل الذات ولا مع الذات ولا بعد الذات وقوله فقد ظهر ان واجب الوجود لا علة له لتفرعه على ما قبله فقد وضح
ثم من الجائز بضرب من العناية ان يكون من متفرعات ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات وقد يقال يجوز
كونه من متفرعات عدم تطرق الكثرة اليه وهو في غاية البعد ثم ان غاية توجيهه ان المراد بقوله لا علة له لا علة له نظرا الى وجوده
وسائر صفاته وفيه ما فيه فليتامل فيه ثم ان قوله لانه ان كان الواجب الوجود علة الخ اشارة بل دلالة على قياسين نتيجة اولهما
صغرى لثانيهما واما تلك النتيجة التي وقعت صغرى له فهي ان كانت لواجب الوجود علة في وجوده فاذا اعتبر بذاته لم يجب له وجود

قال ممكن الوجود باعتبار ذاته اقول هذا على مجازاته ما في كتابه الاشارات بقوله ما حصله في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من
ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلخصوص شيء او مهية انتهى ولا يخفى جواز استدلال
جملة ذلك ما وقع ههنا عنه بقوله فكل الوجود باعتبار ذاته ان ما له في ذاته هو الامكان لا غير فقد لاحت منه اشارة الى ضابط الاولوية
الذاتية سواء قلنا ان المراد بها الرجحان الذاتي لما للذات بحسبها على ان يكون سببا لوجودها مستندا عليه تقدما بالذات او رجحان
الوجود واولويته بالقياس اليها نظرا الى ذاتها من دون ان يكون هناك اولوية سابقة عليه فعلى التقديرين لا يصح ذلك نظرا الى الذاتية
اما على الاول فللزوم ان لا تكون متميزة قبل تميزها فتكونه قبل كونها لان المفروض وجوده بوسيلة هذا الرجحان واما على الثاني فلما
علمت ان الممكن هو الذي اذا اخذ بما هو ممكن بذاته لا يكون موجودا بحسب ذاته في الفرض ويكون وجوده مع ما لم يكن له في نفسه وبين
ههنا قيل ان احتياج الممكن الى المؤثر بديهي لا يحتاج الى دليل ضروري فان البديهة العقلية قاضية باستحالة كون امر واحد بعينه في
حد ذاته نظرا الى جوهر قوامه وحقيقته موجودا تارة ومعدوما اخرى من غير مهية وسبب يقتضيه والا لاستلزم ترجيحا بلا
مرجح على ما يستلزم كونه واجبا وممكنا معا فان قلت ان الممكن لما لم يكن بما هو هو الا امرا لا تميز له في نفسه فكيف يصح ان يحكم عليه
بانه يقتضي مساواة الوجود ومقابله للزوم تميزه لان حكم العقل بان ما لا تميز له في نفسه لا يقتضي تساوي طرفيه قلت ان الحكم
باقتضاء الممكن له مبني على مساعدة مشهودة وذلك لان المراد به لا اقتضاؤه لشيء منهما لا اقتضاؤه له والفرق بين اقتضاء الذات تساوي
الطرفين او الضرورة وبين لا اقتضائه ضرورة شيء منهما بين فلا يلزم من امتيازه وتميزه على الاول امتيازه وتميزه على الاخر فليتدبر
ثم ان الامكان لما كان حقيقته سلب ضرورتيها او ان عبر عنه تارة بنسبة فيها تضرير من المناسب فلا يلزم من ذلك الحكم ثبوت امر
ثبوتي لما لا ثبوت له في نفسه ثم انه على فرض تسليمه على ما يلوح فاوقع ههنا عن الشيخ بقوله واذا عدم حصل له العدم تميزا عن الوجود
فيكون امتيازه لما يجب اضافته الى الملكة او بحسب اداته الذهني فيصح ثبوته له بالتميز الذهني او الاضافي والعدم في نفسه
وان لم يكن له تميز بنفسه لكن يصح نسبة الشيء اليه بحسب هذا النحو او ذلك الفرض من الامتياز الوهمي ومن ههنا نرى ما ذكره علماء الحكمة
ان الطرف العدمي لاحد تميزه لم يكن لشيء اليه نسبة فانه لا تساوي بل التساوي يستلزم الامتياز والتميز لا تميز للعدم ويلزم ايضا النقض

بالطرف العدمي فانه على هذا يحتاج الى علة والحق الحقيق بما استقصاه ان الطرف العدمي غير واقع والا يتميز فلا يحتاج الى علة انتهى ولا يخفى ان
ما سبب العدم الى العلة ويجانبه على الوجود لا يعني انها ترجحه وتميزه من غيره لان الاتصاف العدمي لا يميزه ولا يتعلق الترجيح
به بل انه لما ترجح وجوده به فقد ترجح عدمه فقد رجح ترجيحها العدم على الوجود الى عدم ترجيحها الوجود عليه كما اشار اليه بقوله ولما
العدمي فعلته هي عدم العلة للمعنى الوجودي وذلك بحسب ان الاتصاف الصرف لا يصح ان يتعلق الترجيح به لا يتعلق بشيء يتعلق
انه لما استبان من ان اقتضاء الممكن لتساوي الطرفين شيء وعدم اقتضائه لضرورتيها شيء اخر ولا يلزم من اثبات الثاني اثبات الاول
ولا من نفي الاول نفي الاخير كما لا يخفى على الناقد الخبير وبالجملة ان الامكان لما كان عبارة عن لا اقتضاء الذات ضرورة شيء منهما لا
اقتضائه لعدمهما فلا يلزم من ضرورة شيء منهما او اولويته بالقياس الى امر خارج اجتماع المتقابلين الاولوية واللا اولوية في ذات
واحدة ومن البين الظاهر استحالة اجتماعهما ولو كانا بعلتين مختلفتين وذلك على ان يكون وجود ممكن واحد في مالواحد لهما وغيره
راجع بحسب الذات وبحسب غيرهما ووجه الدفع باقل لاح غني عن البيان ثم ان الامكان لو كان حقيقته التساوي لكان بطلان الاولوية الذاتية
من الضروريات الظاهرة واما اذا لم يكن كذلك بل يكون عبارة عن عدم اقتضاء ضرورة شيء من الطرفين فلا يجوز كون شيء منهما نظرا اليه
الطرح مع عدم اقتضائه ضرورته فلا جاء بطلان الاولوية الذاتية من معارك الحكماء وملاحض مزلقة اقدام العقلاء ثم ان ما وقع من
خاتم المحصلين في التجريد بقوله ولا يتصور الاولوية الذاتية ظاهر الانطباق على مسير القدماء سيما اذا كان الامكان حقيقته هو
المساواة وان صح تطبيقه على مسير المتاخرين بحمل قوله لا يتصور على معنى لا يجوز ثم انه بالاشارة اليه الشيخ على ما قرناه فلا يصح بطلان الاولوية
الذاتية للممكن بالمعنى لانه انتفاء ضرورة سواء كانت في وجود او لم يكن ولكن القائلين المشككين لما زعموا الى كفايتها في وجوده فقد
اشار الى استحالتها بضرورة الممكن بحسبها واجبا بالذات وذلك سبب قال اما ان يكفي فيه مهية الامر الجزوري في غير بعود الى الخصص
وقوله مهية الامر عبارة عن ذلك الشيء الذي فرض امكانه واختصاصه والحاصل ان ما وقع عنه بقوله وذلك لان هذا التخصيص
الخ بيان لقوله فقد تخصص بامر جائز غيره بما حاصله ان ذلك التخصص لا يجوز ان يكون الا بامر اخر غيره لان شان ذلك التخصص وامره
لا يخلو من امرين احدهما ان يكفي في تخصصه ذاته فيلزم وجوبه الذاتي والمفروض خلافه فهذا على تقدير ان يكون المراد من مهية الامر
مهية ذلك الممكن الذي فرض تخصصه وثانيهما ان لا يكفي فيه مهية الامر بل يحتاج الى امر اخر غيره ثم ان الجزوري في قوله بل امر يضاف اليه
اما ان يعود الى الشيء فيكون الجزوري في قوله ذاته يعود الى الامر واما ان يعود الى الامر فيعكس فيه الامر في بعض نسخ اليها بدلا
اليه ومن البين عودها الى المهية نفسها ثم مقرر هذا الكلام على نمط اخر وذلك بان يقول انه قوله فقد تخصص بامر جائز يعود
الى انه لو لم يكن ذلك الامر جائزا ممكنا لكان لا محالة واجبا فيكون له دوام الوجود ابدا فلا تخصص لوجوده بحسبه والمفروض خلافه
فتعين من ذلك كون ذلك الامر غيره وهو ممكن جائز ثم الغير من غير جائز الى التخصص فيلزم لكفايته في وجوبه بالذات والمفروض جوازه
ثم الجزوري في قوله اليه في جملة بل امر يضاف اليه على تقدير تذكيره يعود الى وجود مهية الامر الاول وعلى فرض تانيثه يعود الى
المهية ثم ان الجزوري في قوله وجود ذاته يعود الى امر يضاف فقد بان ههنا مسلكين في بيان بطلان الاولوية الذاتية احدهما ان يكون
الممكن الذي لا تميز له في نفسه متساوي ثانيهما لضرورة واجبا الذات والتخصص ان ههنا مسلكين احدهما ابطال الاولوية الذاتية
وثانيهما عدم كفايتها في وجود ما له تلك الاولوية والا لزم ضرورة الممكن واجبا واما كون هذا من مسالك ابطال الاولوية الذاتية
نفسها فلا بل الزمن مسالك ابطال كفايتها في الاتاده ولعل الظاهر من مسير الشيخ ههنا هو هذا اولى بنقل بعض الابطال عما
عليه خاتم المحصلين في شرحه للاشارات حيث قال فيه انهم لا يحتون الموجب الا الذي تميزه من حالا الرجع ان جاز معه وجود

الطرف المرجوح لا يكون مرجحا فان لزمان المرجوح على الراجح الذي هو من لوازم الامكان وقوعه يقتضي بحسان المرجوح على الراجح وهو مناقض
وان لم يرجح تحقق الطرف المرجوح وقد يكون الراجح موجبا الا ان لا يزيد الايجاب الا هذا انتهى وهو ظاهر بدليل دلالة الاحتمال هذا
الترجيح كان ذاتيا كانت الذات موجبة للوجود ثم ان بعض الاجلاء الاعلام قرر هذا الدليل بان الممكن اذا كان وجوده متلازما مع عدمه
عدمه نظرا الى الذات بالضرورة يكون عدمه نظرا الى الذات فتعلق الذات لان بحسان احد الطرفين يستلزم موجبية الطرف الاخر و
موجبية يستلزم امتناعه لان امتناع ترجيح المرجوح يدعي في حسان الوجود نظرا الى الذات يستلزم امتناع العدم بالنظر اليها وهو
يستلزم وجوبا لوجوده هذا كلامه ولا يخفى عليك ما في مراده من انه اراد ان المرجوح ما دام مرجوحا امتنع تحققه لا المرجح فهو مسلم
ولا يلزم من ذلك ان يكون الطرف الاخر وان اراد بيان المرجوح ما دام مرجوحا امتنع تحققه مرجح يرجحه فهو ممنوع اذ لكل ممكن علة
بها وبعدمها بحسب تمشي تحققه فجاز ان يرتفع امتناعه فان قلت ان امتناع احد طرفي الممكن المرجوح لذاته يوجب وجوب الطرف
الاخر الراجح لجاز عدم مرجح ان هذا الممكن لا يقع مع ان مقابله لم يقع ايضا لزم ارتفاع النقيضين قلنا لا نسلم ان
ارتفاع احد طرفي الراجح يستلزم جواز ارتفاع النقيضين وان يكون ذلك لو كان امكان وقوع كل واحد من الطرفين يستلزم امكان تحقق
كلا الطرفين معا وليس كذلك اذ كل واحد من الوجود والعدم ممكن التحقق لكل ممكن وليس تحققهما معا ممكنا لواحد منه فلا يلزم من امتناع
تحقق الطرف المرجوح وعدم تحققه وجواز امتناع الطرف الراجح جواز ارتفاع النقيضين قال فيعلم هي علة وجوبه اقول يدل
بظاهره على ان المراد بالعلة الفاعلة لكونها علة بالحقيقة وما عداها من الشروط والعلل يجري مجرى الالات قال الشيخ في
طبيعيات هذا الكتاب اذا فرغ من المبادي التي هي اجزاء ان يسمى مبادي الكائن والجسم الطبيعي يجب ان تشتغل بالمبادي التي
هي اولى بان يسمى علة ولنعرف منها المبدأ الفاعل ومع قطع النظر عن ذلك نقول ان العلول انما يستدعي الفاعل بلسان ما
واما ما عداه من العلل والشرائط والاسباب والمعدات فانما يكون بحسب خصوصية ذاته وانه انه وقع في هذا الفصل انه يجب ان
يصير واجبا بالعلة فقد بان ان وجود العلول كما يستند الى وجود علته كذلك يستند عدمه الى عدمها والا لكان له ذاته فيكون متحققا
لذاته لا ممكنا لذاته والعدم غير علتها وهو ظاهر فان قلت ان هذا لا يجامع ما سبق من هذا الكتاب بقوله فان العلول لم
في نفسه ان يكون ليس وله من علته ان يكون ايس والذي يكون الشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان من الذي يكون
من غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدمه بالذات قلت ان العدم له اطلاقات احدها الامكان وثانيها ما يقابل الوجود من الطلاق
وهذا هو المراد من العدم الواقع عنه ههنا ومن العدم الواقع هنالك هو الاول فلا تدافع واما كون ذلك العدم له في نفسه
يصدق عليه في فاتر شرع انه من عوارضه فلان المراد من صدقه كذلك صدق مفهوم ذلك انما يصدق بعد اقتضائه لتغيره
لا اقتضائه عدمه ضرورة انها حتى يرجع ذلك الى الايجاب فلا يصدق على الذات في مرتبة ذاتها وشان بينهما ولكن صدقه عليها في تلك المرتبة
لا ينافي كونها من حيث هي هي للفرق بين سلوب السلب لها وبين صدقه عليها والمراد من بطلان الاول بطلان الاخر قال وعلى ما مر
الخ اقول تعليل لما سبق على ان يكون على تحقيق تقرير ذلك ان معلومية عدمه لغيره راجعة الى عدم تاثير الغير في وجوده لا الى التاثير العدمي
فيرجع كونه ايسا من غيره بالاضافة الى الملكة او بحسب وجوده في الذهن قال فقول الشيخ ان ايسا واجبا الخ اقول المفرع عن
الاشارة الى بطلان الاولوية الذاتية اذ ان يشير هنا الى استحالة الاولوية الخارجية باثبات وجوب العلول بالغير وبالى نفوذ الوجوب
بالذات لان بالغير فرع بالذات فلو لم يكن الوجوب بالذات لم يكن الوجوب بالغير ولما اثبات الوجوب الذاتي فعلى دليل الاوحد
فيه استحالة السلسلة الذاهبة الى غير النهاية على ما قال واذا تادى الى غير النهاية لم يكن موجودا ذلك قد تعين له وجود ولما بيان اولا ما ادعاه

من الامرين

من الامرين فبان الممكن ما لم يجب لم يتحقق وذلك لان علته التامة اذا وجدت وهو بعد لم يجب فلا يخلو اما ان يتساوى وجوده وعدمه فيكون هو مع
تمام العلة كهو لا معه فلا تكون علته التامة علة تامة له والمرجح اما بدليل ان يرجح احدهما على الاخر من غير ان يبلغ درجة الوجوب فيكون وقوع الطرف
الاخر مع كونه مرجوحا في وقت تحقق علته التامة فلنفرض وجوده في وقت من اوقات وجود العلة وبقاء الرجحان وعدمه في وقت اخر من
تلك الاوقات اي اوقات وجودها فاتصاف احد الوقتين بالوجود دون الممكن لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر لو يرجح احد المتساويين
لحسب ضرورة ان الاولوية لها صلة من العلة حاصلة في كليهما التساوي فيهما وان كان لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر لم يكن ما فرض علة
تامة بعلة تامة ولا يخفى ان هذا الدليل لا يجري في المجردات الصرفة والمفارقات المحضة الخارجة من حيطة الزمان وكذلك في الموجودات
الثابتة ضرورة انها لا يصح ان يفرض وجودها في زمان وعدمها في زمان لما الاول فلتجرده من الزمان والمكان ولما الثاني فلوجوده في ازل الازال
غير ولما الدليل العام الذي يشمل هذه الموجودات ايضا فهو ان يفرض وجودها تارة وعدمها بدلا تارة اخرى فيلزم في وقوع الاول
ترجيح من دون مرجح وقد اشار الشيخ الى هذا الاستدلال حيث قال فكان عدمه ان يوجد وان لا يوجد وان لا يوجد من غير علة من غير
من هذا حيث انه واجب الوجود المعلول في وقت وعدمه في اخر مع بقاء تلك الاولوية في الوقتين جميعا فيلزم من وقوعه في هذا الوقت والاولوية
في ذلك الوقت ترجيح من غير مرجح ثم اورد الايراد في الايات والمجردات بالانتقاض ومن الظاهر كما بينا انه لا انتقاض فيما سلكه الشيخ
فان قلت من الجائز جريان ذلك الدليل في هذه الموجودات بالوجوبات وان لم يعرفها بما هو موجودات ثابتات كانت او مفارقات والحاصل
جواز جريان ذلك البرهان في هذا الحكم على الممكن بما هو ممكن مع قطع النظر عن خصوصية بعض من المفارقات والايات قلت انه
لا يجدي نفعا ضرورة ان الكلام في خصوصية هذه الموجودات من المفارقات والايات في ان ذلك الدليل في بطلان ذلك المدعى منفوض
بها فان قلت ان بعض الاجلاء الاعلام قد يتصدى لدفع ذلك الانتقاض بتوجيه ذلك الاستدلال وذلك حيث قال انه لا يلزم من امكان
الطرف الاخر امكان وجوده في وقت وعدمه في وقت اخر بل اللازم امكان عدمه ولو في وقت اتصافه بالوجود ولا استحالة في
امكان العدم في وقت الوجود اذا المستحيل امكانه بشرط الوجود والممكن ما يجوز وجوده وعدمه في الجملة لا بمعنى ان الزمان ممكن ولا يجوز عليه
بعد وجوده ولا وجود بعد عدمه قلت انه لا يجري في المفارقات لتقدسها عن الزمان فلا يصح فرض وجود الممكن في وقت وفرض عدمه
في وقت لان الوقت هو الزمان فلا يجري هذا الدليل فيها وهو مقدس عنه مطلقا بل الاولى تقريره على وجه يشمل المفارقات والايات ايضا
ذلك بان يقال ان الممكن ما لم يجب بعلة لم يوجد والا كان مرجح من غير مرجح وذلك لان الاولوية ان كانت وجود من جهة علته او لوية
الاصل الى درجة الوجوب كما قررناه فيجوز فرض عدمه معها تارة والا لم يكن اولوية بل وجوبا على ما قال فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد
غير مختص باحد الامرين الخ فقد بان من ذلك تعين احتياجه في تخصصه او ما يقابله الى امر اخر فيكون ذلك علة اخرى
ثم نقول انه ان اتصل عنه الى درجة الوجوب فيجوز فرض وجوده تارة وعدمه اخرى فيحتاج الى امر اخر يخصص به فيكون ذلك علة اخرى
وهلم جرا الى ما لا يتناهى او ينتهي الى ما به تخصص احدهما اتصافا واصلا الى حد الوجوب وهو المطلوب ثم ان الامر على التقدير الاول على
فرض عدم استحالة الانتهاء به انه ضرورة ان تلك الاولويات لاحد الطرفين الذاهب الى غير النهاية لما لم تبلغ درجة الوجوب يجوز فرض
وجودها تارة وعدمها اخرى ففي وجود ترجيح من غير مرجح كما لا يخفى واشار الى جملة ذلك حيث قال واذا تادى الى غير النهاية فان عدمت
فقد كان ما يقتضي بحسان طرف فهو يعني يقتضي موجبية الطرف المقابل للضائف بين الراجحية والموجبية وموجبية يستلزم
امتناعه لامتناع ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح قلت قد علمت انتفاء الحقيقية فتعين تعليلية وتقييدية والعلة لذلك
السؤال نشأ من اشتباه الاول بالاخير كما لا يخفى على الناقد الخبير وذلك بان يقال انه اذا يريد بامتناع وقوع الطرف المرجوح امتناعه

بالهو موصوح اى بالهذه الصفة فهو مسلم والملزم ترتب صيرورة الاولوية وجوبا وذلك لان ما يمتنع بحسب طرفى العدم حسب الواقع و
ان امكن بالنظر الى التقييد وذلك بخلاف حيثية الاولوية من حيث الواقع من دون اعتبار التقييد لانه لا يلزم من ذلك امتناع عدمه نظرا
الى ذاته وان اريد به امتناعه نظرا الى ذاته فلا يريد به امتناعه نظرا الى ذاته فهو ممنوع والسند ظاهر ثم ان ورود هذا الايراد على الاولوية
الذاتية اشكل ولو امكن الجواب عنه بتصرف من التصرف فى هذا الجواب فليتامل واما بيان الامر الثانى اى كون تلك العبارة اشارة الى الثانى
ثم فلو جوز منها ان جميع الممكنات الصرفة الوجودية التى ليس فى شئ منها اقتضاء الوجود بل يتساوى وجوده وعدمه سواء كانت متناهية
فى حكم ممكن واحد فى ان تحققه لا يمكن بدون موجود خارج عنه والموجود الخارج عن جميع الممكنات هو الواجب بالذات منها ان السلسلة
الذاهبة من الممكنات يكون وجود كل جزء من اجزائها عليه الامر اخر سواء كانت متناهية او غير متناهية يكون عدم كل جزء من اجزائها
غير الجزء الاخر ان وجد علة لعدم جزء اخر على نحو طلب الوجود لان عدم العلة علة لعدم المعلول فلم يقع فعلية الوجود مع التزيد المذكور
ولم يقع فعلية العدم على نحو ترتب الوجود ليلزم ترتب العدمات على سبيل الدور او التسلسل فلو لم يتحقق موجود يرجح وقوع فعلية وجود السلسلة
المذكورة على وقوع فعلية العدم لزم الترجيح بلا مرجح وذلك الموجود اما ان يكون وجوده اما ذاتيا من السلسلة واجبا لذاته وهو المطلوب و
مجازة اخرى انه لو لم يوجد تعالى من هذا الملزم ترجح من غير مرجح من وجود ممكن ما وان فرضنا امتناعه الى الابد ضرورة ان مجموع هذه
السلسلة نظرا الى ذاتها يجوز ان لا توجد كما يجوز ان توجد فاذا وقع وجودها فى نفس الامر مع جواز الاوقوعها فيها لزم ترجح بلا مرجح
بناء على ان تلك السلسلة فى هذا الحكم بمنزلة ممكن واحد فى تساوى الطرفين نظرا اليها وايضا اذا جاز انتفاء تلك السلسلة باسرها فى
الواقع عليها ومعلولاتها لا يجب وجود شئ من اجزائها حيث ان الشئ ما لم يمتنع جميع اجزاء عدمه لم يجب وما لم يجب لم يوجد فلو لم يكن
ثم من هذا لما وجب ضرورة لو لم يكن كما عرفت انفا اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وهو فى حيز الامكان الخاص وهو باعتبار ذاته لا يكون
موجودا ولا معدوما فليس له اقتضاء الوجود ولا اقتضاء الترجيح لاحد من طرفى الوجود والعدم ولا اقتضاء الوجوب لان الاقتضاء تابع
ومنها ما نسب الى نفسه بنيات الحكماء مع ان الظاهر استبعاده مما ذكره الشيخ ههنا كما لوحنا اليه انفا وذلك حيث ما اصله ان ترجيح
وقوع ممكن بالا مرجح وجوده ويخصصه يلزم الترجيح بلا مرجح لجواز ان يقع ممكن اخر بدلا عنه بناء على انه يشارك فى الامكان فاذا وقع
احدهما دون الاخر ولم يكن فى شئ منهما بحسب نفس ذاته تميز ولا ما يتميز من خارج غير يلزم ترجح بلا مرجح ضرورة مثلا انه اذا فرض
وقوع ممكن ولكن بالممكن قبل وجود متميز او لا بحسب يقع تميزه لم يكن متميزا من ممكن اخر ولكن ذاته ايضا لم يكن متميزا فاذا وجد بلا تميز
لزم ترجح بلا مرجح حيث لم يوجد بدل الخ ولم يوجد بدل ذاته موجودهذا دون ذلك وذلك دون هذا ترجح بلا مرجح ضرورة وبهذا يظهر
ان كل ممكن يوجد فانما يوجد بمميز ومخصص مرجح له وذلك المميز المرجح علته وسببه وموجبه والقول باستحالة وجود ممكن اخر غيره بلا
ضرورة مكابرة صريحة يلزم تميز الممكنات بما لا يعقل ان هذا الوجود مقاربه مستبطه بما وقع من الشيخ ههنا قال بالقياس
اليها اقول لا يخفى ان الوجوب بالقياس يشمل امرين احدهما ما يكون وجوبه بالغير ووجوب المعلول بعلته وثانيهما ما اذا قيس الى الاخر يكون
ذلك الاخر بحيث ما يمكن ان يكون ولا يكون ذلك الشئ الذى قيس اليه فيصدق على علة الشئ اذا قيست اليه وكذا يصدق على معلول
علة واحدة فيكون الوجوب بالقياس اعم مطلقا من الوجوب بالغير فقد اصرح انه يصدق على المعلول نظرا الى علته وهو ان احدهما
بالغير وثانيهما بالقياس لا غير ثم ان الوجوب بالقياس يكون بالحقيقة صفة لما قيس اليه وذلك حيث انه يرجع الى كون الغير
بحيث ما يمكن من عدمه وذلك بخلاف الوجوب بالغير فانه صفة لما هو واجب ثم ان الواجب مشتق من الوجوب الانتزاعى و
هو ايجاب الوجود سواء كان بالغير او بالقياس الى الغير وذلك على خلاف ما عليه امر الواجب بذاته والحاصل ان وجوب الوجود

معينين احدهما معنى انتزاعى وهو ايجاب الوجود وثانيهما معنى هو باعتبار ذاته واجب وجوده فالمعنى واجب الوجود اسم معنيان احدهما معنى
المشتق من وجوب الوجود بالمعنى الاول وثانيهما معنى وجوب الوجود الحقيقى الذى هو باعتبار ذاته موجود فالمعنى الواجب والوجوب
فى الحقيقتين معنى واحد هو باعتبار انه بذاته واجب الوجود يعبر عنه بوجوب الوجود وباعتبار انه واجب الوجود يعبر عنه بالواجب
كما ان المعنى الوجود والوجود الحقيقيين معنى واحد هو باعتبار انه ذاته موجود يعبر عنه بالوجود وباعتبار انه موجود يعبر عنه بالموجود
قال فنقول لا يجوز ان يكون واجب الوجود مكافيا لواجب وجود اخر اقول من بعض نسخ الكتاب بعد ذلك او وجود شئ اخر
ثم انه يجب على مسلك التعليم وشريعته تقديم معنى الكافو اولا ثم التلميح الى تنبيه عنه ثانيا ثم التنبيه على ما ذكره ثالثا فنقول و
التوفيق وبه زمام التحقيق ان المراد بالمكافو للشئ اما ما يساويه فى مرتبة الوجود الذى يستحيل انفكاكه عنه فيكون معه بعينه ذاته او
ما يساويه فى تمام القوى او فيما هو اعم منها او المشارك له فى الايجاد والتاثير تعالى الله من جلة هذا علوا كبيرا واما استحالة المعنى
الاول فلانه لا يمكن شئ معه فى مرتبة الوجود وظهر ذلك بعد تمهيد ان الوجود اما ان يكون بحيث يصح ان يوجد من غيره او يتقدم
غيره عليه واما ان يكون بحيث يوجد مع غيره معية ذاتية واما ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد الا بعد غيره بعدية ذاتية فالاول هو
الواجب والثانى هو المكافى والثالث هو الممكن فاذا عرفت هذا فنقول يلزم ان يكون كل مكافى للشئ ممكنا لاستحالة ان تتقدم احد
الحيثين معية ذاتية على الاخر لانه لو لم يكن كذلك لكان كل منهما واحدا واجب الوجود بذاته فعلى الاول يلزم ان يكون من واجبين بالذات
حكم المعية الذاتية فيلزم ان يكونا معلولى علة واحدة وايضا ان الواجب بذاته موجود وان لم يوجد معه غيره متصور فى ذاته ولو لم يتصور
غيره فلا يصح ان يكون له مع واجب اخر معية ذاتية فضلا عن ممكن لاستحالة ان يكون بينهما علاقة وعلى الثانى يلزم ان يكون ممكن ما فى مرتبة
وجود معه فيلزم اما امكان الواجب او وجوب الممكن وايضا ان الممكنات فى سلسلة الحاجة مستندة اليه تعالى بواسطة او بدونها
ثم انه لما بطل الكافو له بالمعنى الاول فقد لاح انه غيره مضاف ثم حدينا لو شرعنا فى بيان استحالة الكافو بالمعانى الاخر فنقول
اما استحالة المعنى الثانى فلانه لو كان مساويا فى القدرة مكافيا له فى القوى لزم وجود عالمين متماثلين وهو باطل كما بين فى موضعه و
اما المعنى الثالث فلاستحالة ان يساويه غيره فى صفة ما كالية جمالية كانت او جلالية لان كل جمال وكمال فهو رشح فايض من مبدئه وانما
لم يتصور له المصلحة وفساده بعد نفى الشريك عنه مطلقا ولكن الامر فيما من المعنى الثانى فان قلت ان استحالة المعنى الاول ظاهر و
من هذه المعانى بعد ذلك التى ايضا حيث ان نفى الاعم اخص من نفى الاخص قلت ان من الجائز نفى الكافو عنه تعالى بهذين المعنيين مع
مرتبة نفى الشريك عنه مطلقا وفى قوته وهو بخلاف ذلك حيث ان فيه تردد ما من نفى الخاص الى نفى العام فلا يكون المنفى فى غير اسرا
واحدا او فى مرتبته فلذا تصدى لذكره وان كان الاخص يدل بطلان الاعم ايضا والفرق بين لزوم بطلان الشئ فى ضمن بطلان الاعم
وبين لزومه لا فى ضمنه بين ثم ان كثيرا من الحكماء تبعوا نصوص هذا المطلب لا بيان استحالة الكافو لتعميم هذه المعانى لا استلزام
استحالة واحد منه وهو بخلاف العكس وذلك لان ما يلوح من كلامهم فى مرتبة التوحيد بطلان الكافو له واما المعنى الرابع فلا استقلالا
نعم فى الايجاد والتاثير والا لم يتحقق شئ من الموجودات فهو واحد لم يكن له كفوا احد ثم نقول فى حل ما وقع عن الشيخ ههنا من ذلك
ان الظاهر من كلامه نفى الكافو عنه بالمعنى الاول ولا يلزم من ذلك نفى الشريك المطلق عنه لان نفى الخاص لا يستلزم نفى العام وذلك
بان يقال على الاجمال انه ذكر اولا امرين ثم اشار الى ان الاول منهما اعم الامرين وذلك حيث انه على تقدير وجوب الذاتى اما ان يكون واجبا
بالاخر او لا يجب وعلى الاول يكون شئ واحد واجبا بذاته وبغيره وهو باطل واشار اليه بقوله وهذا محال كما ذكر معنى وعلى الثانى
يكون ما فرض مكافيا غيره كافيه لانتفاء العلاقة بينهما واما الاستحالة الثانى فهو اما لا يكون وجوبه بذاته وهذا ايضا على شقين

احدهما ان يكون الاخر ايضا كذلك وثانيهما ان لا يكون فعلى الاول اما ان يكون كل منهما في حد وجوب علة للاخر او في حد امكانه فيكون وجوب
وجود هذا من ذات ذاك وهو في حد الامكان ويكون ذات ذاك في حد الامكان تفتقر لهذا في وجوب الوجود وليس احد الامكان مستفادا
بل الوجوب تعذر ترجيح حاصله الى ان وجوب وجود كل منهما من الاخر في حد الامكان فيكون وجوب وجود هذا مستفادا من امكان
الاخر ووجوب وجود هذا الاخر مستفادا من امكان ذاك الاول فعلى الاول يلزم توقف كل منهما على وجوب الاخر فيلزم الدور
فيه كما اشار اليه بقوله بل الذي يكون منه الخ يلزم ان لا يكون بينهما معية ذاتية لافتقار كل منهما الى الاخر فيلزم كون كل منهما متاخرا
عن الاخر فلا يجامع ان يكون بينهما معية ذاتية والمفروض خلافه وعلى الثاني عدم تكافؤهما من وجهين احدهما عدم العلاقة بينهما لعدم
تسبب كل منهما على ما يترتب عليه الاخر فلا يكون بينهما معية ذاتية وعلاقة علية ومعلولية على ما قال فيكون العلة لهذا الامكان وجوب
ذاك ليس علة هذا اي ليس هذا علة له فكونان غير متكافئين وثانيهما انتفاء تلك العلاقة بينهما لتعلقهما بالامكان مثلا اذا كان
وجود هذا مستندا الى امكان وجود ذاك وامكان وجود ذاك قد يصدق مع لا وجود كما يصدق مع وجوده لم يكن وجوب وجود
هذا تابعا لوجود ذاك بل جاز ان يوجد حال عدمه فلا يكون مكافئا له في الوجود على ما قال في الوجود على ما قال في وجوب شيء احدهما قوله بامكانه فوجب
يجوز الخ فاذا تقرر هذا فنقول انه قد لاح استحالة علاقة علية ومعلولية بين المتكافئين فتعين ان يكون التكافؤ بينهما بامر خارج يوقع
تلك المعية بينهما على ما قال فيكون اذن علة امر اخر الخ قال ليس من غرضه اقول لانا فرضناه ممكنا لذاته وليس من ثالث على وجه سلف
وهو انه يلزم ترجيح ان يتبع الاخر في وجوده فلا يلزمه فلا يكون بينهما تلازم وتكافؤ لان المعتبر فيه كونه من الجانبين فيكون ذاك
في وجوب وجوده تابعا لهذا فلم يكن هذا تابعا لذلك في ذاك يوجب لزوم احدهما للاخر من غير عكس وقوله كما قلنا
في وجه سلف اشارة الى قوله وامكان لا يكون له وجوب بالاخر فلا يجب ان يتبع وجوده الاخر فليس الكلام وتوضيحه على
نظر الطوسي ان الشيخ لعله ابدا اولا احتمالين اذا كل منهما شقين وبعض شقيا فابطلها الاحتمال الاول ان يكون احد المتكافئين
اذا اعتبر لذاته كان واجبا بذاته والاحتمال الثاني ان لا يكون كذلك فالاحتمال الاول وهو ان يكون واجبا بذاته له شقان الشق
الاول هو ان يكون ذلك الواجب بذاته واجبا بغيره ايضا فابطل هذا الشق بما قد مضى والشق الثاني ان لا يكون واجبا بغيره
وهو المكافئ الاخر وح لم يكن لوجود علاقة علية بالاخر بوجه لا بوجود ولا بعدم الاخر متاخرا عنه ولو كان له تلك العلاقة
لم يكن مكافئا فلذلك كافئ يلزم ان يكون له علاقة اخرى غير العلية بهذا الوجه التي صح تكافؤهما والمقصود ههنا تقرير التلازم
والتكافؤ مع عدم العلية اما الاحتمال الثاني فهو ان لا يكون واجب الوجود بذاته ولو شقان الاول ان يكون الاخر ليس كذلك
والثاني ان لا يكون الثاني مثل الاول فعلى الشق الاول اما ان يكون الممكن في حد الوجوب علة للاخر والا فيكون علة له لكن كما
الثاني في حد الوجوب علة للاول فاما ان يكون في حد الامكان موجب الوجود الاخر والكائنة غير مستفاد من الاول فعلى الاول
يلزم توقف وجوب كل وجوب على وجوب الاخر وهو باطل فاسد وعلى الثاني يكون احدهما علة للاخر فلم يكونا مكافئين
للوجهين اللذين اشار اليهما بقوله فيكون الى قوله هذا ومن بطلان هذا الشق وساير علاته فظهر بطلان الشق الثاني و
اذا بطلت الاحتمالات بالشقوق تعين ان يكون بين المتكافئين علاقة في وجوده لم يكن احدهما علة للاخر بوجه فيكون التلازم لعلة
خارجة ثم حصلت كيفية تلك العلاقة والعلية لنظهر انه لا يكون ذلك في الواجب بذاته فان قلت ان المعتبر في التكافؤ عدم علية
احد المتكافئين فانه قابل في ابطاله ما لا يحتمل من الاحتمال قلت ان العلية المنفية من كل جانب هي العلية التامة ولا يستلزم ذلك
انتفاء العلية مطلقا من كل جانب من كل وجه فلعل ان المعتبر في التكافؤ عدم العلية من كل جانب من كل وجه ولا يلزم منه دور

اوتاخر

او تاخر الاخر مطلقا كما بين الصورة والهيولى واشار الى ابطال كل احتمال يحتمل على هذا الاحتمال بقوله في حال احتمال هذا التكافؤ بحال من ذلك
ان يكون الواجب الوجود بذاته جزءا من كل منهما واجب بذاته او بذاته وبالاخر معا او بالاخر ولم يكن الكل معللا بشيء من الجزئين فيكون
الكل واجبا ممكنا اما الكل من جزئيه الواجبين على الاول ولا واجب ويكون على الثاني والكائنين على الثالث فيكون واجب مكافئا لواجب
اخر بل واجبين فلم يكن المكافئ الواجب علة خارجة عنه وفي العبارة اشارة بل دلالة على ابطال هذا الاحتمال ايضا وقوله اعني ما هو علة
بالذات ومعلول بتقدير لقوله فيكونان ولكن ذلك على ان يكون العلة هو الامكان والمعلول هو الوجوب من دون عكس ليلزم من ذلك
ان يكون الوجوب علة الامكان فلا يكون التكافؤ بين وجودهما لعدم تحقق العلاقة واللزوم بينهما حاصل كلامه ان الواجب لذاته لا تقوم
والاشكال له لانه لو جعل موجود اخر يكون بينه وبينه تعم معية ذاتية من غير ان يكون بينهما علية لكون احد المتضايفين مع الاخر لانه ان
كان له مثل وكفو فلا يخلو اذا اعتبر احدهما بذاته ولا اعتبر معه الاخر اما ان يكون واجب الذات له اما فان كان الاول فاما ان يكون له وجوب لك
بالنظر الى ما يقارنه ام لا فان كان الاول فاما ان يكون له وجوب لك بالنظر الى ما يقارنه ام لا فان كان الواجب لذاته واجبا بغيره وهو محال
قطعا وان كان الثاني لا يجب ان يتبع وجوده وجود الاخر ويلزم لا يكون لوجوده علاقة بالاخر بالوجود لا معه والفرض خلافه
هف وان كان الثاني هو الاول كان اعتبار ذاته ممكن الوجود وايضا لا يكون معه الاخر واجب الوجود تح اما ان يكون الاخر ايضا
لك او لا فان كان الاول فاما ان يعتبر كل منهما وجوب الاخر او لا فان كان الاول لزم الدور لتوقف وجوب وجود كل منهما
على وجوب وجود الاخر وان كان الثاني لا يكون بينهما تكافؤ اذ لا تعلق وجود هذا بوجود ذاك بل بامكانه فوجب ان يجوز
وجوده مع عدمه فلا يكون وجودهما متكافئين والفرض خلافه هف فان ليس يمكن ان يكونا متكافئ الوجود في حال ما لا يتعلقا
بعلة خارجة لا يجب ان يكون احدهما هو الاول بالذات او يكون هناك سبب خارج لوجودهما جميعا بايجاب العلاقة بينهما
او يوجب العلاقة بايجابهما اذا المتضايفان ليس احدهما واجبا بالاخر بل معه والموجب لهما العلة التي جعلتهما ثم ان عبارة الحكماء
قال ان الشيخ في اصل الكتاب يبطل الكلام في هذا المرام ولعل ذلك منه لعلمه بما رايه في هذا ويمكن تحرير الدعوى وتقرير
الدليل بوجه اخصر من هذا الذي به لق فيقال المكافئان على ما يستفاد مما تقدم من الكلام في المرام وهما اللذان يتلازمان في
الوجودين وكانا شيئين فلم يكن احدهما علة كافية لصاحبه كالمتضايفين تضايفا حقيقيا مثل الابوة والبنوة فتحرير الدعوى ان
واجب الوجود لا يجوز ان يكون مكافئا لواجب الوجود ولا لممكن الوجود وفي تقرير الدليل على ما احسبه يكفي ان يقال
ان كل واجب الوجود موجود يقطع النظر عن غيره ويعتبر تصور غيره ولا شيء من المكافئ بموجود يقطع النظر عن غيره ويعتبر تصور
غيره فلا شيء من الواجب بمكافئ ويستفاد من هذا الوجه اخذ بعض فاما الصغرى فلا مضي واما الكبرى فلما ظهر من المعنى
المراد من التكافؤ في الاستاب المكتوب في الكتاب يمكن تقريره وتحريره بوجوه منها انه لعله ابدا اولا احتمالين وكل منهما شقا
والبعض شقين فابطلها الاحتمال الاول ان يكون احد المتكافئين اذا اعتبر بذاته الاحتمال الثاني ان لا يكون كذلك فالاحتمال الاول
وهو ان يكون واجبا بذاته له شقان الشق الاول ان يكون ذلك الواجب واجبا بذاته الى اخره ما قررناه بضرب من التوضيح ومنها
انه قد يتوهم ويعتبر من وجوه التكافؤ ان يكون او واجب الوجود جزءان كل منهما واجب بذاته او بذاته بالاخر ايضا او بالاخر
ولا يكون الكل معللا بشيء من الجزئين فيكون الكل واجبا ممكنا فيكون الكل من جزئيه الواجبين على ما نقله ولو واجب ممكن على
شيء اخر ولكن ثالث فيكون واجب مكافئا لواجب اخر بل واجبين على تقدير او تقديرين وعليه كل واجب الواجبين
فلم يكن المكافئ الواجب علة خارجة عنه وفي كلام الشيخ اشارة الى ابطال هذا الاحتمال وذلك على ما قررناه او لا سوع من البيان

والحاصل ان التكافؤ وجوبا امتناعا لان ملاك بطلان كل احتمال اشار الى بطلان كل احتمال فعبارة الكتاب بالدور الاشارة بعد ابطال كل
احتمال يحتمل في التكافؤ وجوبا وامتناعا لانه لا يحتمل التقدم احتمال كانوا واجب بحال انتفى ثم لا يخفى ان الشيخ بنفسه اشار الى جملة من ذلك
المراد بالدور من الاحتمالات في كتاب النجاة حيث قال لا يجوز ان يكون شيئان ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا فكل واحد منهما واجب الوجود
بذاته وبالاخر على ان واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره ولا يجوز ايضا ان يكون كل منهما واجب الوجود بالاخر حتى
يكون واجب الوجود بسبب لا بذاته بسبب واجب الوجود بالذات لا بذاته وجملتها واجب وجود واحد وذلك لان اعتبارها ذاتين غير
اعتبارها متضايفين فكل واحد منهما واجب وجود ولكل واحد منهما وجوب وجود لا بذاته وكل منهما ممكن الوجود بذاته ولكل ممكن
الوجود بذاته علة في وجود اقدم منه لان كل علة اقدم في وجود الذات من المعلول فلا يمكن في الزمان فلكل واحد منهما شيء اخر مقوم
وليس ذات احدهما اقدم من ذات الاخر على ما وصفنا فلها اذن علل خارجة منها اقدم منها فليس اذن وجوب وجود كل واحد منهما
مستفادا من الاخر بل من العلة الخارجة التي اوجبت العلاقة بينهما وايضا فان ما يجب وجوده بغيره فوجوده بالذات مستفاد من وجود
ذلك الغير ويتوقف عليه وبالجملة اذا كان ذلك الغير يجب به كان هو اقدم منه ويتوقف على ما هو متوقف عليه ووجوبها
بحال انتهى وهو كلام صريح في ان المراد من المضاف المتقوم هنا هو ما قلنا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء قال ويجب ان يكون احدهما
هو الاول بالذات اقول ترقى السبق وفيه استيفاء الشق الاخير من الاحتمال الثاني وذلك حيث قال او لا يكون يجوز ان احدهما يكون
ممكنا والاخر واجبا فيكون التكافؤ بينهما اح باعتبار استناد وجوب وجود الاول الى وجوب الاخر الذي هو بالذات وقوله والمضافان
ليس احدهما الخ جواب عما ورد من النقض وقوله وليس لهما ان اولا الموضوعان اشارة الى ما وقع في تعريف المقابل من الحمل والموضوع ولكن على
ان يكون المراد من المادة هو الحمل وقد يقال ان فيه اشارة الى وقوع التضايف بحسب الشهرة في الجواهر والاعراض ولا يخفى ما فيه قال وذلك
لانه لا يخلو الخ اقول ابتداء من قوله وليس يكون ان يكونا متكافئين في الوجود فحال ما لا يتعلقان علة خارجة يجب ان لا يكونا متكافئين
بل احدهما هو الاول بالذات ويكون هناك سبب اخر خارج يوجبهما جميعا ايجاب العلاقة التي بينهما لانه لا يخلو الى اخره وقوله هو ان
يكون ايضا اي في قولنا المتضايفان ليس احدهما واجبا بالاخر بل مع الاخر الى قولنا وذلك الخ وقوله فيصير مطلوبا ايضا ايضا لان
ما حقيقته هو ان يكون مع الاخر ليس الى المضاف الحق والمضاف الحق لا يكون الا ممكنا قال فيكون كما قلنا ليس علة تكافيه في الوجود
اقول وذلك لان العلة للشيء يكون قبل ذلك الشيء والمكافي لا يكون الا معه قال فيكون اذن عليه امر اخر اقول اي ليس ايضا فرض علة هو المكافي
بل امر اخر والمكافي لا يكون علة قال لا معه له اقول فيكون لا محالة معروضا للاضافة لا نفس الاضافة قال وايضا فان الوجود الذي
الخ اقول افيد في هذا الشق ايضا كما قلنا في الشق الاول لا يكون الوجود الذي يخصه من حيث هو مكافيا من حيث هو مكافيا في الشق الاول
واجب المعلولية اذ لكونه المضاف الحق لا غير فلا غير هنا ان كان معلولا لا كان الوجود الذي يخصه من علة تقدمه من غير مكافيه اياه لا
محالة الخ اما ان يكون العلة المتقدمة هو صاحبه لا من حيث كافيه الى اخره قال العلاقة الموجبة بينهما كالابوة الابن اقول لا
يخفى ان هذه العلاقة قبل اثبات الاضافة في الخارج عقلية وبعد اثبات وجودها فيه يكون خارجية ونظير ذلك يوجد ما يطلب ما
التاصية والاسمية مطلب الحقيقة لا الماهية على الاول تقديره وعلى الاخير تحقيقه قال فيكون لا محالة هناك الا العرض الباين
والالازم اقول متفرع على ما ايضا ولكن على ان يكون نشر على ترتيب اللف وذلك لان المراد من العرض الباين هو العرض المفارق فيلزم
ما سبق من قوله اما ان يكون وجود ذلك من صاحبه لا من حيث كافيه ولما قوله او اللازم بلا لام قوله واما ان يكونا متكافيين الى قوله
ويكون العلاقة لازمة قال وهذا غير ما نحن فيه اقول وذلك لان ما نحن فيه هو ان يكون التكافؤ ثابتا لا يكون مباين او لازم كما اشار

اليه الشيخ

اليه الشيخ في بيان المدعى حيث قال حتى يكون هذا موجودا مع ذلك وذلك موجود مع هذا اذ ليس احدهما علة للاخر بل هما تابعان كما في
لزوم الدور وبعبارة اخرى لان البحث الذي عن فيه هو ان يكون موجودان كل منهما واجب بالاخر ومهما المعية لا تؤثر لها
باعتبار غيرها الا باعتبار ذاتها فيكون وجوبه وهذا غير ما نحن فيه قال فكما قارنه شيء مباينا هذا في هذا او قارنه نفس انه هذا في
اقول لعل في هذه العبارة اشارة الى ذلك العارض المقارن لتلك الحقيقة اي وجوب الوجود اما ان يكون عروضه له على ان يكون مقتضى
ذاته واما ان يكون عروضه له بواسطة غيره واشار الى الاحتمال الاول بقوله او قارنه نفس انه هذا في هذا والى الاحتمال الاخير بقوله
وقد قارنه شيء به مباينا هذا في هذا والحاصل ان الحقيقة النوعية وجود بين احدهما الخاطي الاتحادي وثانيهما الامتيازي الاسادي
فعلى الاول يكون هي الفرد وقد يعبر عنه بقوله مباينا هذا وعلى الثاني يكون نظير الى الفرد كالجزء يعبر عنه بقوله او في هذا ضرورة ان الطبيعة
الخاطية باهي وهي معراة من العوارض الفردية ثم ان في كل من الشقين يمكن ان يكون الطبيعة النوعية وجود بين قال فكل منهما هذا الوجود
ثم لا يخفى ان ما سياتي من قول الشيخ فاما ان تعرض لحقيقة الشيء الخ على ان يكون حقيقة الشيء يتعدى تلك الاعراض وبعضها نوع لا
على ادعينا من كون المراد من قارنه نفس انه هذا اولى هو الاستدلال والاقتضاء وقد يعبر عن مقتضى الشيء بانه نفسه ثم ان الشيخ قد
اشار الى هذا الاستدلال في بعض رسائله بقوله اذ واجب الوجود لا يمكن الا ان يكون واحدا الا فرضناه اثنين فاما ان يكون مهيتها
نوعية كل واحد منهما ان يقتضي ان يكون شيئا بعينه او لا تقتضي فان اقتضى فلا واجب وجود غيره وان لم يقتضي توقف تعينه على امر
فصار معلولا وان اختلف مهيتهما كما اشرنا يكون في مفهوم الوجود ولا مفهوم هناك سوى الوجود والوجوب وقد اتفقا في الوجود
فبقي الاختلاف في الوجوب فاحدهما غير واجب انتهى فلم يرجع الى تخصيص ما قاله فنقول انه بعد اثبات الواجب لذاته غير خارج
عن ذات الواجب لذاته الوجود في الخارج ان الواجب لذاته ان كان له شريك فهو اما ان يكون موافقا له في الحقيقة النوعية واما ان
يكون مخالفا له فيها والثاني باطل لكلا شقيه فالقدر مشترك لما للازم فلو وجوب اشتراك القدر بين في الواجب لذاته الغير الخارج منهما
فهو ان كان بنفس مهيتهما معا فهما متفقا الحقيقة والا فمختلفا الحقيقة اما بطلان الشق الاول من الترديد فلان الواجب وشريكه
على التقدير المذكور اما ان يشترك كل واحد منهما على شيء به يتميز عن الاخر واما ان يشتمل عليه فان كان الاول توقف وجود كل منهما وتحققه
الخاص به على غيره فيكونان ممكنين والمفروض خلافه وان كان الثاني جاز ان يوجد الواجب لذاته ولا يكون شيء معه اذا الحد لا يتم
فيه والا كان فيه جزء هو في كل شيء اشياء لا نهاية لها مرارا لا نهاية وهو باطل وح ان كان الاخر الذي فيه جزء واجب الذات بل هو
معه كانت الزيادة فضلا فيه ومع ذلك يكون مركبا ولا شيء من المركب بواجب لذاته وان لم يكن الاشتراك بل توقف ذاته الواجب لذاتها
عليها لا يكون لمجرد وجوبه ذاتي فيكون شرطا في الاخر ايضا والمفروض خلافه واما بطلان الشق الثاني من الترديد فلان اختلافهما
الحقيقة يوجب ان يكون لكل منهما فصل انتم الواجب لذاته بدونه لم يكن شيء منهما فصلا له والمفروض خلافه وان لم يتم بدونه فهو
اما لازم من مقومات مفهومه او وجوده فان كان الاول لا ينفك كل واحد من الفصلين فلا سر شيء منهما بشيء منهما والمفروض خلافه
وان كان الثاني احتاج الواجب لذاته في وجوده الى غيره والمفروض خلافه هذا محصول كلامه الطويل ملخصه الكافي في هذا
المطلب وقوله لم يعرض فاعل قوله فيكون كان قوله لم يخلف فاعل قوله فيكون وقوله او لم يكن اي لم يكن الذوات ولم توجد فاعل
قوله فيكون الاولا وقوله وجوب وجود منصوب على الحالية واذا ثبت ان هنالك حقيقة مشتركة من غير سبب خارجي لزم على تقدير
تعدد افرادها ترجيح بلا مرجح بناء على ان نسبتها الى تلك الافراد على السوية فاذا اقتضت فرادة الابدان تعين او لا حتى يكون لها
اقتضاؤها فيلزم تعدد التعين على نفسه على فرض وحدته او التسلسل على تقدير تعدده وكلاهما محال مع قطع النظر عن خلو التسلسل

لزوم الترجيح بلا مرجح لا يرجح صدور تعين آخر بدلا من هذا التعين مثلا ان تخصص او تميزه وتعينه مغاير تميزه وتخصصه فاذا لم
يكن شيء منها الا ان لها يكون صدور احدهما بدلا من هذا التعين مثلا ان تخصص او تميزه الآخر منها ترجحا من دون مرجح فيتوجه اليه
حين ما تعين احدهما انه لم يتعين الآخر بل يلزم ان يكون تعين كل منهما هو بعينه تعين الآخر بل تعينات لا متناهية فيلزم ان يكون
جملة التعينات متعينا واحدا ولا توجه انه لم تميز هذا التعين دون ذلك كما يظهر ما حصله بهمنيار في الحصل بقوله اذا ان صدر
عن ج من حيث يجب صدوره عنه لم يكن واجبا لصدوره عنه فانه ان صدر عنه ح من حيث صدوره عنه بعينه عنه ما ليس
فلا يكون ذات صدوره عنه واجبا هف انتهى ولا يخفى انه لو صدر تعين هذا اما ان يوجد كما منها بلا مرجح او لا يوجد فعلى الثاني
لم يكونا واجبين بل لم يكن كلاهما او احدهما واجبا وعلى الاول يلزم ترجيح بلا مرجح فانه حيث ما اذا وقع احدهما وفي مرة وجد احدهما
وتحقق لم يقع ولم يتحقق الآخر فالواجب بالذات في هذه المرتبة مترجح ووقوع احد الواجبين المتساويين في وجوب الوجود
والوقوع على الآخر في هذه المرة من غير مرجح ترجيح ووقوعه على وقوع الآخر اصلا وهو محال بديهة والقول بانه لم لا يجوز ان يكون
وقوع احد الواجبين في هذه المرة الجيبة واجبا بالذات دون الآخر فلا يلزم ترجيح بلا مرجح اصلا مردود بان امتياز هذه المرة
التي وجب وجود احدهما بالذات فيها دون الآخر فلا يلزم ترجيح بلا مرجح اصلا مردود بان امتياز هذه المرة التي وجب وجود احدهما
بالذات فيها دون الآخر ليس بنفس ذات ذلك الواحد فلزوم الترجيح بلا مرجح بحاله واما بغيره فيلزم ان يكون لذلك الغير دخل
في وجوده ضرورة فلا يكون واجبا لذاته ويناسب المقام بحوث الوقاتها اورده صاحب الاشراق بعدما اثبت وجوده بقوله و
النور المحيط والنور القيوم والنور القدوس والنور الاعظم الاعلى وهو النور القهار وهو الغني المطلق اذ ليس وراءه شيء
ولا يتصور وجود نورين غيرين فانهما اثنينان في الحقيقة لما مضى ولا يمتاز احدهما من الآخر بنفس ما اشتركا فيه ولا بامر
يعرض انه لازم الحقيقة اذ مركان غيره والا يعارض ضرب كان ظلمانيا او نورانيا فانه ليس وراءهما مخصص وان خصص احدهما نفسه
او صاحبه فيكونان قبل التخصيص متحيزين لا بالتخصص ولا يتصور البدن على التشبيه الا بمخصص فالنور المجرد الغني واحد وهو نور
الانوار وهو مرجع الكل ومن وجوده فلانه لو لا الاستقلال وهو القاهر لكل شيء ولا يقهره ولا يتاوبه شيء اذ كل قهر وقوه وكمال استفاد
منه ولا يكن على نور الانوار العدم فانه لو كان ممكن العدم لكان ممكن الوجود ولم يرجح تحققه في نفسه على عدمه بل مرجح فلم يكن غني
يحتاج الى غني مطلق هو نور الانوار العدم لوجوب تناهي السلسلة اليه وايضا من طريق آخر الشيء لا يتحقق عدم نفسه والا لما تحقق
ونور انوار وحدانيا لاشرط الذي فانه وما سواه تابع له واذ لا شرط له ولا مضاد له فلا يبطل له فهو قيوم دائم هذا كلامه بما حاصله ان
الغني المطلق بالاطلاق في ذاته ولا في كمالاته الى غيره على الاطلاق ولذلك قيد الغني بالمطلق لئلا يكون غنيا من وجه فقيرا
من وجه ولان فقره كاشيء الى الغني او لا من الافتقار اليه فلو استغنى شيء عن الغني استغنى عنه بما هو الاولى فكان عدم كمال مفتاقا اليه
الى غيره وعلى هذا لا يكون غنيا مطلقا واذا ثبت ان الغني المطلق لا يستغني عنه شيء والا لا يكون غنيا مطلقا فلو وجد غنيان
مطلقان لم يكونا غنيين وسواء استغنى كل منهما من الآخر ام لا وليته ظاهره الذي انتهى قال ولقائل ان يقول ان انه غنيا الفقر في
معنى اصلي يجد ما يوافقه في المعنى اقول لا يخفى ان المراد من المعنى الاصلي ههنا هو المعنى الذي يدخل في قوام حقيقة الشيء ومن ذاتياته
والمراد من المعنى في قوله يجد ما يوافقه في المعنى هو حقيقة وجوب الوجود فيكون المراد من المعنى الاصلي الفصلي لكونه داخلا في حقيقة
محصله ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على وجه يكون فيه تركيب بان يكون هنا ماهية ما ويكون تلك الماهية واجب الوجود فيكون
تلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود ح لا يخلو اما ان يكون قولنا واجب الوجود هناك حقيقة اولا ومحال

ان لا يكون

ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو بذاته حقيقة بل هو نفس الحقيقة وتعيينها فان كانت له حقيقة وهو غير تلك الماهية فان كانت
متعلقة بتلك الماهية ولا يجب بدونها كان معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان له شيئا يجب
وان لم يحتج في تلك الماهية كانت الماهية مقارنة لها وقد فرضت انها ماهية الواجب الوجود هف وفي قولنا وهل الا ان لا يكون لهذا
المعنى حقيقة اشارة الى اثبات الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه بوجوب الوجود الموجود من حيث هو موجود واجب الوجود وواجب
الوجود من حيث هو واجب الوجود ولما كان الدليل المذكور في نفي تركيب الواجب من الماهية والوجود الحقيقي والا على نفي التركيب
من الماهية والوجود الحقيقي ثبت ان ذات واجب الوجود انما هو محض الوجود الحقيقي الذي هو وجوب الوجود باعتبار واجب الوجود
باعتبار آخر وبالجملة ان الفصل ان كان شرطا في وجوب الوجود فلا يوجد واجب الوجود بدونه ثانيا وجد وجد فلا شرط له في تقوم
وان لم يكن شرطا فيه فوجوب الوجود يتقرر بدون الشرط حال كونه وجوب وجود ويتقوم بوجوب وجود في قوله فوجوب وجود يتقوم
دونه منصوب على الحالية فلا يكون ذلك الفصل المقوم الا مرضا مضافا اليه من مدارج الامور واختلافه فيه محصلا اياه والمقوم
غير هذا كما لا يخفى حاصله ان شأن الفصل وحاله انما فاده تحصل الجنس لا نفسه فلو كان الجنس هو وجوب الوجود فيكون حقيقته هو الوجود
المسالك فالفصل ح اما ان يفيد نفس الجنس لكونه هو الوجود والحصل الا وجود وجوده وتحصله لكونه الوجود او لا يفيد فعلى
الاول لا تعدد ولا يكثر وجب ذاته كان وجوب الوجود كان هذا الفصل فلا تعدد فيه ولا تعدد النوع هنالك وعلى الثاني لم يكن فصلا
بل يكون من العوارض المضافة اليه فيكون من العوارض المخصصة لا من فصوله المنوعة والمقومة وخلافه وبعد تمهيد هذه المقدمة
نقول لا يجوز تعدد الواجب بالذات والا لزم ان يكون لكل منها هوية مغايرة لهوية الآخر مع اشتراكهما في معنى واجب الوجود
فلزم ان يكون الواجب ذا هوية مغايرة لمعنى واجب الوجود وذلك مناف لوجوب الذاتي لما مر والى هذا اشار بقوله ومن منعا
هذا وبنيا فاده الخ وذلك لان المعنى الاصلي الذي يخالف به احدهما الآخر لما رجع الى العوارض المخصصة فاما ان يستند
الى حقيقة وجوب الوجود او الى امر خارج فعلى الاول الوحدة وعلى الثاني الحاجة الى العلة ثم ان الفاضل الرومي قد استدل على
ذلك بقوله ويمكن الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد كان الاثنان منه اعني معروض التشبيه بدون العارض اما ان يكون واجبا
لذاته او يكون ممكنا لذاته والاول باطل لافتقار هذا المعروض الى كل واحد من الاحاد والافتقار ينافي الوجوب وكذا الثاني لان الممكن
لا بد له من علة فاعلية تامة فتلك العلة اما نفس هذا المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه ومقدما عليه واما واحد منهما او
هو باطل لافتقار المجموع الى الواحد الآخر وليس التردد في العلة التامة حتى يختار انه يعينه بناء على ما هو المشهور من ان العلة التامة
لا يجب تقدمها على المعلول فلا مانع من ان يكون معينه كما ان مجموع الواجب والمعلول الاول مثلا علة تامة لذلك المجموع ثم قال
لا يقال ليس ههنا مجموع بل الوجود فيه هو هذا الواحد الواجب وذلك الواحد الواجب من غير ان يتحقق شيء آخر هو المجموع لانا
نقول وجود المجموع اعني معروض الهيئة المجموعية بدون العارض بديهي انتهى ولا يخفى انه لو اراد بوجوده البديهي الوجود من الواجب
كل واحد منهما فهما الاعاملان الى علة جاعلة اذ ليس الوجود ههنا الا هذين الجزئين فهما لو استناجا الى علة لكان فهو اما لهذا
ولذلك وليس لشيء منهما الاحتياج الى تلك العلة فكذا المركب منهما وان اراد بوجوده البديهي وجودا واحدا عرض لهما فانا
لا نسلم ان لهما وجودا لكل يحتاج ذلك الى علة ضرورة بان معروض الهيئة الاجتماعية ليس الا ذات هذا الواجب وذلك الواجب
وهما لا يستلزمان وجود المركب الا ترى ان الهيولى والصورة علة قريبة لماهية الجسم كما صرح به الشيخ في الطبيعيات لهذا الكتاب
كما سلف وعلل منه ذكر فلو كانت الاجزاء نفس المركب بهذا المعنى لزم سلبيتها القريبة لتقدم الشيء على نفسه فتدبر

ان معروض الهيئة الجوهرية ليس الا نفس تلك الاجزاء لا مطلقا نعم لو كان هناك شيء وجوديا اخر باقي بغير عنه الاجتماع لاحتاج مثل هذا المركب
باعتباره الى علة فاعلية اخرى ولكن بحسب ذلك الاجتماع لا مطلقا وذلك لان احتياجه اليها اما الاحتياج اصل حدوثه او كليهما او احتياجهما
الاول باطل اذ الكلام في مركب يكون كل واحد من اجزائه واجبا لذاته وكذا الثاني لان استغناء كل واحد من الجزئين عنها ملزوم لاستغنائهما
معا وهو ظاهر فيكون احتياجهما اليه للاجتماع لا مطلقا وهو امر ممكن وعلته الفاعلة او التامة معروضه مع ان المفروض خلافه لما علمت ان
الكلام في معروض الهيئة الاجتماعية وليس ذلك الا نفس الاجزاء فنظير ذلك بعينه بانفس المادة والصورة اللتين هما جزءان للجسم ومعروضان
للهيئة التالفية الجسمية فانا لو قطعنا النظر عن الهيئة الاجتماعية فلا يبقى الا نفس ذاتهما ولو فرضنا ان وجود الاجزاء يستلزم وجود المركب
باهو مركب بحيث لا يكون المعلول بالعلة الصدورية نفس الواجبين بل او احدهما بل ليس ذلك الا اجتماعهما الذي هو وصفهما وبعبارة
اخرى ان مجموع الاجزاء اعتبارات تلك كامورنا واحتياجه الى العلة الفاعلية باعتبار اجتماع تلك الاجزاء انفسها والعلة المستقلة لهذا
الاجتماع الذي هو وصفهما هي الجزءان معا والاجزاء باسرها فلا يحتاج الى علة بما علية مطلقا فتبين الغلط ووضح ما ليس المعلول مركبا
وذلك بخلاف مجموع المركب من الممكنات لاحتياجه الى العلة الجاعلة من حيث الامر والاجتماع مطلقا والكلام في ذلك المركب انما هو
لا الواجبين الاعتبارين لا مطلقا ثم ان استدل على ما ادعاه من الضرورة متصلا بانقلنا عنه بقوله فان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء واحد
من آحاده والآحاد باسرها موجودة انتهى وفيه ما قررناه كما لا يخفى والحاصل ان اراد من المتعدد ههنا نفس تلك الآحاد التي يعبر عنها بالآحاد
بالاسر كهذا الواجب وذلك الواجب فمنع جواز انتفائه والسند امر وان اراد من المتعدد تلك الآحاد لا بعنوان التالف والاجتماع
باعتبار معروض الهيئة الاجتماعية لها فلا نم ان انتفاءه انما يكون بانتفاء ما لها من التالف والاجتماع باعتبار معروض الهيئة الاجتماعية لها
الذي هو من شرائط الايوى اذ المركب من النفس والبدن لا ينتفي بانتفاء شيء منهما في ذاته بل يكون انتفاؤه بانتفاء تعلقها التدبيري عن
البدن بانتفاء شرط من شرائطه كالمزاج مثلا ولنعم في الحكم لم يتصد ههنا الذكر ها فقد بان ما ادعاه من الضرورة يكون من ضرورة الوهم
ثم قال متصلا بما نقلنا عنه بهذه العبارة لذلك قد تقرر في موضعه انه يمكن ان يصدر من الواجب شيء ومن المعلول شيء ومن مجموعهما
شيء ثالث معنى يكون في المرتبة الثانية شيئان في جهة واحدة وهكذا كما تقرر في صدور الكثرة من الواحد الحقيقي بدون الاستعانة
بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول على ما هو المشهور فلو لم يكن كل منهما شيئا اخر لجواز ان يصدر من مجموع الواحد ومعلوله شيء ثالث
ولا يخفى ان وجود المجموع لو كان غير وجود الاجزاء كان كل من الاجزاء يتقدم عليه فلا يكون الصادر من المعلول ومن المركب منه ومن الواجب
لذاته في مرتبة واحدة لان الصادر عما هو متقدم على الشيء ليس في مرتبة ما صدر عما هو متأخر عنه وقد ذكر انها في مرتبة واحدة ثم نعود الى
حيث فارقناه فنقول قد علمت انفا ان هذا المركب لو احتاج الى العلة الصدورية فليس الا من حيث الاجتماع لا باعتبار هذا الواجب
وذلك الواجب ولا باعتبار اخذهما جزءين بالاسر وانما ليس فيه احتياج الى علة فليس لنا ان ننقل الكلام اليها بالاسر قياس المركب
من الواجبين الى المركب من الممكنين قياس مع الفارق فقد اتضح ان الممكنات اقسام ما يحتاج بعضها الى ما على فقط وبعضها اليه وحده
شرط او شرط وبعضها اليها او رفع الموانع او المعدات وكليهما وبعض اخر منها الى الاجزاء فقط كهيئة العدد المركب من الوحدات بشرط
ان الوحدات الموجودة كلها في حصوله ولو فرضت واجبات بالذات فقد اسقطت في انفسها ايضا من العلة الفاعلة وهذا معنى قولهم
احتياج المركب الى العلة الجاعلة باعتبار احتياج اجزائه اليها لا مطلقا فلذلك عد الشيخ الاجزاء التالفة للشيء على قرينة كالمادة في الطبيعيات
بقوله ان العلة القريبة للجسم هي الهيولى والصورة فقط ولم يعين منها الفاعل الموجود في الاشارات بقوله ان العلة العامة بجهتها او معناها
علة لعلية العلة الفاعلة ومعلولة لها في وجودها وقال في هذا الفن الذي نحن بصدد شرحه كما سيأتي ان الشيء يكون معلولا في شيئية وكون

معلولا

معلولا في وجوده فالعلول في شيئية مثل الانية فانما في حد كونها انية معلولة للوجود والعلول في وجوده مثل هو من الظاهر ومن خاصية
هذه الطبقات ان بعض الاشياء لم لا يكون علتها فاعلها فضلا عن استقلاله ولا لما يصح ان يقال انها لجهتها علة اذ فاعل الشيء يجب
ان يتقدم على معلوله بالوجود على ما هو المشهور فلا يكون لكل معلول فاعل فضلا عن ان يكون فاعل مستقل فنقلنا ما اورده بقوله وهو تخصيص
في المقدمة الكلية الضرورية من غير سند ولو صح ذلك لانفتح باب التخصيص في كل مقدمة كلية بما عدا صورة النزاع فلا يتم شيء من البراهين
في شيء من المواد انتهى ولا يخفى انا نصح هذا لو لم يكن تلك الشواهد المذكورة ثم قال قال الشيخ في التعليقات كل اثنين فاللواحد منهما
عليه طبعا اعني انه يتصور وجود واحد منهما دون وجود الاثنين الا ان الواحد موجود ومن مقدمة كلية انا نضع فيها ان الواجب
الوجود لا يجوز ان يوجد شيء بغير انية قبلية فوضت انتهى منها انه لا يتصور موجودان متضمنان بوجوب الوجود انتهى ولا يخفى ان في
هذه العبارة دلالة على ان هذا المركب لا يمكن ان يكون واجبا لذاته لان الواحد منهما يتقدم عليه طبعا فلا يكون واجبا لذاته والا
لما تقدم عليه شيء ولم يعلل امتناعه باحتياجه الى فاعل مستقل لا يمكن ان يوجد وقال ان هذا انما يصح اذا انضم اليها ان الواجب لذاته
لا يتقدم عليه شيء وبانية قبلية فوضت ولم يقيد ذلك بعلية العلة الفاعلية او التامة فقد ظهر ان ما في التعليقات من جملة اسانيد
هذا الدعوى قال وهو انضمام معنى الوجود في الكثرة لا يخلو من وجهين اقول تقريره ان معنى الوجود الحقيقي لا يمكن ان يكون معنى
جنسيا تحته انواع ولا معنى نوعيا تحته اشخاص لان النوع لا يحتاج الى الفصل في اتصافه بالمعنى الجنسي لاحتياج الية في كونه موجودا
وكذا الشخص لا يحتاج الى التشخص في كونه موجودا متصفا بالمعنى الذي هو النوع لاحتياج الية في كونه موجودا فلا يمكن ان يكون معنى
الوجود جنسا والا لزم ان يكون النوع محتاجا الى الفصل في المعنى الذي هو الجنس وكذا لا يمكن ان يكون نوعا والا لزم كون الشخص محتاجا
الى التشخص في المعنى الذي هو النوع فتعين ان يكون معنى الموجود الذي هو الوجود الحقيقي معنى شخصيا اما عاما من وقوع الشركة بلا
ضرورة انه لا يمكن ان يكون معنى عرضيا لذات واجب الوجود والا لم يكن الذات باعتبار ذاته موجودا واما ان يكون فصلا للذات فهو في
حكم كونه نوعا له في الحد والمذكور وبعبارة اخرى ان الوجود الحقيقي الذي هو موجود باعتبار ذاته اما ان يكون بذاته بانما عاما وقوع الشركة
اولا والثاني محال والا لم يوجد في الخارج بحصوله وحصر اخر والا لزم استلزام وحدة الذات قال في حد ايقاع مقام الجنس
اقول اشارة الى ان ذلك بمجرد الفرض والتقدير لا التصور كما نبه عليه الشيخ في الحكمة المشرقية بقوله ان الاشياء المركبة قد توجد لها حدود
غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط توجد له لوازم يوصل الذهن تصورها الى ما في المذكورات وتعريفاتها الا يقتصر من
التعريف الحدود ثم قال فهذا ما ذكرته في المنطق ولم يرد عليه شيئا وواجب الوجود ليس مركبا فلا حد له وانه هو منفصل الحقيقة عما دونه فظهر
لانه يوصل تصوره العقل الى حقيقته بالاوصول للمعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف مقوم مقام الحد انتهى شرحا حصلناه وقوله
في تقرير كلام الشيخ الذي وقع ما نسب الى سعد بن منصور بن سعد بن هبة الله بن كونه من الشبهة المشهورة قال الحمد لله الذي لم يتخذ
ولدا ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الذل وكبره تكبيرا نفي عن ذاته تعالى امورا يوهم احتياجه منها اتخاذ الولد لنفسه اذ
لو كان له ولد لكان بقاء نوعه بتعاقب افراده والا لما كان له قابلية سعيه بالكثرة ليس له ذلك لوجوب بقائه بشخصه اذ الواجب لذاته
لا يعدم لذاته ولا لغيره وثانيه لو كان له ولد لكانت له صاحبة لكان له شهوة البقاء ولو كان له شهوة البقاء لكان
محتاجا الى الصاحبة لكنه تعالى على الاطلاق فلا يكون له صاحبة الى شيء من الاشياء ومنها ان ليس له شريك في الملك اذ لو كان له
شريك غيره ان كان واجب الوجود لذاته لزم تعدد الواجب لذاته وقد مر بطلانه وان كان ممكنا لذاته لم يكن شريكا بل غني عن
عباده ومنها انه ليس له ولي من الذل والا لكان محتاجا اليه وصريح الاستدلال نفي الفاعل عنه تعالى وهو محال الفاسد قطعا وايضا

لاحتياج ان كان من الطرفين ادور المحال والا كان مشاركا له وليس كذلك وانما قيد بكونه من الاول لانه لو لم يكن منه لم يكن ولما
لم الحقيقة بل من الاسباب سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان كل معبود من دونك عرشك الى قوله الا من ضيق باطل ما خلا وجهك الكريم
لا انت الا انت اللهم نابعزتك من حبس الهيولى وهب لنا من لدنك رحمة ليك الوجوب ومنك الوجوب وانت الرحمن العالمين
قال والوجود لازم لها او داخل عليها كما علمت اقول العلة اشارة الى ما وقع منه في فصل في مشاركة احوال الجنس من ان البرهان من ان المراد
من لزوم الوجود لها بعد ما قال ان الشيء بعد اسباب خارجة من الفاعل والغاية وبالجملة باسر الاسباب الخارجة عنه بين العبارة قال
ان يقول ان الحد يعرف جوهر الشيء باسره لان جوهره متعلق بتلك الاسباب فانما فاتنا الهاذاتية لا في جوهره ان كان من الاسباب
الخارجة عن الشيء ولا يمكن ان يعرف ما هذا حال جوهره الا مذكورا بالاسباب لم يصح ان يقول نحن نحلل حد الشيء من جهة ماهيته ثم باسرا
قواه وما ليس خارجا منه ونتم من جهة اسر باسر العلل حتى يحصل ركاها موجود تحقق بذلك ما يتقدم ماهية في الوجود فيتم به وجود
فتقع تلك الماهية حصولا به فاما اذا ابدى النظر الى ايراد ما يقوم بها من حيث هو ماهية وليس نسبة الماهية الى العلل المفارقة ونسبتها
الى اللواحق والعوارض الخاصة والمشتركة فتلك نسبة وجودها بالذات عن وجود الماهية واما العلل فان وجود ما يتقدم على وجود
الماهية فكثير من الاشياء بعد الامر من حيث ذواتها بل من حيث ما تعرض من الامراض والاعراض واللواحق ونسبته من النسب الى آخر ما
ذكره فنقول قد ظهر منه ان الوارد من قوله والوجود لازم لها ليس ما يستدل الى الحيوانية كما هو المصطلح عليه في اطلاق لوازم الشيء
بل المراد منه عدم انفكاكه عنها في الجملة على ما قال ولذا كان لا بد لها من لزوم نوع من الوجود اياها الا ان يظاهر مشعر بان الماهية نظر
الى نفسها وان لم يكن الا نفسها لكنها لا يخ من نوع من الوجود حيث انها في تلك الملاحظة لما كانت مدركة فيلزمها الوجود الادراكي
بل ادراكها ليس الا وجودها التصوري في الذهن فيكون الماهية في تلك الملاحظة بحسب الواقع موجودة وبحسب تلك الملاحظة
غير موجودة لكون الماهية من حيث هي ليست الا هي والوجود الذهني الذي هو ادراكها معراة منه في تلك الملاحظة بحسبها وان لم
يكن فيها بحسب الواقع وما وقع من الشيخ من قوله او داخل عليها ولم يقع فيها بخروجه عنها ولعل المراد منه ان حصل الماهية الحقيقية
كما انا طلق بقيد قوامها الاذاتها لكونه خارجا عنها بحسب الملاحظة العقلية فلذا قيل ان الفصل بمنزلة الخاصة للجنس فالماهية
الحيوانية نظرا الى ذاتها وسرح حقيقتها باعتبار انها الامتيازية يكون تحصلها بالفصل فيكون الوجود لازما لها نوعا من اللزوم
وذلك بحسب الملاحظة العقلية بحسب الواقع وقوله او داخل عليها اي في تلك الملاحظة بحسب خصوصيتها فيدخل الوجود عليها
ويلحقها بحسب حالها في الواقع وقوله او داخل عليها وفي الصورتين يخالف حال وجوب الوجود فانه عين الوجود فلا يصح ان يكون
له فصل ولا يقيد ذاته لا وجود فقد بر ذاته دفع متين قال ولا يجوز ان يكون نوعيته الا قوله لان اشخاص النوع الواحد الخ اقول والمقصود
انه في تحققه يحتاج الى علة فلا يكون واجبا وايضا قد يقال ان الفصل كما يفيد قوام الجنس موجودا بالفعل من دون ان يفيد حقيقته
العوارض المشخصة تفيد قوام النوع موجودا بالفعل ضرورة ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد واذا كان وجوب الوجود الذي هو كذا الوجود
معنى نوعيا يكون تلك العوارض تفيد الوجود بالفعل فيلزم من ذلك ان لا يكون تاكد الوجود هو الوجود بالفعل قال فنقول ان
وجوب الوجود الخ اقول فيه ان هذا القول من سبيل التطرق في طبيعة وجوب الوجود وبتقسيمها بحسب حالها نفسها لا بحسب حال
افرادها المحمولة عليها وما ذكره من بعد عبارة اخرى من سبيل التطرق كل من الفردين مثلا بحسب حال نفسه لا بحسب حال الطبيعة
المشتركة وبتقسيمها هذا كله الشريف تقريره على علة هو ان وجوب الوجود اذا كان حقيقة صفة الحقيقة واجب الوجود بهيئة
بحسب جوهره ذاته فانما وجدت وجدت فيلزم منه انحصارها في واحد لانه لو لم ينحصر لو سان فلا يكون احدها واجب التحصل لهويته

بعوارض شخصية غير مستندة الى الملك الحقيقة النوعية والا كان هذا الوجود الفرد هو ذلك الفرد لا اشتراكهما في عوارض مستندة الى
حقيقته فلا يكون اثنان بل واحد والا كان فكما فلا يصدق عليه عين تلك الصفة الى الوجوب الوجود على ما نبه عليه المص بقوله
منع الواحد منها ان يوجد وجود الا يكون صفة له الى لا يكون وجوب الوجود صفة الفرض ان يوجد لغيره اي لغير ذلك الواحد بحسب
ان يوجد له وجود والجملة على تقدير وجود غير ذلك الواحد لا يصح ان يكون غيره لانه لا يصح ان يستند وجود الشخص الى ذات تلك
الحقيقة والا لوجدت اينما وجدت فيكون الفردان منها فردا واحدا واذا لم يستند الى ذاته وحقيقته فيكون من غيره فلا يكون ذلك الفرد
دون غيره وهو المطلوب قال ان قال القائل الخ اقول ان حاصله صول من الجانبين يكون كثرة افراد ماهية من وجوب الوجود لا من حقيقة
الوجوبية ولا من غيرها المغايرة لوجوب الوجود قال فنقول الكلام في تعيين وجوب الوجود صفة الخ اقول ايضا تلخيص عبارة الشيخ
انه لو كان طباع وجوب الوجود لا يقتضي ذلك الطباع بل ايضا فيكون وكونه لب ايضا مقتضاه وكونه لب ليس موجبا كونه
لا بل مثله فيكون كون ذلك الطباع المثلين مقتضى طبيعة فيكون كونه متكثرا امرا منفصلا ذاته فلا يكون الواحد اصلا لان كونه لا يتعين
بحسب نفس الذات مقابلا كونه الواحد فكما اذا كان مقتضى طبيعة ان يكون المطلق والابيض كان كون تلك الطبيعة الصاهل والاسود
بالنظر الى نفس تلك الطبيعة بينة لكونها امرين متقابلين فكذلك الامر ههنا بل اوضح واين حيث يلزم تحقق الكثرة بدون الوجود و
الكثير بدون الواحد انتهى ومن ههنا اندفع ما قيل ان مورد القسمة لما كان هو وجوب وجود المطلق او وجوب الجنس الموجود
صفة لهذا الشيء فان كان الاول لزم من ان يكون صفة لهذا ان لا يكون صفة للاخر وان كان الثاني احتمل ان يكون صفة لهذا الفرد
والاصح ان يكون صفة لذلك الامر بتعين اخر وهو مبني على ان التعين زائد على الماهية كما يقول الشيخ فتامله وقع عند ههنا و
وجه الدفع ما هو الحاصل ان ما يعرض عنه وجوب الوجود اما ان يعين ويتحقق لذاته ان يكون عين الوجود الواحد في الخارج بل لا يمكن
ان يتحقق الا ان يكون عين ذلك الوجود الواحد فلا يوجد في غيره واما لا فلا يلزم انحصار واجب الوجود في واحد
وهو المطلوب وعلى الثاني لا يخ اما ان ذلك الواحد يقتضي ان يكون واجب الوجود فيلزم ان لا يكون لذاته واجب الوجود وح يلزم الجماد
الشيء لنفسه وهو محال واما ان يقتضي غيره كونه واجب الوجود فيكون ممكنا هذا ومن ههنا قد لاح جلالة الشق الاول من السؤال
وقوله على بطلان الشق الثاني منه وذلك بان يقال ان يكون وجوب الوجود ذا فردين احدهما الواحد والاخر لا حاصل لا يخ اما ان يقتضيه
طبيعة وجوب الوجود فيلزم ان يوجد كل من فرديه في واحد واحد فيلزم ان يكون لكل واحد منهما وجوبين ولما ان لا يقتضيه طبيعة وجوب
الوجود فيلزم ان يوجد كل من فرديه في واحد واحد هذا الفرد من الوجوب ان يكون لذلك الواحد والعكس وعلى التقديرين يلزم
ان لا يكون واجبا لذاته بل واجبا لما يعرضه وغيره من المفاسد كما نبهنا عليها تارة اخرى قال واحد بالكلية اقول لعل المراد هو
ما لا ينقسم بالحد الى من ليس لغيره وليس له في كمال حقيقة ذاته نظير ولهذا قال ان الشمس واحدة وهذا كما صرح به في النجاة ولا المراد
الشخص الذي لا يكون مركبا من الاجزاء مطلقا سواء كانت عقلية او معنوية او خارجية فيكون واحدا شخصيا بسيطا لا تركيب فيه
فيخصه وفيه تم فيكون الواحد بالكلية اخص من الواحد الشخصي لوجوده بدونه في الاشخاص المركبة سواء كانت بسيطة خارجية
كالعقول المقدسة الملكوتية والنفوس المجردة فلكية كانت او انسانية والصور النوعية او مركبة خارجية من الهويات الشخصية
الانتزاعية كالاجسام المؤلفة من المادة والصور الشخصية سواء كانت تلك المادة مادة او لية او ثانوية او ثالثة ونحو ذلك ان المراد
الفرد الذي لا يكون مندرجا تحت نوع مندرج تحت جنس سواء قلنا ان ذلك الفرد فرد نوعي او شخصي فقد بان انه اذا الفرد الذي لا يكون
مندرجا تحت جنس ما وان كان ذا افراد شخصية يكون واحدا بالكلية ثم انه لما استدل على تقدمه عن الجنس والنوع مما يصح ان يطلق عليه

لنزاعهم بالكلية لعدم ارادة احد تحت نوع مندرج تحت جنس واحد على هذا التفسير ايضا وان كان الصواب هو الاول وعلى التقديرين فالمراد بالحكم
الاول تجرده عن الطبيعة مطلقا والدليل بين انه لا شريك له في وجوب الوجود وان كان هو معنى عينيا لذلك لا يلزم منه اشتراكها
في امر ذاتي مع ان ذلك مبنيا او نوعا والجواب انه بعد ما انتفى الشريك عنه في امر ما ذاتي يلزم نفي الشريك عنه مطلقا وان كان في مفهوم
عرضي كوجوب الوجود مثلا فيه وذلك انه يلزم منه اشتراكهما في ذاتي والفرض خلافه تقريره ان الامر لو كان كذلك لكان ذا الطبيعة كليه وان كان
ذلك بالاخرة من حيث يلزم ان يكون بازاء الامر العرضي الوصفي الذي هو وجوب الوجود فالمنع الامر ادبانه لا يلزم من نفي الطبيعة المطلقة
عنه عدم ان يكون واحدا لجواز ان يكون هناك افراد معدودة متناسبة الحقايق فيخالف الهيات مع ان الشيخ قد صرح هذا الفصل بكونه
واحدا لا شريك له مطلقا واذا ثبت ان خالق وجوب الوجود على تقدير تعدد افراد الامر مشترك بينها وهو امر واحد في تعدد من ذلك ان
وحدة الوجود الخالق يوجب مطابقة والا لزم الاشتراك انتفاء واما اولا وواحدا بالعدد فلو حمل على الواحد الشخصي والا يلزم كونه واحدا
بالعدد بمعنى امر ذاتي الوصف التي تقوم بها الكثرة وقد يقال ان الوجود الحقيقي بصيرا فتراق تمنع تعدده اولا لا يمنع على الاول لزم الخلاف
وعلى الثاني لزم ان يكون نسبة جميع مراتب الاعداد التي فوق الواحد اليه واحدة في امكان الوقوع فلزم ان يكون ترجيح الاثنين
او عدد اخر مثلا على باقي الاعداد بانظر على غير مرجح وهو محال فيتعين الاول اي امتناع تعدده بخصوصه وهو انه و
الحاصل ان المعنى كما يكون في تعدده يحتاج الى الغير فكذلك في وقوع عدد مخصوص دون غيره يحتاج الى علة ومن ذلك الاستبعاد
على ان الوجود الحقيقي الذي هو بسيط انيته واجب الوجود بالذات لا يمكن تعدده وايضا لو كان متعددا فاما ان يوجد كل منهما كل موجود في
السموات والارض فما لا ان يوجد احدهما السماء والاخر الارض وعلى الاول لزم توارد العلتين على معلول واحد وعلى الثاني لزم الترجيح
بلا مرجح ثم لا يخفى ان ما قلناه من الوجود المحض او المعرف او وجوب الوجود كما نسبه العلامة الدواني في رسالته في اثبات الذات و
الصفات بقوله ان الواجب لذاته ليس فيه حقيقته القوة بحسب ذاته بل هو فعل محض بري من شوائب القوة ولذلك حكم الحكماء بانه لا ماهية
له سوى الوجود انتهى وهو كما ترى اعتراف المحض على الحكماء فلا ترى بهيا ان حمل في التحصيل ذلك حيث قال في حقيقته تعالى اذن اعلى
من الوجود واحق ما يمكن ان يعبر عنه هو وجوب الوجود وتاكد الوجود هذا كلامه وهو صريح في ان ليس له ماهية هو الوجود او وجوب على
ما توهم عبارته انه قد جبر عن ذاته تعالى بالوجود وما في التنزيل الالهي بقوله العزيز لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اشارة الى هذا والا لكون
الارض وسط اسماء واذا ذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون ثم انه على تقدير تعدده تعالى عن هذا يكون
بسبب استحالة الترجيح من غير مرجح خصوصية كل فرد من الواجب لا غير في اسناد العالم اليه فلا هالة تستند وقيل ان ما هو المشترك
بينهما فيفسد السموات والارض وذلك لاستنادها الى امر لا تعين له في نفسه وما لا تعين له لكن لا يفيد تعين غيره على انه يلزم ان لا
يكون ذلك العام فردا منه للزوم تقدم الشيء على نفسه وترجيح الشيء من دون مرجح فعلى هذا لا يكون له واحد فضلا عن العدد وايضا
يلزم على تعدد ما عدم الانتظام والاتساق بينهما مع انهما بمنزلة اجزاء شخص واحد قال المحقق الاول ان العالم جسمان فالعالم
والعالم الكامل شخص واحد وبالجملة ان العاقل كما يحكم بان مبدء وجود امر شخصي كزيد مثلا واحد لا يحكم بان مبدء شخص نظام
الوجود لكن والا لكانت لجواز ان لا تكون متناسقة بكيفية ضرورية تقارن بين في علة ادا الثلاثة بين امرين انا نابع بعلة احدهما
للاخر او استنادهما الى ثالث شرطية احدهما الاخر سيما اذا كان على وجه الاتقان والاحكام فلا يكون ذلك عن طبيعة لا شعور لها
قال الشيخ في الهيات كتاب النجاة ان اعضاء الحيوانات لما فيها من الدقايق والمنافع والارتباط والاتقان غير صادرة عن الطبيعة
وانما هي صادرة من علم ثم ان ما وقع من المتكلمين في تقريره بقولهم انه لو كان فيهما الهة الا الله لوقع بينهم تمانع ونزاع فلم ينتظم احوال

الارض

الارض والسموات فيشبه الخطابيات وما هو اضعف منها والاصح تقريره كلام الحكيم العليم ثم نقول من الظاهر انه كما استحال ان يكون له شريك
في وجوب الوجود كذلك يستحيل ان يكون له شريك في الجلالة وتاثيره وظهور ذلك كما ذكره جنات الحكماء بين تمهيد مقدمة ما وهي ان المفهوم
المتبادر المتعارف بل المعنى الحقيقي للشريك في الفعل ان يكون لكل من الشريكين فعل واثر ويستقل كل منهما في فعله وتاثيره وما ذا فرض
فاما ان يكون اسباب فعل احدهما من الاخر لم يكونا شريكين بل يكون الذي يتهيأ اسباب فعله من الاخر واسطة والدلالة اخر ثم الاخفى
ان وجود الفاعل من اسباب فعله وقدرته وتمكنه من الفعل واما ان يكون بوثر بامكانه بالايثار الاجدان يكون واجبا فاذا كان غيره
موجدا له وتاثيره له حال وجود المعلول كان وجوده منوطا مربوطا بعلته والايجاد فرع الوجود فيكون ايجاده بغيره فلم يكن مستقلا
في الايجاد فلم يكن شريكا لموجده ومبقيه وحافظه ومكنه من التاثير بل يكون بمنزلة الة للموجد من جهة انه جعله بحيث يوثر ويمكنه
من التاثير بتهيئة اسباب تاثيره وفعله مثلا لا يقال المنشار شريك النجار في النشر والقلم شريك الكاتب في الكتابة فاذا تمهد
هذا فنقول ان التشريك في الفعل اصلا بحسب الاحتمال الاول ان يكون للمبدء الاول اثر ولغيره ايضا اخر فيكون لكل تاثير فيحصل امران
مجموع اثرهما الثاني ان يكون له شريك في فعله وهو ايجاد العالم وذلك بان يكون في الوجود فاعل اخر صدر عنه مالا اخر مجردات او جسمانيا
او مركبا منهما كما لنا هذا واما بان يكون بعض ما في عالمنا هذا مستندا الى احدهما وبعض اخر الى اخر شرا ان هذا البعض المستند الى
فاعل غير الواجب اما بعض كليات اجسام العالم ومجرداتها واما بعض الحركات والافعال كافعال الحيوانات على ما ذهب اليه جمع من
كونها مستندة الى تلك الحيوانات ثم نقول ان ليس للمبدء الاول شريك في فعله شيء من هذين الاقسام بتوجيه انه قد بين في محله انه
ليس عالم اخر جسمانيا غير عالمنا هذا وان بين الاجسام العظام التي في هذا العالم تلازما ولكن بينها وبين امر اخر بل بين الكرة الارض
وما عليها ولو كان عالم اخر لكن اثبات التلازم بين اجسامها العظام واجسام هذا العالم والتلازم يوجب الانتهاء الى واحد
فكل جسم وجسماني ينتهي الى هذا المبدء الاول الذي هو وجود هذا الاجسام على وجود اثبات مجردات لا يكون مثلا ولا مدبرة لهذه
الاجسام فضلا الدليل عليه واذا كان كل جسم او جسماني مرتبطا بالاجسام والجسمانيات بالتاثير او التدبير انتهى الى ذلك المبدء
لم يكن شيء منها مستقلا بالتاثير قال بل معنى شرح اسمه له فقط اقول يعني انه لو وجد فيه تركيب لكان في شرح اسمه له فقط اي ما
يعني يعبر عنه وان لم يكن ذلك في المعبر عنه كما يظهر من سائر افاداته وتعاليقه بقوله انه نحن نجد لا نعرف حقيقته بل انا نعرف منه
انه يجب له الوجود او ما يجب له الوجود وهذا هو لازم من لوازمه لا حقيقته ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم اخرى كالوحدانية
وسائر الصفات وحقيقته ان يكن بكن اذ كما هو الوجود بذاته اي الذي له الوجود بذاته ومعنى قولنا الذي له الوجود بذاته ومعنى قولنا
الذي له الوجود اشارة الى شيء لا نعرف حقيقته وليس حقيقته نفس الوجود ولا ماهية من الهيات فان الهيات يكون لها الوجود فاذا
عن مقاديها وهو في ذاته علة الوجود وهو اما ان يدخل الوجود في تحديده دخول الجنس والفصل في تحديد البسائط على حسب ما فرض
لها العقل فيكون له الوجود جزء من حده لا من حقيقته كالجنس والفصل اجزاء لحدود البسائط لا لذواتها قال فهذه الخواص اقول
اي هذه هي الخواص كما افيد قوله من ذلك اي من حيث طباع وجوب الوجود لا بحسب نفس ذات الواجب الوجود المتحصل بذاتها كما في
المقالة الثامنة قال ما القوة والامكان اقول ان للقوة اطلاقين احدهما الاستعداد وثانيهما عدم الذات معين ووجودها كما في
الممكنات وهو يساوق الامكان ومن ههنا يصح تفسيرها بالامكان تارة وبالامكان الاستعدادي اخرى ولعل المراد من القوة ههنا
هو الامكان ولذا افيد في تفسير ما وقع عنه بقوله يعبر عن ملابسه ما بالقوة اي كون جوهر ذاته حين ما هو تحت مفهوم ما فصل
وفي اقليم طباع الوجود من تلقاء منح الجاعل وافاضته تحت مفهوم ما بالقوة ايضا وفي مصر طباع الامكان بحسب نفس

حقيقة من حيث هي هي ويجري هذا المعنى بالاضافة معنى بالقوة على سبيل الاستعارة وكذلك اعتبره الشيخ في كتاب التعليقات والمباحثات
غيرهما ثم ان بعض الكتب اعني الهيولانيات منها جاء بها مع ذلك ملابسة بالقوة من سبيل اخر فيه حيث انها في الفطرة الاولى يكون
مرتبة من معان ولواحق هي كالاثار الثانية ثم انها تكتسي وتتحلى بها في الفطرة الثانية وتعبر عن هذا المعنى بملابسة معنى بالقوة على
سبيل التكبر والتوصيف والتقييد وعن الاضافة والجوامع المفارقة والايجابيات بقدر من ذلك على ما سيذكره في المقالتين الخامسة
والعاشرة وان تشدد التعجب من تتبع اتباع الرواقيين مع علو درجته في التحرير وشدة عنوه في التقيط والتصرف شيطان قليل
تعرف سبيلي الحيين واسلوبي الاصطلاحين فنقل في كتاب المطارحات عن الشيخ كلاما يرتقي في افقه ويعارض بالتدافع
بين رايه في الحكمتين وتناقض بين قوليه في المقامين ثم ان الفاضل السالكي قد اشتبه عليه الامر فيما وقع من بعيد في تحصيله على
ما نقل عنه المحقق الخفري وذلك حيث حمله على التوصيف لا الاضافة التي هي على النمط الترصيف وقد فصلنا ما يرد عليه في كتابنا
خلبرة القدس قال والذب عن اول الاوايل اقول الذب الدفع يعني الجواب عن مغالطة السوفسطائي حيث طعنوا في صحة قول الفلاسفة
من ان اول الاوايل هو الشيء اما ان يكون وما ان لا يكون وقوله فيكون الواجب الوجود متفرع على قوله وما الشيء في قوله ويفهم منه حال القول
قال الا انه صادق فيما اجب باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه اقول افيد يعني انه صادق باعتبار نسبته الى الامر
بانه مطابق للامر بالكسر وحق باعتبار نسبة الامر اليه بان الامر مطابق له بالفتح لا انه حق باعتبار ان الامر مطابق له بالكسر على ما في الاذهان
المشهورة اذ ذلك غير صحيح فان الواقع متعين بانه هو المطابق بالفتح ابدا لكونه هو الاصل الذي انما يوازن الحق ويعتبر الصدق بحسب
النسبة اليه والمالك الذي انما يستحيل الوقوع ويحكم بالتحقق بقياس الحال بامره فالنسبة العقدية منه كالطل من ذي الظل فكيف
يسوغ ان يعتبر العقد مطابقا للتحقق وعلى هذا يصح حكم بان المطابق بحسب اعتبار المطابقة متقدم على المطابق بالكسر بحسب اعتبار
المطابقة تقدما بالذات لست اعني المطابقة الصناعية المطابقة بل الحقيقية التي هي مبدا استحباب المطابق بالكسر واستتباعه على قياس
الامر في اعتبار العلية المتقدمة على المعلولية تقدما بالذات قال مقولا بالقوة او بالفعل اقول الفاضل ان قولنا
السلب والايجاب لا يجتمعان وبعبارة اخرى ان كون الشيء اما موجودا او معدوما مقولا بالقوة على جميع المسائل التي في الصناعات الخمس
ومقولا بالفعل في الصناعة الكلية اي الحكمة الالهية اما في الاول فيصدق في ثلثة مواضع كما سياتي تفصيله فيما ستقله من البرهان
الجملة انه يوجد في كبرى كل قياس من حيث نسبة الاوسط الى الاكبر وفي نتيجته من حيث نسبة الاصغر الى الاكبر مثلا قولنا ان
الهواء جسم متصرف وكل جسم متصرف فهو قابل للكون والفساد ومن الظاهر ان في صدق النتيجة يلزم ان يصدق على الاوسط ما يقابل الاكبر
وهو انه غير قابل للكون والفساد بمنزلة الايجاب وغير قابل له بمنزلة السلب فيصدق عليه قولك الشيء اما ان يكون وما ان لا يكون و
ايضا انه ينتهي اليه بالاخرة بضرب من التحليل وايضا يصدق ذلك بالقوة على نسبة الاصغر الى الاكبر بل ما ذكرناه بالقوة وينتهي اليه بضرب
من التحليل والتاليف بين الوجهين بقوله ومبين به وقد يكون بالقوة يصدق على الشيء كقولك المقدار اما مشارك واما مباين ضرورة ان
المقدار بمنزلة الشيء والمشارك بمنزلة الوجود والمباين بمنزلة السلب فيصدق ان الشيء اما موجود واما معدوم عليه بالقوة وفي ضمنه مبين كما
اشار اليه بقوله ينتهي ويحل اليه بالاخرة واما صادق على المسائل الالهية بالفعل لا بالقوة لكونه يصرح هذا الشيء هو الوجود المطلق
ومستند هذا شرحا وايضا ثم ان بعض اتباع حكماء في تفسير هذا ذكر قوله اما القوة فكقولنا الجسم الواحد في ان واحد لا يكون
في مكانين واما الفعل فكقولنا الشيء لا يجتمعان ولا يرتفعان فان ما بالقوة يرجع الى ما بالفعل انتهى فنقول اما اولا فلان كون
جسم واحد في ان واحد في مكانين لا يخرج من القوة الى الفعل والا لكان ممكنا لامتناع ذلك التعليل في كلام طبيعي واما ثانيا فلان الظاهر

عن في

من في البرهان من هذا الكتاب ان القوة والفعل يتعلقان بقوله مقولا فالثاني ان يكون ذلك هو قولنا الشيء والايجاب لا يجتمعان ولا يرتفعان
ومن الظاهر منه جواز ان يكون ذلك القول الاخير على فرض كونه مقولا بالقوة في كل شيء لا من جملة الاشياء المفارقات
من الجهات والابعاد وانه اشد لا يصح ذلك في الماديات لجواز خلوها من مكانين بخصوصهما وان يجوز ذلك فيه نظر الى مكان ما
فلا يصح ان يكون هذا هو بالقوة اصلا نعم انه لو اتفق ان يكون شيء ما مكانا ان طبيعيان لم يصح اذا ملاحظة ما ان يكون فيهما معا او لا يكون
في شيء منهما ولعل ذلك قد نشأ من عدم ملاحظة ما وقع في فن البرهان من ايضاح في فصل المبادي والمسائل المناسبة وغير المناسبة
العبارة وكيف يقع في العلوم المبادي الواجب قبولها وخصوصا المبدأ الاول الذي ينتسب منه كلها اعني قولنا ان كل شيء اما ان
نصدق عليه الموجب واما ان يصدق عليه السالب ليس يوضع في العلوم وضعا بالفعل الاعند مخالطة الغالطين والمناكدين بل انما
يوضع فيها على ما قيل في التعليم الاول ان كل شيء اما ان يصدق عليه الموجب او السالب بالقوة على وجوه ثلثة احدها ان يعتبر في تحليل القضية
بالكبرى لعقبه ومثله في النتيجة وذلك بان يعتقد ان الكبرى ان كانت موجبة لا يجوز ان تصدق سالبة وكانت حالية فلا يجوز ان
تصدق سالبة موجبة لكون النتيجة بهذا الحال فهذا اعتقاد ووضع ابدا وان لم يلتفظ به بالفعل اصلا لا انه يعلم انه انه موجب فليس
سالب وانه سالب فليس موجب وان السلب والايجاب لا يجتمعان وان كل شيء مصدق فيه احدهما فلا يحتاج الى التصريح
وانما يكون هذه القوة في نسبة الاوسط الى الاكبر في الكبرى او الاصغر الى الاكبر في النتيجة من غير عكس فانك اذا كنت قلت في الاكبر
مثلا كل انسان حيوان اخرت وليس ليس بحيوان وانتجاب الكاتب حيوان واخرت وليس ليس بحيوان وبالجملة ان ما جعل موضوعا
لحكم محمول فليس موضوعا لمقابله وليس جهة المحمول فليس يسلم هذا حتى يكون الحيوان في القياس محمولا على الانسان وليس محمولا على
ما ليس بانسان ويكون الحيوان في النتيجة محمولا على الكاتب وليس محمولا على ما ليس بكاتب فان هذا لا يستقيم لان المحمول يجوز ان يحمل على
موضوعات يسلب بعضها عن بعض ولا يجوز ان يوضع الموضوع لمحمولات يسلب بعضها عن بعض وثانيها كما يقال في المختلف انه ان كان
قولنا آب ليس صادقا فقولنا ليس آب صادق فيكون هذا المبدأ الذي عرض في ذكره مضمرا وخوته قوة الكبرى كان القايس بقوة بعد
ذلك لان كل شيء اما ان يصدق عليه الموجب او السالب وثالثها ما يخالف الوجهين فانه ليس يدخل بالقوة فيه هذا المبدأ على انه نافع
في تحليل كل في الاول ولا في تحليل قياس كان في الثاني بل ان تخصص اما موضوعه واما موضوعه ومحموله معا كقولك كل مقدار اما
واما مشارك فيأخذ فيه بدل الشيء شيء بلحاظ بالصناعة وهو المقدار وبدل الموجب موجب ما خاصا بالصناعة وهو المشارك وبدل
السلب سلب ما خاصا بالصناعة وهو المباين لانك لا تحتاج ان تأخذ هذا المبدأ بحيث ينفع نفعا مشتركا في كل علم بل من حيث ينفع
في ذلك العلم خاصة فان ذلك تكفيك فقد بان من تضاعيف البيان ان كون السلب والايجاب لا يجتمعان مقولا بالقوة على ثلثة
مواضع احدها الكبرى من حيث نسبة الاوسط الى الاكبر وثانيها النتيجة اي نسبة الاصغر الى الاكبر وثالثها من حيث ما خاصة تخصيص
موضوعه او موضوعه ومحموله كقولك كل مقدار اما مباين او مشارك واحل بعض اتباع حيات الحكماء الذي تغفله عن جميع هذه الامور
ومن لم يعمل الله له نورا فما له من نور ثم ان ما وقع منه بقوله وبين من يكون اينما ان يشعر بمعنى القوة بالمعنى الاخير يعني ان قولنا السلب
والايجاب لا يجتمعان مبين باعتبار التخصيص في الموضوع والمحمول كما ان قوله وبين به اشارة الى اعتبار في الموضعين الاولين لبيان
سبب النتيجة وعبارة اخرى ان تعتبر قوله مبين به او مبين هو هذه العلوم الخاصة الواجب قبولها مشترك العلوم فيها الاعلى ما
ما فيه البيان اي الموضوعات اولة البيان واما مبين وهي المسائل بل على انها ما منه البيان اي من الذي من البيان والحاصل ان اشتراك
الصناعات فيها ليس باعتبار كونها موضوعات فيها او مسائل لها بل باعتبار كونها ما به البيان على ما قال او مبين به كما عليه الوجهين

الاولين من وجوه القوة واما ما وقع عنه من القسم الاول من التردد بقوله وتبين من تعلق محاذاة التوحيد الاخير لما بالقوة وذلك على ان يعرض
الموضوع والمحمول العلمين بالمقدار ومن الايجاب والسلب بالمشارك والمباين فيبين بغير وتدبر فيه وعلى التعريفين يكون
قوله هذه الخاصة اشارة الى استناد الواسطة بين الموجبة والسالبة سواء بينا سائر الصناعات بها من حيث تحليلها اليها او تميزنا عنها
وبدلنا عليها او اختص منها وقوله ليست الامر مواضع الموجود الى الذات واما فيما عداه من الخصوصيات فانما هي بالعرض ومن لحاقا
ما يتعلق اليه واشار الى جملة ذلك حيث قال كما بيناه في كتاب البرهان ومن ههنا ظهر سر ما قصده الشيخ ههنا ثم لما فصل عن هذا بعض
اتباع فيثاغورث الحكماء قال وبالجملة ان المقصود ههنا هو ان اول الاقاويل الصادقة الذي يقال بالفعل او بالقوة على شيء يكون ذلك الشيء
بدل ذلك القول وتبين بذلك القول واشار الى الاول بقوله او ممن به والى الثاني بقوله وبمن يرشد اليه ما ذكره بقوله وهذه
الخاصية ليست من مواضع شيء الا من مواضع الموجود بما هو موجود انتهى وفيه ما لا يخفى من وجوه شتى منها انه لما كان من اول الاوراق قد صح
بيانه ومنها لسوء الظن بأن ذكره من الدليل على ما ادعاه فان قلت يجوز بيان ذلك نظرا الى من سلك مسلك العادة قلت انا لو سلمناه فلا
يصح بيانه بذلك الشيء الذي يقال عليه بل انما يبين بغيره ومنها ما يكون من مواضع المقدار بما هو مقدار فلا يكون من مواضع الموجود بما هو
موجود كما اشرنا اليه انفا الا ان يكون المقدار ماخوذا بما هو موجود فليتدبر ثم انه لما ذهل من ذلك تارة اخرى قال ما وقع من الشيخ
ههنا بقوله كما بيناه في البرهان اشارة الى ما هنالك من الفرق بين الضروريات والبديهيات بالعموم والخصوص فان الثانية قد يسلم
بها العقل الذاتي من دون توسط من القوى بخلاف الاولى حيث انها مثل هذا القسم وكذا غيره مما يحتاج الى غيره من الحس والحدس والتجربة
والتواتر والوجدان والقضايا التي قياساتها معها هذا ولا يخفى ما فيه على ما قررناه قال قد عرض له شبهة في اشياء فسد عليه بسببها فيها
اقول المعروض في قوله عليه يعود الى السوفسطائي وفي قوله عنه الى عروض الشبهة وفي قوله فيها الى الاشياء وقوله فسد بالسين المهملة
من الفساد في بعض نسخ الكتاب بالشين المعجمة يعني انه اصعب عليه عند عروض تلك الشبهة امر طرفي النقيض والاول اولى قال ايضا
على قسمين على ما علمت اقول يشير الى ما وقع عنه بقوله وذلك لان القياس الذي يلزم مقتضاه على وجهين الى آخره احدهما البرهاني
وثانيهما الجدلي ولكن الظاهر من فن البرهان من هذا الكتاب ان الموجبة الغير هو القياس في الخاطبات الامتحانية وليس ذلك بجيد
حيث قال هنالك على وجهين احدهما يقع في التعليم والتعلم وهو احد طرفي مقتضى المعلوم وانه هو الحق وانه لا محذور الجهة
او الخاطب وانا سبيل التقرير والتعديل الا على سبيل المسائل الجدلية وثانيهما في الخاطبات الامتحانية التي يكون في العلوم والمبادي
فيها تسليم اي طرفي النقيض كان على ما سنعلمه والمسئلة الامتحانية فانها من وجه عليه ومن وجه ليست عليه فانها عليه من جهة ان
مبادي امتحانية وليست عليه من جهة ان الغرض فيها ليس اثبات علم ولذلك انا حققت لم يكن مسئلة عليه برهانية مطلقة انتهى ولا يخفى
جواز ان يقال انه لا منافاة بين كونه هذين الوجهين ثم ان ما وقع عنه ههنا بقوله ايضا اشارة الى ان مطلق القياس على قسمين احدهما
ما لا يلزم مقتضاه ولكن بحيث لو سلم لاقتضاه وثانيهما ما يلزم سواء كان برهانيا او امتحانيا او جدليا او شعريا والجدلي سواء كان
في الواقع حقا مع كونه مشهورا بما هو مشهور او لم يكن حقا كما وقع عنه في البرهان ان الجدل ليس بمحدود النظر في المبادي فذلك
من وجهين احدهما انه لا ياتي بالمبادي الغائية بالشيء بل كيف اتفق وثانيهما انه اخذ المبادي الاولية والصادقة والمشهورة التي ليست
بمفارقة معا وما يتسلمه من الخاطب وقد يجعل كل واحد من التقليدين مبدأ القياس تارة في وقت وهذا في وقت آخر ثم من الظاهر على ما
قررناه بطلان ما عليه بعض الفضلاء من ارجاع الشارة الى ان مطلق القياس كما ينقسم الى قسمين لك القياس بالقياس الذي هو قسم منه
احدهما ما لا يكون صادقا وثانيهما ما يكون لك ولكن لم يكن اعرف من النتيجة انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلما اوضحنا اليه واما ثانيا فلان ما يتعلق

من قوله

من قوله القياس الذي يلزم مقتضاه بحسب الامر في نفسه ولكن ما وقع عنه اولا بقوله وكونه قياسا يلزم مقتضاه بدلا لان على ان ما
اورد بل يشهد ان بان القياس بالقياس هو المراد لا القياس المطلق وان كان كل منهما قسمين ثم ان قوله ان الشيء لا يمكن ان تراه مرتين او
مرة واحدة اشارة الى الامر اخر لا يستحيل انتهاؤها في اثنين كما عليه الاشاعرة واما استحالة تعلق الرؤية بها مرة واحدة فلامتناع بقائها
حين تعلق النظر بها وذلك لا تعدادها فتصير وقوله ان لا يوجد شيء في نفسه اشارة الى السوفسطائية حيث قالوا انه لا وجود
لشيء من الاشياء بحسب الواقع بل يجرد الوهم والخيال فيكون وجودها بحسب الاضافة كما نبه عليه الشيخ بقوله بل بالاضافة قال
ان سحر الشاري اقول واشار الى الذي يشبه شيئا من الامر اي ياخذ طرفا وما لا يخفى ان تصديره لو ان المراد منه ما اعتراه الشوق
واخوه الطلب والذوق والامتزاج بهذا الجاهير المشهورين فيكون اليهم حتى انه قالوا بانواعهم ما ليس في قلوبهم بتلقاه بالقبول
وقد اعتبر الشاري من حصل عنده البعدة للتسابح من دون حصول شيء من مباديه القريبة او من حصل عنده المبادي التصورية لها
لا مبرهنا وتوبين ما وقع في الفصل شرى فلان اذا اخذ طرفا من العلم وعلى هذين التقديرين يكون فوزا التحير لانقسامه اليه والحاصل من حصل
عنده الاقيسة لكنه لما لم يحصل الفن السوفسطائي فقد وقع في الشبهة ومن ههنا قيل ان ثمرة معرفة الداء الذوق منها قال من فائدة
ان يعرفه ان الناس ناس اقول اي يعرفه الفيلسوف انهم ناس فلا يجب تحاشيهم في الاسباب وان كانوا من العلماء وذلك لان
الزم تحالفه والعوام متعاندون فلا يصح لها ان يحكم بصدقهم فيها والاستقيم للناظر ان يتحير في فاذا ولهم او لا يحكم بعد ذلك
لحقيقتهم قال وان عرفه ان اكثر المتفلسفين اقول لا يبعد ان يكون ملاحظة لما عقد التحير الشاري قلبه عليه بانتقريره ان
ظن هذا التحير الشاري يعني الطائفين من المتفلسفين من انهم لما كانوا اصاحب علم المنطق وهو الرقانونية تعصم مراعاتها
الذهن عن وقوع الخطاء فيه فيجب لا يصح ان يقع الخطاء عنهم ومن البين ان ذلك الظن من الظنون الكاذبة وذلك حيث اراد ما
وقع عنه بقوله من غير كف عنان انه لا يترك العنان حيث انه قد حصل طرفا من العلم وقوله حذب خطام اي من غير ان يعود عنه الزمام
والخطام لعدم قدرته على اهماله وتعبيد في الصحاح ان الخطام هو الزمام خطمت البعير زمته وفي النهاية الاثير خطام البعير ان
تاخذ حبلا من ليف او شعر او كتان فتجعل في احد طرفيه حلقة لم يشد فيه الطرف الاخر حتى يصير كالحلقة ثم تقلد البعير ثم تثني على عنقه
واما الذي يجعل في الانف دقيقا فهو الزمام ثم الخطام مع خطام وهو الحبل الذي يقاد به البعير وحذب خطام في الصحاح ان الخطام هو
زمام الخيل وكفت الفرس اذا استحسنته لجدة ثم كبح حتى قبل يكفي الفرس لاعدا قال وان من الفضلاء من يوزن الخ اقول
حمل الخر لما عقد عليه قلبه بانتقريره انه على تقديرين يكون اولئك الاقوام يقدرون على اعمال الروية في هذه الصناعة لكنهم ربما اعتادوا
الفاظا مرموزة والفاظا مجهولة لكيلا يصل الى معانيها الا من هو اهل لها قال والفاظا يستبشعه اقول من البشاعة او مستشنعة
من الشناعة قال لا يوثق من جهة غلطها اقول وفي بعض نسخ الكتاب من جهة غلطه وعلى التقديرين يكون الفعل مبنيا على
المجهول ثم نقول ان من الرموز الى الكنوز ما وقع من الحكماء من ان النفس قد امتلات وهبطت فزاد امر عضب الله تعالى مع علم
ان في عالم القدس واقليم الطهارة لا يتصور سوء خطيئة واقوان معصية واقوان معصية ولا سطوق اليه المشتهيات والاثار
الحركات وتاول خطيئتها بحصولها عن سدنا ناقصة في جوهرها وهبوطها باعراضها من المفارقات بالعلاقة البدنية وتزاحمها
من حفظ سدنا ما عليها بركونها الى تدبير البدن لنزول عنها النقص ويقبل بعد ذلك الى ما لها الاصلي ووطنها القدسي الذي هو
عالم الارواح والعقول ومن الرموز الى الكنوز ما حكي من بعض الاشراقيين ان الظلمة ما حصرت النور مدة وحبسته ثم ان هذه الملائكة
ما يستطيع على امر من الا الذي هو الظلمة مقهور الظلمة الا انه امهلها الى مدة واجل معدود ولان الظلمة حصلت من النور بفكرة روية

ومن هذا الرمز وتاويله هو ان اصل هذا الحديث كان من النفس فانها اجوهر نورانى واما العلم فهى القوى البدنية والاعضاء تسلط القوى
عليها وجذبها النفس الى العالم السفلى ومدد الملائكة مساعدة توفيق القدر فاما ذاك النفس لا شوق علوى ومروج الى العقل والالهيات الى
اجل مضروب بقاء القوى الى الموت والفكرة الرديئة ميل النفس الى الامور المادية ومن تلك الرموز الى الكنوز ما نقل عن الشيخ اليونانى ان
المادة ورد كلها فقيرة رضاء وان ايات عدت لكنه جواد مقتدر ولعل امره من الام هو الهيولى والام هو الصورة والروم انقيادها
وبالفقر احتياجها الى الصورة والرعونة قلقه ثباتها على عصل عليه اما الصورة الى انها مشوقة الى ملابسة الهيولى واما امورها
الى النفس لا تعرفها من قبل ذاتها فانها جواد ولكنه من قبل قبول الهيولى فانها انما تقبل ثم ان حمل الامام على ما ذكرناه صحيح مطابق وليس حمل
الاب على الصورة بذلك الظهور بل الاظهر حمله على العقل الجواد الواهب للصور على قدر استعداد المواد وقال ايضا ان لك نسبين نسب الى
ابيك ونسب الى امك انت احدهما اشرف وهو الاخر نوع فانسب نفسك الى امهاتك والى الحرائر اشرف وتبرأ الى بامك
وظاهرك من انت به اوضع فان الولد الفصل يحب امه اكثر مما يحب ابيه واعلم ان المراد بتلك الهيولى والصورة والبدن والنفس والهيولى
والعقل الفعال وقال ايضا قد اريتك خمسة امثلة بثنان عالك احدهما عتق والاخر مبطل فاحذر ان تقتفى بهما بغير الحق فتهلك
انت الخمسة واحدها العقل والثانى الطبيعة وكان البدن الخالى من النفس تفوح منه نتن الجيف كذلك النفس الخالية من الادب يحس بعفنها الكلام
والافعال ومن تلك الرموز الى الكنوز المبدع الاول ليس شيئا من الاشياء وهو مبدع الاشياء لان جميع الاشياء منه ومنها انه ملك الاشياء
وهو الاشياء كلها لانه موصلة كونها بانه فقط وعلة شوقها اليه وهو خلاق الاشياء وليس غيره شئ ومن تلك الرموز الى الكنوز انه اذا صدر
عن الاول واحد صدر عنه الاول الاول واحد تقرر عليه يلزم الكثرة الصادر الاول من الوجوب بالغير والوجود والامكان وان هذه
الامور جهات كثيرة وان لم يصدر منه تعدد الذات لكنها بحيث يلزم الذات الصادر الاول والد ونظائر هذه الرموز التى بعضها تشتمل
على الفاظ شنعة وبعضها على ما يوهم وقوع التخالف كثيرة قد اكتفينا بذكر بعضها ليهتدى الناظر المدى بوجه ما ثم انه لما ذكر هذه
الوجوه تحاما عقل المحير الشادى قلبه عليه شرع فى التنبيه على المرام من سبيل الافهام والالزام بقوله ثم نعرف ونقول انك الخ
قال قد يرجع عليه اقول من الريح بالراء المهملة بعدها ياء مثناة من تحت وبعدها ماء مهملة او بالزاء المعجمة بعدها ياء مثناة من تحت من
الازاية وهو الحق ولكن يكون ملتبسا بالامر بقوله عليه وقوله لا يمتحان نظرا الى الاسباب والسلب فى المقدمات كما ان قوله لا يسبقان نظرا
اليها فى القضايا وانما قضى عندى كما يجرى فى القضايا يجرى فى المقدمات ايضا فقال على كل حال قول العلل المراد من قوله شيئا بعينه فى ذاته
بعينه بحيث يفهم فى الارتسام العدد معانى تعدده وهو ما يا ما ذكره بقوله او اشياء كثيرة فعلى هذا يستقيم قوله على كل حال قد جعل
اللفظ لا ترتبط الاشياء ما يانها الخ وقوله لا انه منصوب على كونه مفعولا لجعل الامور بالاضافة اليه قوله وكان حال المفهوم من الفاظ
هذا الى الفاظ حقها هذه مثل ما يقال الرجل من القبيل الاقل فيفهم منه جميع ما عداه وهكذا فى الزورق وغيره من الالفاظ المذكورة
قال وتعلل الشبه اقول انه فعل مضارع على صيغة المجهول من دون ان يكون معطوفا على قوله نقول الى والحال ان الشبه تحل بهذه الا
قال والبراهين يقع اقول ومن ههنا يلزم ان ينفع امتناع اجتماع السلب والايجاب الذى هو المبادى فى معرفة الامور الذاتية
واثباتها الموضوعاتها قال فهو ذلك الذى يتكلم اقول من ههنا يلزم ان لا يكون بين هذا العلم وبين علم جزئى فرق قال فيكون لهذا
العلم الواحد ان يتكلم فى الامرين جميعا اقول اى فى مدروسهم الموضوعات وفى تحصيلها اما ثم انه اشار الى ما يرد عليه الاشكال بان هذا
العلم ان تكلم فى تلك الموضوعات على سبيل الحد والتصور فهو ذلك الذى يتكلم فيه صاحب العلم الجزئى فيكون صحيح قوله على الفيلسوف
ان يبحث منها لان الظاهر منه على الفيلسوف ذلك دون غيره والمراد من الفيلسوف هو الحكيم الالهى وان تكلم فى تلك الموضوعات

فى باب

فى باب التصديق دون التصور صار الكلام فيها برهانيا مع ان الكلام فى كونها موضوعات للعوارض الذاتية لا محمولات واشتمال جميع
ذلك بقوله لكن قد يشكل على هذا انه الكلام فى هذا فى بعض نسخ هذا الكتاب بدلا من هذا على سبيل التحديد والتصور فهو ذلك الذى
يتكلم فيه صاحب العلم الجزئى فان يتكلم فيها فى التصديق صار الكلام فيها برهانيا وحاصل الجواب انا نختار الشق الثانى من الترديد قوله
صار الكلام فيها برهانيا قلنا الامر كذلك من دون فساد ضرورة ان تلك الاشياء وان كانت موضوعات فى علوم اخرى جزئية لكنها
احوال وعوارض لهذا العلم ومن هذه الجهة يصح اقامة البرهان عليها ثم ان بعد ذلك تنقلب حدودها الاسمية التى بها يحصل تلك
العلوم حدودا حقيقية فتدبر بان على الفيلسوف الاول ان يبرهن عليها دون العلم الجزئى واما كونها مبحوثا عنها فى العلوم الجزئية
فباعتبار اثبات العوارض الذاتية لها لا كونها محمولات فيها وذلك يختلف باختلاف علمه عليه ما لها فى الحكمة المتعالية لان البحث فيها عنها
يرجع الى كونها محمولات وعوارض ذاتية لموضوعها اى الموجود المطلق ثم ان حدودها الحقيقية لما كانت بعد اثبات وجودها
فقد اكتفى منها بالبرهان عليها ثم ان فى بعض نسخ الكتاب صار الكلام فيها بدلا من فيها فضمير المثنى يعود اما الى الموضوعات
والى عوارضها واما الى الحدين وغيره من التكلف ثم ان مطلب الحقيقة لما كان بعد مطلب هل فيكون على الفيلسوف الاول البحث عن
الامرين جميعا بجعل الموضوع اى اثبات وجود وتحديد بحسب مطلب الحقيقة جميعا واما العلم الجزئى كالطبيعى مثلا فانه يبحث عن
الجسم وتحديد بحسب مطلب الشارحة الاسمية لا الحقيقة لانه بعد اثبات وجوده كما لا يخفى فان تشكك المتشكك فى ان فى العلم
الجزئى البحث من تحديد بحسب مطلب الشارحة الاسمية قلنا لا ينافى غرضنا وهو البحث من تحديد بحسب مطلب الحقيقة فى الحكمة الالهية
والفيلسوف الاول الا ان هذا لا يكون الا بعد اثبات وجوده لا غير واما البحث عن مبدأ المبادى وهو ان النقيضين لا يجتمعان ولا
يرتفعان سواء كانا فى المفردات كالتصورات او فى القضايا كما فى المركبات مثال الاول الانسان والانسان كاتب عليه الشيخ فى اصل
الكتاب ومثال الثانى فى الشئ اما موجود او معدوم فان هذا البحث فى الفيلسوف الاول وليس الاول منهما حدا ولا تصورا
ولا جزء تصور نظرا الى ما يذكر فى العلوم الجزئية من تصور موضوعاتها وليس الثانى برهانا نظرا الى الاعراض الذاتية لها بل مبدأ
بعيدا لها بخلاف ما عليه امر العلوم الجزئية نظرا الى العوارض الذاتية لموضوعاتها كما نبه عليه فى اخر هذا الفصل والحاصل ان
اثبات موضوعات سائر العلوم والضائمات لموضوع هذا العلم الذى هو الفلسفة الاولى فيكون نسبته اليها من عوارضه
الذاتية ولا استلزام امكانا ثبوتيا يكون البرهان عليه باعتبار ما يلزمه من القضايا مثلا ان قولنا الوجود اما جوهر مخصوص كالجسم
او مطلق يكون بمنزلة قولنا الوجود جوهر فيكون ههنا قضية تثبت المحمول فيها لموضوع لها والحاصل ان اثبات
موضوعات سائر العلوم الجزئية بالهامس الجهات والاعتبارات فى العلم الالهى فاثباتها الاسمية فى تلك العلوم الجزئية تنقلب
الى اثبات حقيقية من حيث اثبات وجودها فى هذه الصناعة ثم ان سائر العلوم تبحث عن عوارضها الذاتية على ان ترجع
الى الهليات المركبة بالهليات البسيطة من مسائل هذه الصناعة واما المركبات فمن مسائل سائر العلوم التى هى تحته بعد
اثبات الهامس الموضوعات بالهامس الهليات البسيطة التى هى مسائل هذا العلم وقد مر فى فن البرهان مستقصى كما ذكرناه سابقا
فتذكر قال وانما لا يلتفت الى قوله فليس البحث الخ اقول جواب ثان بما حاصله انا لم نلتفت لفت العلم الجزئى وذلك
ان تحديد الموضوع ليس من وظيفة بل من وظيفة الحكمة الالهية مطلقا سواء كان مطلب الشارحة او الحقيقية وقوله فهو ذلك الذى
يتكلم فيه صاحب العلم الجزئى قلنا ليس كذلك بل ان صاحب انما اتخذه مما نسخة العلم الكلى وهو الالهى حيث ان موضوعات العلوم الجزئية
لما كانت من عوارض ذاتية لموضوع العلم الاعلى فاثباتها له البرهان فرع تحديدها فيكون موضوعة محدودة فيه ايضا سواء كان حدا

شارحا للاسم اوصدا بحسب الحقيقة واما معنى الجواب فعلى ان الامرين هو مطلب الحقيقة ومطلب التصديق المتعلق بالعلم
الاعلى والعلم الجزئي لا نصيب له الا في شرح الاسم لا الاسم الحقيقي واما مبنى هذا الجواب فعلى انه لا نصيب له مطلقا في تعديل
انا لا نأخذ من العلم الاعلى ويستعير منه ولو بحسب شرح الاسم اما تصور النقيضين اللذين هما مبدأ البادي سواء كانا في التصور
او في التصديقات كالكلية والايجاب فانهما ليسا مما يبحث عنه العلوم الجزئية وانما يبحث عنه العلم الكلي الذي هو الفيلسوف فلهذا
لم يلتفت في كتب اهل العلم الجزئي ثم نقول ان موضوع هذا العلم ينقسم الى اشياء يصح ان يقع تلك الاشياء موضوعات لعلوم
اخرى تحتها بالقياس الى خصوصيات وان كانت بحسب كونها موجودة اجزاء او مسائل هذا العلم من سبيل الحجة والبرهان قال فليس
البحث الخ اقول لعل هذا جواب عن اشكال ربما يورد ههنا بان هذا العلم يبحث عن مبدأ المبادي التصوري لموضوعات سائر العلوم
الجزئية فكيف يبحث عن مبدأ المبادي التصديقي لعوارضها الذاتية ضرورة ان الايجاب والسلب لا يحتمان مستقل في جميع العلوم بالتقوم
ومن مبادئها فكيف يكون على الفيلسوف الاول ان يبحث عنه والا لزم ان لا يبحث عنه صاحب العلم الجزئي لان القاهر من كونه على
الفيلسوف الاول ان يبحث عنه ان لا يبحث عنه غيره وان مبدأ المبادي لموضوعات العلوم الجزئية وعوارضها كالحال موضوعاتها او
عوارضها كما تقدم الاوحاصل الجواب ان التشكيك اما ان يكون مبدأ المبادي جوهر موضوعات العوارض الذاتية او في تلك العوارض
نفسها واثباتها فان كان الاول فقد اجاب عنه بقوله فليس البحث عن مبادي التصور والحد حدا ولا تصورا اولين وان كان الثاني
فقد اجاب عنه بقوله والا البحث عن مبادي البرهان باصله على الفيلسوف الاول ان يبحث عن المبادي البعيدة لتلك العوارض
فلا محالة يكون مبادي البراهين البحوث عنها في العلوم الجزئية ومبدأ البرهان غير البرهان فلا يلزم ان يكون البحثان المختلفان اللذان
فيهما بحث واحد والحاصل ان ما وقع عنه ههنا بقوله فليس البحث عن مبادي التصور والحد حدا ولا تصورا الخ اي جوهر موضوعات
سائر العلوم الجزئية وذلك حيث ان اول المبادي الذي هو النقيضان في المفردات كالانسان واللا انسان ليس تصورا او لا جزء
حد نظرا الى جوهر موضوعات تلك العلوم البحوث عنه في باب تصورات موضوعات هذه العلوم وكذا ان النقيضين في باب القضايا
كالسلب والايجاب فيكونان من مبادي البرهان فلا يكون برهانا فقد ظهر ان التشكيك في اول المبادي اما ان يكون نظرا الى جوهر
موضوعات العوارض الذاتية فهو مدفوع بانها ليست تصورا لها ولا حدا بل انه من مبادئها البعيدة واما ان يكون نظرا الى العوارض
الذاتية لموضوعات العلوم فيكون ذلك التصديق المتعلق بان الايجاب والسلب لا يحتمان من مبادي البراهين في العلوم الجزئية
لا من البراهين له لا من حيث ان من هذه الجهة لا تشكيك في مبادي خصوصية من هذه الجهة العلوم الجزئية بحوث عنها من
حيث اقامة البراهين عليها من جهة كونها عوارض ذاتية من حيث كونها موضوعات وذلك بخلاف امرها من جهة كونها بحوثا
عنها في العلم الالهي لانها يبحث عنها من حيث كونها مبادي لعلم البراهين يبرهن عليها في سائر الصناعات قال فلا يكون
بالذات الخ اقول نظر الى ما قاله الشيخ الكامل ابو نصر الفارابي من ان الشيء قد يكون موجودا لنفسه من غير ان يكون الامر اخر مثل
العاج فانه موجود لا لان يكون لغيره وقد يكون موجودا بان يكون لغيره لا لنفسه مثل البياض فان وجوده لا لان يكون هو لغيره مثل
العاج فان البياض موجود لان يكون بياض عاج او بياض ثلج وغير ذلك لا لان يكون مستقل الوجود براسه غير متعلق بغيره والاول
هو الجوهر والثاني هو العرض قال لا عدا اقول لو لا تقف عند حد لعدم تناهيها وكثرتها لانها يشمل العرضيات وانها لا عدا
التحديد يعني انك لا تعرف تعريفا حقيقيا لان التحديد يتعلق بالامور الحقيقية لا الاعتبارية وفيها العرضيات وهي امور غير
متاصلة فلا حد لها لتركبه من الجنس والفصل الخ معنى قوله لا عدا اي جميع ما عدا الجوهر لان منه العرضيات وغير متاصلات

ثم ان

ثم ان الاعراض وان كانت متاصلات ومتقابلة غير اعتبارية لكن لما تركبها معها في انها غير الجوهر فقد عمل الشيخ معها على التعاقب ههنا
واخص من الجائز ان يكون الاعراض انما لا يتعين احدها تاصلها فيحتاج الى الحالة الى اصل متعين يتعين تلك به فلذا حكم سوى ذكرها
الان قال احدها الموجود في شيء اخر اقول لما كانت لفظة في تدل على معان كثيرة والحلول معنى واحد منها قال ذلك الشيء الاخر
تحصل القوام والنوع في نفسه لا خارج حلول الصورة الجسمية والنوعية في المادة منه وان المادة غير تحصلها القوام والنوع
في نفسها بدونها لاحتياجها الى الصورة في ذلك ثم الخ في ذلك والكن بقوله وجودا لا كوجود جزء منه ولم يقل لا وجود جزء منه
والحاصل ان تحصل المادة بالصورة بنوع تحصل الكل لجزئه فكما ان الكل في تحصله وتقومه يحتاج الى الجزء فكذلك المادة في تحصلها
تتوقف على الصورة ولم توجد بدونها ثم ان الصورة النوعية لما كانت مطابقا للفصل الذي هو مرتبة ذاته الجهة وجزء ماهيته
ان يقال ان الصورة النوعية لجزء المادة وقوله لمن غير ان يصح مفارقته اعتراز عن الجسم المتمكن في مكانه اليه قال كما سنبين
اقول من انه لو لم يسر سلسلة الاعراض الى جوهر قائم بنفسه لزم ان لا يكون وجود العرض في نفسه وجوده لموضوعه وذلك لعدم
تحصله لعدم انقطاع تلك السلسلة وانتهائها اليه مع قطع النظر عن قيام البراهين الناقدة الاحكام على استحالة التسلسل في
نفسها وذلك لان تلك الاستحالة ناشية عن خصوصية كونه عرضا والى هذا اشار بقوله في مثل هذا المعنى خاصة ولما قوله
مقوم العرض الى قوله وغير مقوم بالعرض على ان يكون الاول بصيغة المعلوم والثاني بصيغة المجهول واما الامر على ما في بعض
النسخ بدل الامر قوله غير مقوم من قوله غير مقوم فهو ظاهر غير الحلوم من سير الشيخ ههنا ان يكون موضوع العرض هو
الجوهر نفسه وان جاز قيامه بعرض اخر فيكون الحل اقسام منها الموضوع ومنها المادة ومنها عرض هو محل العرض اخر
ومن ههنا يكون بين الموضوع والعرض مباينة كلية كما يظهر ما ذكره الشيخ في منطق هذا الكتاب حيث قال اذا عاينا قولنا
الموجود في شيء اي شيء تحصل القوام بنفسه فلا يشبه دون ما يوجد فيه فلا يقومه والجملة كان فرق بين حال العرض في الموضوع
وحال الصورة في المادة كما فان الصورة هي الامر الذي يحصل محله موجودا بالفعل ومحله ليس بنفسه شيئا بالفعل الا بالصورة ومن المتاخرين
اعني نصير الحكماء والمحققين قد صرح به في صارع المصارع بقوله كل عرض حل فيه عرض اخر فهو موضوعه لا يختص بجواهر متقومة
بدون امور حالة فيها وفي اساس الاقتباس بقوله ان كل ذاتين متلاقيان ملاقاة لا بالمماسة ولا بالمجاورة بل ملاقاة تامة لا يمكن ان يوجد
بينهما مباينة ومغايرة ان كان لها وضع ثم ان كان لاحديهما عن الاخرى صفة وحالة لا تكون بدونه سمي لهذه الملاقاة في عرف الحكماء
حلولا والمدى الذاتين المتلاقيين التي هي لذاتها مبدأ هذه الصفة الحال وللاخرى المحل والمراد من النسبة الدالة عليها الفظ في الموضوع
هذه الملاقاة ثم الحال ان كان لا يمكن ان يعقل ان يتنوع محله ووجوده بالفعل بدونه سمي له الصورة والمحل الهيولى والمادة وان
يكن كذلك بل كان له محل يمكن ان يعقل تنوعه ووجوده بدونه سمي له العرض والمحل الموضوع جوهرا كان او عرضا وانما ذهب الى هذا مع
قيام الجوهر بنفسه وكونه مما ينتهي اليه سلسلة الاعراض اشارة الى جواز ان يكون الحلول الذي هو الاختصاص الباطن بين عرض
وعرض اولى منه بين عرض وجوهر لحصول ذلك الاختصاص في الاول دون الاخر كالسرعة نظرا الى الحركة والحركة نظرا الى الجسم
نعم انه لو صح ذلك بالقياس اليها لكان الجوهر اولى به لقيامه بنفسه ومن ههنا ذكر بعض الاسفار القدماء ان الحركة موجودة في شيء
لا يكون منه ولا يصح قوامه بدونه والجوهر موجود لا يكون في شيء اخر يكون كذلك انتهى وقد دفع ذلك بان كون الحلول هو الاختصاص
انما هو لو لم يكن ثم ان العلامة الدواني قد تصدى لتفسير المتقوم بنفسه بقوله اي الانتقال الحال كما وقع في عبارة كثير من المحققين
فلا يرد النقض بالاعراض القائمة بالمادة بناء على تقومها بالصورة لا بنفسها كيف ولو اريد على ذلك مرجع جميع الاعراض ضرورة فيما

بالمكن المتقوم لعلية انتهى واعلم هذا ماخوذ عما ذكره الشيخ ههنا قوله وان الموضوع يعني ما اشار بنفسه ونوعيته فاما ثم صار بيانا
متقوم بشيء ليس كجزء منه وبالجملة ان حكمه بان يقوم المادة وتنوعها بالصورة ماخوذ عما ذكره الشيخ ههنا وان ام بوافقه من حيث جعله
الموضوع شاملا للاعراض وذلك بخلاف ما يلوح من كلام الشيخ حيث ان الموضوع هو الجوهر لا العرض وان صح ان يكون العرض هو
المحل للعرض فعند فن الحال لا يكون ذاته والموضوعا بل هكذا لا يكون شيئا منها وان صح اطلاق الموضوع عليه فيما العرض كما
يظهر من قوله في هذا الفصل واما تفسير المتقوم بنفسه بالمتعين لا بغيره سواء كان ذلك الغير ما لا كالهيولى المتعينة بصورتها
او كالعرض المتعين بمحله فلا يرجع الى محصل ما قال واشكل المسطح في البسيط اقول الاولى السطح لا الجسم التعليمي قال وهذه
كلها اقول اي الوصل والكسر والاستقامة والانحناء وغيرها اعراض قال وهل في قوله من ذلك الذي وهل اقول قبل
اشارة الى الصورة الجسمية وقوله او مع شيء اخر يشير به الى العقل الفعال لان الصورة شريكة له في ايجاد الهيولى كما سياتي و
قوله او اشياء اخرى اشارة الى الصور النوعية ايضا لكونها مشاركة لها في العلية ايضا لوجود الهيولى انتهى والاظهر ان يكون المراد
من قوله او مع شيء اخر هو العقل الفعال لا غير قوله او اشياء واعلم ان الكلام فيما علل الشيء والعقل المفارق ليس كذلك واما ان يكون
هما المدخل في تحصل المادة مطلقا سواء كانت هناك صورة واحدة او صور كثيرة على الظاهر ان المراد من ذلك الذي وهل هو الصورة
الجسمية كما قال لكن المراد من قوله مع شيء اخر هو الصورة النوعية وذلك لان المادة تحصلا بالصورة الجسمية وتحصلا بالصورة النوعية
فبالاعتبار الاول يصير موجودا بالفعل وان لم يصر نوعا بالعرض وبالاعتبار الاخر يصير نوعا كذلك ولكن على قسمين احدهما في البسائط
وثانيهما في المركبات واشار الى الاول بقوله او مع شيء اخر والى الثاني بقوله او اشياء اخرى وقد نبه الشيخ في مواضع الاكثرية على
مدخلية الصور الكثيرة في ذلك حيث قال ان كيفية اجتماع الصور الكثيرة التي تحصل من جملتها صورة واحدة كالانسانية مثلا يحصل
من اجتماع الصور الكثيرة على هذا النحو الصورة الواحدة والحاصل ان الصورة الواحدة التي تكون من اجتماع قوى على وجهين احدهما
ان تحفظ القوى فتتعاون على فعل واحد مثل تعاون الحلل والجذب في بعض المسهلات على الاسهال او على صورة ذهنية
واحدة في المادة مثل تعاون الحقنة والاستقامة على الشكل القطاع فانهما هيئتان مختلفتان وحصلت منهما صورة واحدة النوعية
الثاني لكن بكثرة الاطراف الى اوسط فيحدث هيئة كالوسط بين الرطوبة والهشاشة وكيفية حصول الصورة الانسانية من
القبيل الاول فان القوى فيها تتعاون على فعل واحد فالقوة الجاذبة تتم بواسطة الحرارة والماسكة تتم بواسطة اليبوسة وهما يتعاونان
على فعل واحد قال فانهم انما غلطوا فيه هناك اقول وذلك حيث ان هؤلاء ما نظروا في مباحث الكم والكيف لاحتياجهم اليها ثم
اخرجوا ذلك الى البحث عما يورد من الشك في ان الكميات هل هي اعراض او جواهر وكذا الامر في الكيفيات من حيث انها جواهر
او اعراض وذهب بعض الاقدمين في الجاهلية الفلسفة الى التفصيل حيث قال ان الحرارة صورة في النار او بمنزلة الصورة و
الصور جواهر فالحرارة في النار صورة وجوهر وان كانت في الماء المتسخن او المتشن كيفية وعرضا وقس على ذلك امثال ذلك
ما ذكره هناك قال او صورة نوعا اقول اشارة الى النوعية التي تكون المادة على بدل العرض لانها ذات وجهين بمعنى نظر
الى سائر المراتب من الصور النوع كما ان لها وجه نظر الى العوارض الشخصية التي يكون بسببها الاشخاص وان كانت في جوهر
ذاتها تحصل في حقيقة نوعية وهويته شخصية من جهة قيام الصورة النوعية والعوارض الشخصية بها كما اشار اليه بقوله فصيرت
ذلك الشيء موجودا بالفعل ثم ان التردد الواقع عنه في عبارته على سبيل منع الخلو دون الجمع وايضا من البين جواز ان يكون المراد من
الاول مطلق الصورة النوعية مع امرين اخرين لقوام المادة بها وخصوصية الصورة النوعية لا غير فيه وذلك بخلاف ما يصير نوعا

بعينه

بعينه على سبيل العرض لافتقارها الى صورة نوعية بخصوصها والى هذا اشار بقوله او صيرته نوعا بعينه ويصح بخلاف التردد ان
يقال ان المراد به لما النوعية الحقيقية كالمركب من المادة والصورة فلما النوعية على سبيل العرض ثم انه لا شك ان بين ما ذكرنا او الحوالة
تقوم المادة بالصورة النوعية او تنوعها بها سواء قلنا ببقائها بها وحدها او مع صورة جسمية كما اشار اليه بقوله الا في الجملة اي جملة
الجسم المركب منها اذ في الحل اي المادة نفسها وعلى هذا فقس ما وقع عنه بقوله او جعلناه انا نتم له بنوعيته او تصيره له نوعية لان الظاهر
من الاول هو الاول منهما وعن الاخر هو الاخر لان قوله تصيره نوعية على التنكير شاهدان على ان المراد من النوعية هو النوعية بالعرض
ثم قوله وهو في الجملة جزء اي في المادة والصورة وان يكون كالجزء لا الجزء بمعرضه لها ولكنه بحيث اذا اخذ باعتبار يكون مصدقا ومقاما
لما هو فصل لها وانه يجوز باعتبار وجود العيني مع عروضه لها ان يكون كالجزء كالوسط اليه انقاتم لا يخفى جواز ان يكون قوله الا في
الجملة متعلق بقوله ليس يصلح ان يقال يعني ان شبه الحمل لما كان بالحمل فيه فلا يصح ان يقال انه في شيء الا في الجملة وذلك بخلاف ما عليه
امر الموضوع فانه شيء في نفسه مع قطع النظر عما يحل فيه فيصح ان يقال انه في شيء بالفعل وعلى الاطلاق قال فمن هذا يعرض ان هذا
المركب وهذه الاجزاء كلها ممكنة الوجود اقول اما قوله ذلك بهذا المركب والاجزاء بهذه الاجزاء منها على ان المركب من الواجب والممكن مثلا
يكون الممكن اجزاؤه ليست ممكنة بالسر وان كان المركب ممكنا بما هو ممكن قال باسم الصورة اقول نوعية كانت او جسمية قال باشتراك
الاسم اقول وذلك حيث يطلق الصورة تارة على الحقيقة وتارة على المجردات الصورة وتارة على الهيئة المميزة العرضية ويلتقط من
الشيخ انما لا يخفى جواز تطبيق ما ذكره ههنا عليه بادنى تامل قال وليس فيكون اقول يتعلق بقوله فاما الحمل الذي لا يكون قوله وهذا الجمع
لو من المادة والصورة قال او يكون مسببا من المراد من كل جهة يسمى عقلا اقول لا يخفى على الناظر في الفلسفة ان المراد من التبري من المادة
التبري منها على ان يكون من معجزات فعله ومن معجزات تاثيره وجعله فلا ينافي ان يكون هناك المادة واستعدادات يقوم بها وجميعها
فعل الحوادث المتابعة والكائنات المتعاقبة من حيث الحركات الفلكية والانتقال في الاوضاع الاثيرية من سائر وهو يحتاج الى تاثيرات
الانفس وتحريكاتها التوقفها عليها توقف معلول وتاثير كما يلوح عما ذكره بقوله فاما ان يكون له علاقة تصرف على الاجسام بالتحريك وتسمى
نفسا وذلك على كون الاجسام نظرا اليها الات لتاثيرها وشرائط فعلها الاشرائط قبول القابل لها فاما وقع من اتباع الحكماء في مقام التقسيم
ان الجوهر المجرد قسمان احدهما ما يستغني من المادة مطلقا ذاتا وفعلا وهو العقل وذاتا دون الفعل فهو النفس محمول على ما قلناه ومن هنالك
انفرج ما ذكره مفسر الحقيقتين بقوله ان المراد عدم الاحتياج في الذات وفي الجملة لزم ان يكون بعض النفوس عقلا لعدم الاحتياج
في بعض الافعال الى المادة كما في خوارق العادة الصادرة عن النفوس المقدسة قال ليس مؤلفا من اجزاء لا يتجزى وقد فرغنا عنه اقول
يعني فن الطبيعي لم يعلم انما من مسائل الفلسفة الاولى لا الطبيعيات وقوله وقد فرغنا عنه اشارة الطبيعة الى من مسائل الفلسفة الاولى
حيث يشير بانه لما كان من مسائل هذا العلم جاز ذكره ههنا ولكنه لما ذكره في الطبيعيات قال فقد فرغنا عن ذكره ههنا وذلك على ما شيخ
اتباع الاشراقيين ومحي مراسم الرواقيين في اول طبيعيات كتاب الشفاء والمطارحات الشيخ الرئيس هناك حيث قال للوقف الاولى في
الجسم واجزائه واثبات الهيولى والصورة وهما اول كان اثباتها من علم ما بعد الطبيعة فلما في الطبيعي في تلخيصاتنا المطلقة اقتضت ذلك الخطة
منا ما يستحق كل قائل من الواضح وهو صريح في الذي وكذلك على خلاف خطبة الشارح المحقق الاشارات وكذا الشارح الفاضل
وذلك حيث قالا انه من مواضيع الجسم الطبيعي وهو موضوع العلم الطبيعي فيكون من مسائله والحق انه ليس الامر كذلك كما اشار اليه ههنا
وعلى ما نص عليه الفارابي وكذا الشيخ في تعليقاته بقوله ان الكلام في ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى هو الكلام في نفس وجوده وكذا
الكلام في تركبه من الهيولى والصورة فلا يتعلق ذلك بالطبيعيات ولما يتعلق بها فهو الكلام فيما يستدل به على وجود من جهة الثاني

وعلى الفعل مشخص العقل الفعال الاول بالهيولى
بالهيولى بالهيولى بسوق المادة والمادة والمادة
الاشياء في الذات م

اي من جهة احوال الجسم من حيث هو متحرك او ساكن وهذا هو المتعلق بالطبيعيات ولم يتصل بالقسم الثاني الكلام في اثباتها والالتهاء من الوجه
الاول بل انا تصل الكلام منها من الوجه الثاني لكن المتكلم فيها ادرج الكلام في الاول من جملة الكلام في الثاني فاخذ فيها مسئلة غير طبيعية
اما الحركة فمن اعراض موضوع العلم الطبيعي وهو الجسم بما هو متحرك او ساكن فيجب ان يكون اثباتها من اختصاص الطبيعي اذ الشريف المحقق
ان لم يحقق عنده انه من مسائل الحكمة الالهية فلذا حكم بانه من مسائل العلم الطبيعي ولكن اورد الايراد على ما حسب الحكمات الاشارات من
انه ان اخذ عدم التركيب من الاجزاء التي لا تجزى من اعراض الجسم الطبيعي بمعنى السلب لم يكن مختصا بالجسم فلا يكون من اعراضه الذاتية
وان اخذ بمعنى عدم الملكة لم يكن عارضا له لاستحالة تركيب من اجزاء لا تجزى عندهم فلا يكون ذلك من شانه قال ما الصواب ان يقال نفي
الجزء في قوة قبول الانقسام لا غير النهاية وهو من الاعراض الذاتية للاجسام هذا كلامه ولا يخفى ان ما قاله من الصواب فهو غير موافق
ضرورة انه ان اراد كونه من عوارض الجسم الطبيعي او من عوارض اجزائه من الحيثية المعتبرة في موضوع هذه الصناعة فهو ممنوع والسند
الظاهر وان اراد كونه من عوارضه او من عوارض اجزائه لا من تلك الجهة فهو مسلم لكنه لا يجدي نفعا لجواز كونه من مسائل الحكمة الالهية
كتركيب من المادة والصورة والحاصل انه لا فرق بين عدم تركيب من الاجزاء وقبول الانقسام الى ما لا يتناهي وبين تركيب من الصورة والهيولى
في كونهما من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي لا من تلك الحيثية التي بها يكون موضوع العلم الطبيعي فالقول الاعلام ذهبوا الى ان الاول
من مسائل العلم الطبيعي دون الثاني فان قلت من الجائز كون الاول من مسائل الطبيعي لا الالهي حيث انه يستدل عليه من جهة القوى والحركة
والاعمال الكتابية واللتان هي الجزء من عوارض الجسم الطبيعي قلت من الجائز كون الثاني ايضا منه بهذه الاعتبارات والحيثيات كما ان
اثبات النفوس الفلكية والانسانية يجوز ان يكون من مسائل العلم الطبيعي اذا استدل عليها بالحركة والقوى والتناهي واللتان هي فكون
الاول والثاني من مسائل مشتركين بين علمين مختلفين بنحو البرهان على اثباتهما بما هو منتهى سلسلة الحركات من مسائل
هذا العلم لا الالهيات فاطلق في اثبات عدم تركيب من اجزاء لا تجزى وقبول الانقسام الى ما لا يتناهي فقد بان ان ذلك من مسائل
العلم الالهي لعدم كونه من عوارض الجسم الطبيعي بما هو موضوع للعلم الطبيعي كما ان تركيب من المادة والصورة من مسائل الالهي وما ذكره
من التكلف في ضرورته من مسائله لا اختصاص له فقد بان ان ما ظنه من الصواب ليس من هذا الباب من كل باب بما وزناه الا
بما اورد عليه العلامة الدواني بقوله ان قبول الانقسام المعتبر في هذا المقام غير مختص بالاجسام بل هو شامل للتعليمات ايضا
كالخطوط والسطوح والمقادير التي الجزء طبيعي فكيف يصح ان يكون من مسائل العلوم البرهانية وقد حقق في موضعه ان مسائلها
ان يكون موضوعه كلية ضرورية انتهى وذلك لا يرد عليه الايراد من عدم وجود منها جواز ان يكون المراد من قبول القسمة ههنا هو قبول
القسمة الى الاجسام وهو من عوارضها الذاتية ومنها انه على تقدير ان يكون المراد بها قبول القسمة الى الاجزاء فنقول يجوز ان يكون من
عوارضه الذاتية وان تناول التعليمات كما نطق به الشيخ في فن البرهان من هذا الكتاب بما في فصل كيفية علم تحت العلم الطبيعي
وشاركات لعلم اخر بهذه العبارة ولما كان المقدار المحدود من لوازم هذا الجسم الطبيعي وعوارضه الذاتية اعني الطول والعرض والعمق
المشار اليها وكان الشكل من لوازم المقدار كان الشكل ايضا من عوارض الجسم الطبيعي ولما كان الهندسة موضوعه المقدار فهو من عوارض
من عوارض الطبيعي والعوارض التي يبحث عنها هو من عوارض هذا العارض فمن هذه الجهة فصير الهندسة جزئية بوجه ما عند العلم الطبيعي
هذا وهو صريح في ان المقدار لما كان من عوارض الجسم الطبيعي ولوازمه فالموضوعة من العوارض يكون ايضا عرضا ذاتيا له فوجوده في التعليمي
لوجوده في الجسم الطبيعي لا ينافي كونها مع ما يعرضها من الاوضاع والاشكال من عوارضه الذاتية والحاصل ان كون قبول القسمة موجودا
في التعليمات لا ينافي ان يكون من عوارض ذاتية لما هو معروض لها من الجسم الطبيعي فان قلت انه لا كلام في ان العوارض الذاتية

للمقدار

للمقدار عوارض ذاتية للجسم الذي يعرضه المقدار لكن الكلام في ان ما يعرضها جميعا لا يكون عرضا ذاتيا للشيء منها لكونه اعم قلت اما اولا
فلان ما يناقض كونه من عوارضه الذاتية وجوده في المقدار ومن الظاهر انه اذا لم يوجد في غيره فلا يوجد قبول القسمة الا فيه فيكون
من عوارض ذاتية لا توجد الا فيه وان لم يكن من عوارضه الاولية وذلك لان المعتبر في العوارض الاولية للشيء ان يكون اخص من
عوارضه الذاتية واستفاء الاول لا يستلزم انتفاء الثاني وهذا هو المعتبر في الحوالات المبحوث عنها في العلوم وان اتفق ان
كانت في بعض المسائل اخص منها ومن هنالك وقع في البرهان في تحقيق الاعراض الذاتية بهذه العبارة فنقول انا نسمي هذه
الاعراض اعراضا ذاتية اي لموضوعات تلك المسائل لانها خاصة بتلك الشيء او بجنس ذاتها اما على الاطلاق
مثل ما للمثلث من كون زواياه الثلاث مساوية لقائمتين واما بحسب المقابلة اذا كان الموضوع لا خلو عنه وعن مقابله بحسب الشيء
اما وجب العدم الذي لقابله خصوصا مثل الخط فانه لا يخلو عن استقامة او انحناء او العدد عن زوجية او فردية والشيء
عن موجبة او سالبة فاذا اجتمع في هذه العوارض ان كان الموضوع لا يخلو منها باحد الوجهين المذكورين فكانت ليست غير
الموضوع او جنسه كانت مناسبة الذاتية فلو كان الموضوع لا يخلو عنها ولكن يوجد غيره من اشياء غريبة من ذاته او جنسه مثل
السواد للغراب لا كانت ذاتية لوجوبه لذلك لا تتعلق بذاته ولا بذات ما يقوم ولا ذات الشيء تقوم بها ولو كان الموضوع يخلو منها لا
لمقابل مثلها بل الى سلب فقط لكان ذات الموضوع لا يقتضيها في المقارنة ولا في التصور بها واما اذا كانت من الامور الاخص للموضوع
التي يقتضيها ذاته واختص بجنسه ولازمه مطلقا او على التقابل صادقة ان يسمى ان يسمى اعراضا ذاتية هذا ومن الظاهر ايضا
ان العوارض الذاتية لا يجب ان يكون مساوية لما هو موضوع فيها في المسائل بل ربما يكون اعم منها بشرط ان لا يتجاوز عموميها عن موضوع
الصناعة فان قلت ان كلامه لما كان فيما يعم موضوع الصناعة الطبيعية الذي هو الجسم الطبيعي لوجوده في التعليميات فيجب ان يعم
عن موضوعها قلت قد علمت انفا ان التعليميات موجودة ايضا في الجسم الطبيعي الذي هو موضوع لها فيكون من عوارضه الذاتية
ايضا ضرورة انه على فن البرهان ان من العوارض الذاتية للشيء ما يكون من عوارضه او من عوارض عوارضه والمقدار لما كان من عوارضه
فما يعرضه ايضا يكون من عوارضه الا ان يقال ان الكلام في كون عروضه لما هو موضوع العلم الطبيعي من الحيثية المعتبرة فيه من شائبة
المادة او الطبيعة او الاستعداد للحركة والسكون والظاهر ان عروض القسمة له من حيث اشتماله على المادة او من حيث الحركة والسكون لا
لمادة منها مطلق الخروج من القوة الى الفعل واما ثانيا فلان الوقوف النظر عن ذلك كله وسلمنا ان التعليميات قد توجد في غير الجسم
الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي فنريك ههنا امرا من التحصيص الذي اشرنا اليه سابقا من تخصيص قبول القسمة بقبولها الاقسام
وهو غير ما نسب فلذا نطق به فن البرهان من هذا الكتاب بقوله واما اللوازم العرضية التي ليست بهذه الصفة فانها وان كانت لازمة
فهي خارجة عن ان يعد الموضوع اذ من الاثار المطلوبة لكيف وهي اعم من تلك الاثار اذ تلك الاثار انما توجد في الموضوع وهي توجد
خارجة عنه فان اخذت من حيث هي مخصصة بالموضوع صارت ذاتية مأخوذة في حدها الموضوع انتهى وهو صريح في المدعى اي جواز
ارتكاب نوع من التخصيص فيه بحيث يصير بحسبه من عوارضه الذاتية ولكنه قريب الماخذ الى الوجه الاول ومنها ما ذكره بقوله وقد
حقق في موضعه ان مسائلها يجب ان يكون موجبة كلية ضرورية وهو ايضا غير صواب اما حكاية الكلية فقد علمت انها مجرد حكاية
لا اصالة فيها كما علمته من ادلة هذا الشرح فضلا عن البرهان بما سلمه ان الكلية البرهانية غير الكلية المنطقية المشهورة وذلك لانه
ان تلك الكلية مقابلة للشخصية فيشمل الجزئية اي القضية التي يكون موضوعها امرا جزئيا كقولنا بعض الحيوان انسان ولعل هذا الشرط
الشهير الحقيق قد اشتبه عليه الامر ههنا كما اشتبه على بنات الحكماء هناك وذلك كانهما هناك واما حديث الضرورية فلك بل

كما اجلت لمتعلقها كما نطق به فن البرهان من هذا الكتاب على عادته ما يلوح مما ذكره الشيخ في الاشارات بقوله اصابها اشارة الى
القياسات والمطالب البرهانية كما ان المطالب في العلوم قد تكون ضرورية الحكم وقد تكون من امكان وقد تكون من وجود غير ضروري مطلق
كما علم من حال انتقال الكواكب وانتقالاتها وكما جنس تحته مقدمات ونتيجة ما هو من نوع الضروري من الضروري وغير الضروري
من غير الضروري ثم بعد ذلك صرح بانه هو المراد تصريحا لا شبهة فيه بهذه العبارة ولا تلتفت الى من يقول انه لا يستحيل البرهان الا
الضروريات او الممكنات الاكثرية دون غيرها بل انا اراد ان نسبح صدق ممكن اقوى يستحيل الممكن الاقل ويستحيل في كل باب ما يليق
به وانا قال ذلك من قال من مصلي الاولين على وجه يتطرق به الغفلة الى الاخرين وذلك حيث قالوا ان المطلوب الضروري ما
يستنتج في البرهان من الضروريات وفي غير البرهان قد يستنتج من غير الضروريات ولم يرد غير هذا وارد من مدرى مقدمات
البرهان في ضرورتها وامكانها واطلاقها انتهى ومن الظاهر من هذا ما اشار الشيخ في ذلك المدعى وعدم القناعة الباطنة الحالة
الدواني ساما لما ذهب اليه الاخرون من سبيل الغفلة وطريق الفشا فما عليه المحصلون الاولون ومع هذه التصريحات من الشيخ
في ذلك الكتاب غفل عنها هذا المحقق العالم في التحقيق وهو غريب عن مثله ثم انا لو قطعنا النظر عن هذا كله فنقول انا جعلت جهات
القضايا قيودا لما هو محمول فيها يرجع الى قضايا موجبة كلية ضرورية كما يظهر بما سلكه الشيخ السهروردي في حكمة الاشراق ونعود
الى الرأس فنقول ان قبول الجسم للانقسام الى نهاية من الحولات والعوارض للجسم الطبيعي ولواحقه واما اثبات تركبه فالا يجري
او غيره فهو بحث عن اعراضه وجوده بما هو موجود لا من الجسم من حيث كونه موضوعا للعلم الطبيعي ومن تلك الجهة اجيبان الذي
من المسائل انما هو نفي التركب من الاجزاء التي لا تجري اي نفي هيئة البسيطة واثبات الجسم الطبيعي الذي هو الجوهر المتصل في حد ذاته
اي اثبات هيئة البسيط لا نفي التركب منها عن الجوهر المتصل لتعود هيئة مركبة ومرجع الى ما لا يحصل له نفي الجزء في قوة اثبات
القابلية في نفسه للانقسام الى نهاية اي اثبات هيئة البسيطة لا في قوة هيئة مركبة مقامها ثبوت قوة ذلك القبول للجسم فاذن ليس
هو من الاعراض المطلوبة له اصلا ثم لو سلم ان نفي اجزاء لا يجري من عوارض الجسم الذي هو الجوهر المتصل فلا يستوي في انه من سلوب
المطلوبة له بحسب مرتبة الذات وجوهر الحقيقة وقبول الانقسام من عوارضه اللاحقة بعد مراتب الذات فكيف يكون هو من عوارضه
الذاتية المطلوبة في العلوم وفي قوة قبول الانقسام الذي هو من العوارض اللاحقة المتاخرة نعم هو على ذلك التقدير في قوة الانقسام
في حد الذات الذي لذاته مرض لان يفصل تاويه ويتجاوز امتداده وانبساطه في الجهات لحقه قبول القسمة الى الانهاية هذا كلامه ثم يرجع الى
حيث فارقناه فنقول ان المحقق الشريف لما ذكر ان نفي الجزء في قوة قبول الجسم لذلك الانقسام توجه الى ما يرد على الحكماء حيث قالوا ان
تجزية الاجزاء وعدم تجزيها عارضة للاجزاء التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عندهم متصل واحد لا ينقسم الا الى الاجسام
وعند المتكلمين الى الاجزاء لا يتجزى فيكون هذا بحث عن عوارض الاجسام على مذهب الحكماء بقوله لان اراد تجزية الاجزاء انفصال بعضها
من بعض بالفعل وبعدم تجزيها عدم ذلك الانفصال فالاولى عارض للاجسام المتفاصلة بعد انفصالها والاجزاء قبل الانفصال موجودة
بالقوة فلا يكون الانفصال عارضا لها الا بالقوة وان اراد التجزية امكانها فهي عارضة تجزية الاجسام من حيث هي اجسام وانت خبير
بجواز ان يكون المراد بتجزية الاجزاء انفصالها الى اجزائها وبعدم تجزيها عدم انقسامها لكن مع ان من شانه ذلك تخطاها من عوارض
الاجزاء التي هي اجسام طبيعية فانا اذا قسمنا الجسم بنصفين ثم قسمنا كل نصف منه الى نصفين واستمرنا من القسمة فالنصفان قد تجزيا
الى نصفين كل منهما ربع الجسم فمن البين كالمس الربعين مع ان من شانه ذلك والنصفان والربعان اجسام فيصح ان تجزية الاجزاء وعدم
تجزيها عارضة للاجزاء التي هي اجسام طبيعية لا يقال ان اريد الانقسام بالفعل فهو ليس مرادا ههنا والاجزاء قد لا تنقسم بالفعل

ليس

ليس مرادا ههنا والاجزاء قد لا تنقسم بالفعل فهو ليس مرادا ههنا وان اريد الانقسام الفرضي فليس عدمه من عوارض الجزء لانا نقول نفي الجزء الذي
لا يتجزى عبارة عن قبول كل جزء من اجزاء الجسم للقسمة وكل جزء لا ينقسم بالفعل او غير منقسم مع ان من شانه قبول القسمة فانقسام الجزء
بالفعل وعدم الانقسام بالفعل مع ان من شانه ذلك لازمان ولنفي الجزء الذي لا يتجزى بل بالها واحد وهو من عوارض الاجزاء التي هي
اجسام فان وقش في ان يكون المفهوم الموجود فيها عارضا ذاتيا لا كل واحد منها كما هو ظاهر عبارة الحاكمات باجيبان العرض
الذاتي قد لا يكون مساويا على الاطلاق بل مع مقابله كالاستقامة والانحناء لخط فقد ان ندفع هذا الايراد على صاحب الحاكمات و
ان يرد عليه مع ما اوردناه عليه من انه ان اريد بانقسام الاجزاء الى اجزاء انفصالها وانقسامها بالفعل اليها فهو لا يكون وصفا لذلك الجزء
لا محالة عند الجريان الانفعال عليه وان اريد امكانها فهو عارض لجميع الاجسام الموجودة من حيث هي اجسام الا ان يقال ان عدم تجزية
الاجزاء حين طرو الانفصال عليها لا ينافي ان يكون من عوارضها كما اشار اليه في منطق الاشارات حيث قال وقد علمت ان الجسم
مقدار اعتصلا وانه قد يعرض له انفصال وانتهاك انتهى وفي هذا الكتاب حيث يقول الانقسام يقال على وجهين احدهما
الافتراق والانقطاع وهذا لهو الكم ولكن بقي ان المقدار لا يقبله لذاته البتة لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول وذلك اذا عرض
ابطل وجود المقدار الاول فان المقدار الاول لم يكن ذلك الاتصال المتعين كما نبه عليه في الاشارات الا ان يقال انه لا منافاة بينهما
يجوز ان يكون المراد بعروض الانفصال والموضوع له عروضه عليه وبالعروض له نفي قبوله ومن ههنا يستحيل عروضه للمعدول
الا بهذا المعنى ولا يستحيل عروضه للصورة بذلك المعنى فيكون ذلك الاشتباه قد نشأ من اشتراك لفظ العرض فليتامل **قال** ولا
يتعين مبدأ الحدود **اقول** بل الخط وذلك لان السطح قد ينتهي الى الخط ومن الدين ان ليس المكرة انتهاء اليه فلا يكون هناك خط
بالفعل ومن ههنا قيل انها غير متناهية وضعا ثم انه لما بقي احتمال ان يقال ان في الكرة عمودا بالفعل فيكون فيها خط بالفعل فاشار الى
الجواب عن ذلك بان وجود العمود فيها بحد فرض مركبها لا مطلقا ولما اشار الى عدم لزوم الامتداد الخطي في الجسم بالفعل فقد اشار
الى عدم لزوم الامتداد السطحي فيه ايضا حيث قال وايضا الجسم ليس بعمق الخ يعني كما ان الامتداد الخطي غير لازم في حصول الجسم بالفعل
فكذلك لا يلزمه الامتداد السطحي لوجهين احدهما جواز تصور الجسم الغير المتناهي فلا يلزمه سطح على ما قال ومن تصور الجسم الى قوله
الا للغور حسا الى الذي ظن جسيته وان استحال وجوده بالبرهان ما وثانيهما انه على فرض لزوم التناهي لا يلزم الا ان ينتهي الى سطح
واما كونه احد امتداداته على الصفة المذكورة فلا كجسم الكرة متلاحمة اجزائها وان كانت منتهية الى السطح ليس بحيث يكون احد امتداداته
المذكورة بفعلي هذا يكون المراد من قوله انه ليس عمقه سطح يكون احد امتداداته على تلك الصفة فان قلت يجوز ان يكون قوله وايضا
الجسم ليس بعمق الخ جوابا عن الايراد الذي يرد في هذا المقام بان الخط لما كان لازم السطح والسطح من لوازم الجسم فيكون
الامتداد الخطي من لوازمه فاجاب عن ذلك اولا بمنع الكبرى حيث قال وايضا الجسم ليس بعمق الخ وثانيا بمنع الصغرى كما في سطح الكرة
وجميعها حيث انه لا يلزمه الخط فلا شك انه لا يلزمه ظاهر عبارته وان لم احقيقته فتدبر فيه **قال** فان المكعب **اقول** يعني ان الجسم
الذي تساوي ابعاده الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة فيكون الطول بمعنى اعظم الامتدادات وكذا العرض بمعنى اقصر الامتدادات
متفاوتة فلذا قال وليس فيها ابعاد متفاوتة حتى يكون الطول وعرض وعمق باحد المعاني يعني كون الطول فيه اعظم امتداداته
والعرض اقصرها وان كان هذان المعنيان من بين تلك ابعادها فقد اختارها واصل اطلاقهما في غير هذين على سبيل النقل والمجاز
كما يلوح مما ذكره الشيخ السهروردي في الشارع والمطارحات على ما قال بعد ما قال والمختص في العرف ما يقال انه اعظم الخطين المذكورين
بعد ما ذكر ويقال له الاعظم الامتداد بين الخطين من غير اعتبار تقدم احدهما ولا يستبعد ان يكون فيما سواها بحسب عموم ونقل انتهى

ثم ان امر العرض كامر الطول في الرجحان وفي المكعب لما انتفى الطول والعرض المعتبران عرفا فقد حكم الشيخ بانتفائها من انتفاء العمق لانه
يكفي لانتفاء المجموع انتفاء جزء فضلا عن جزئين وهما الطول والعرض المعتبران عرفا فقد حكم الشيخ ثم حكم بانتفاء المجموع بانتفاء العمق
باسد المعاني الذي ذكره الشيخ بقوله وقد يقال له ما خوذ امتداده من فوق الى تحت يقال العمق الواصل بين السطح الاعلى والاسفل
وربما خص العمق بالعرض لمعنى ان السطح العالي الى السافل والسمك بالاخذ من السافل الى العالي المعتبر في اعتباره ملكا وهو الجهات
ولو فرض جسم خارج من الارض والسماء فهو جسم ولا عمق له بهذا المعنى لعدم كون هنالك فوق ولا تحت فانتفى المجموع الطول والعرض
والعمق بانتفاء العمق كما انتفى المجموع في الاول بانتفاء الاولين على ما نبه عليه الشيخ بقوله والا فيتعلق كونه جسما بان يكون موضوعا
السماء وذلك على ان يكون المراد من الطول امتداد اخذا من فوق حتى ان ابتدى من اسفل سمي سمكا كما سبق انفا واشار اليه ههنا بقوله
حتى تعرض له الجهات لا جرم جهات العالم ويكون له طول وعرض وعمق بمعنى اخر وانا نفي هذا المعنى ايضا لا يخرج عنه الطول للاقسام
وما عداه من الجهات اما الاول فلان فرض فيه امتداد اخذ من راسه الى القعر وفي الثاني الى الف قال بل معنى هذا الرسم اقول اي جميع
مقوماته في حيز التعبير ما هو في حيزه ضرورة ان جميع الامور الداخلة في الشيء يكون بحسب التعبير وفي حيزه رسما وان كانت بحسب كونها في
حيز المعتبر عنه حدا اسيا لا رسما اسيا ولا رسما حقيقيا ولما بعد اثبات وجودها ينتقل الى الحد الحقيقي ومن ههنا لا ياتي ما وقع عنه
ههنا بقوله فكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه الجوهر الذي كذا صورته يعني بها حقيقته وهو بها هو وذلك لان الموادة
ح ما يكون في حيز المعتبر عنه لا الا التعبير ومن الظاهر لدى البصير انه لا منافاة بينه وبين ما سبقه ويشير الى ارادة ما وقع عنه في سائر
تعليقاته بقوله ان العقل اذا ادرك شيئا فان من خطرته وصلاحه ان يخترع معنى ما في معرض البيان لثبوت ما ادركه ويعبر به عما ناله لا لاجل
البيان اللساني بل البيان العقلي العقلي ثم انه يستعمل ذلك المعنى محاذيا لما ادركه ومحاذيا له ومن شان الحكايه ان يفعل بها انتها وينحل
في البين ويتوجه الى المحكي فاذا حكم عليه بجميع احكام المحكي لانه مضمحل في البين والمنظور اليه المحكي الا غير فتلك الاحوال احواله فان استهم
المتسع من حيث ما يقول القائل بصدقه وان اتفق ان نظر الى نفسها ونظر اليها ما هي ولم ينحل في البين وجد جميع الاحكام كانه فهي الفهوم
مختزنات ومنتزعات وحيث كانت لها مطابقات فصدقت بها حكما بانها كانت نفس امريات فقد بان بطلان من زعم ان الشيخ حكى هذا
التعريف الرسمي حيث فهم ذلك من هذا الكلام مع ان الظاهر من سياق ما ذكره في سياق كتابه يابى عن ارادة هذا الاحتمال ما وقع عنه ههنا بقوله
فهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه الجوهر الذي كذا صورته وهو بها هو هو لان الظاهر منه ان يكون ذلك التعريف بيان حقيقته
ماهيته مع انه صرح بانه تعريف الرسمي ثم لا يخفى انه لا مجال للايراد في المقامين على ما بينهما لك واحوالك قد ثبت من الذهول من رعاية اثبات
ما في حيز التعبير والحدود عنه وعرضيته جميع الذاتيات الاعتبار الاول لا ينافي كونها ذاتية بالاعتبار الاخر فان قلت الظاهر من كتابة
عيون الحكمة جواز التعريف الرسمي الاصطلاحي فلا هذا يجوز ان يكون مراده ما وقع عنه ههنا بقوله ومعنى هذا الرسم معناه الاصطلاحي
قلت انا لو سلمنا ما في عيون الحكمة وحمله على ما تبرا اي فانه وان انا على فيه بالمكان فيه الاول لكن يبقى الكلام في حيث ان حمل الرسم الواقع
عنه ههنا على هذا ينافي ما وقع عنه بقوله فهكذا الخ وقد افيد في حمل قوله بل معنى هذا الرسم اي الحد التوسطي للجسم الا الرسم الصناعي
المقابل للحد الصناعي فقد اقترنوا ان الحقائق الوكيه يكون لها حد صناعي على الحقيقة وحد توسطي في انا مرتبة الذات واما البسائط
فلا يصح لها الا الحد التوسطي فقط انتهى كلامه بعبارته الشريفة القدسية ثم ان البسائط وان كانت كذلك ولكن ربما يكون لها لوازم
لا تقصر افادتها لها عن افادة الحدود الحقيقية بما هي حدود لها كما يلوح من كتابة الحكمة المشرقية وما لجملة خلاصة ما افيد هو ان الجهة لوازم
لا تقصر افادتها من الحدود الحقيقية في الانتقال الى الحقيقة فقد اطلق عليها الحدود اما توصيفه بالتوسطي لكونها عوارض لها ذاتيات فيكون

حدا مجازيا والشيخ اطلق عليها الرسم نظرا الى حقيقة وقد اطلق عليها الحد واما توصيفه التوسطي لكونها عوارض لها الاثبات فيكون ذاتيا
قال الشيخ فكذا انه كذا يجب ان يعرف الجسم الى قوله كذا صورته اي حقيقته وهو بها هو ولكن على مسالك عليه من دون ان يكاشف
كونها بانه بها هو هو واطلاق الرسم عليه بما هو في حيز العبارة قد يعبر فيه فانه يطلق بالمدير فيه كما يتادى عليه ما وقع عنه في التعليقات
مدا عليه اعلى ما نقلنا قال وبالجملة بعض الاجسام شيء منها اقول كالاجرام الفلكية ضرورة ان النهايات والحدود والحدوده والاشكال
المتعينة التي لكل منها يلزمه وذلك بخلاف ما عليه لبعض اجسام اخرى كالعناصر فتصرك الها ومدودها وانها بالجملة لكل واحد منها
اشار اليه بقوله وربما لم يلزمه ثم ان قوله او كلها الى تلك الامور المذكورة مع الوضع الذي اشار اليه بقوله واوضاعها الخ ثم ان المراد من ذلك
هو الاختلاف مع ما فيها حيث انه تلزمها تلك الامور كالا يخفى فان قلت ان الوضع لما كان مركبا من نسبتين احديهما نسبة الاجزاء بعضها
الى بعض وثانيتهما نسبتها الى غيرها من حيث وقوعها في جهات العالم ومن البين انه لا يلزم من عدم تغير الاول عدم تغير الاخر
فلا يلزمه الوضع قلت لا هذا قد نشاء من اشتراك اللفظ ضرورة ان المراد من الوضع غير معنى القوابل بل يكون لاجزائه بعضها عند بعض
من نسبة واتصال وترتيب لا يبقى المقولة بقرينة ما وقع عنه بقوله في سائر كتبه ان كل وضع في الفلك يقتضي وضعا وسببه تجدد
توهم بعد توهم اخر وبقوله ان الفلك كامل في كل شيء الا في وضعه وانه فيتدارك هذا النقصان فيه الحركة ولم يكن ان يكون لكل
من اجزائه مجموع اجزاء الحركة ولم يكن ان يكون كل جزء من اجزائه نسبة الى جميع ما في حشوه الا على سبيل التعاقب والحاصل ان الوضع
يطلق تارة ويراد به هو حال المتصل باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى بعض في الترتيب الواقع في الهوية الاتصالية وبهذا تعبير الكم المتصل
المتصل وتارة على المقولة اي نسبة اجزاء الشيء بعضها الى بعض بحسب التوصيف في الهوية الاتصالية وكذلك نسبتها الى الامور الخارجية من حيث
الوقوع في الجهات وقد يطلق على غير هذين المعتبرين كما يطلق ويراد به الفصل المميز للكمية الاتصالية القارة ما لا اقرار من كون الاجزاء قابلة
للاشارة الحسية على تلك النسبة من القرب والبعد او كون بعض اجزائه نظرا الى البواقي بحيث انه تلك الاشارة منها على ان يكون
بحسبها الين هو من ساحبه وقد يطلق الوضع على ما يقبل مطلق الاشارة الحسية فيشمل النقطة ايضا ومن تضاعيف الكلام لجمهور الوضع
القول لا يلزم الفلك ولا يلزمه الوضع تلك المعاني الثلث فلهذا اختار اوضاعها بلا من وضعها ثم ان التردد الواقع عند قوله شيء منها
لكلها بالنظر الى اختلاف معنى الوضع لا ارادة كان يعني المقولة فيصح الشق الاول لا غير واذا كان يعني نسبة اجزاء الشيء بعضها الى بعض منه
فيصح الشق الاخير كما لا يخفى على الناظر الخبير وقوله وربما لم يلزم بعض الاجسام شيء منها او بعضها هذا التردد نظرا الى الاجسام العنصرية
من حيث احتمال ان يكون الكرة السطح عذب النار غير منفك عنها العدم وحصول الاذخنة والابخرة المتصاعدة من الارض البتة ان
قوله محدود فكونها ثمانية واربعة مثلا الوسيطة كما في المكعب حيث انتهى الى سطوح سته وهذا بالنظر الى الكمية الاتصالية كما ان قوله
مقدرة الى الكمية الاتصالية العارضة لها متعينة منها بالذات وبما يليها على ما نبه عليه بقوله محدوده قال حافظه كما لا انه الثانية اقول
لما كان الاولى خفي صورتها التوصيفية وانه لما يترتب عليها من الاشكال والعوارض واللوازم فهو كالانه الثانية قال وهذا المعنى
غير المقدار والجسمية التعليمية اقول يشير بذلك الى ان حقيقة الصورة الجسمية بما هي هي مغايرة للجسمية التعليمية كلا معنيها
الصورة الجسمية المحدوده وثانيهما المقدار الذي هو مرتبة تعينها فقد اشار الى مغايرتها لهما بهذا المعنى بقوله غير المقدار
والى مغايرتها لهما بذلك المعنى بقوله والجسمية التعليمية واما قوله الجسم التعليمي فاما ان يقصد به صورة هذا امر حيث هو محدود مقدر
ماخوذ في النفس لعل المراد من الصورة ههنا هو الحقيقة يعني حقيقة الجسمية من حيث تقدرها بمقدار مخصوص وتحددها بحد مخصوص
بما هي ماخوذة في النفس لا في الوجود فيقطع النظر عن وجودها في المادة والحاصل ان المراد بالجسم التعليمي ح هو الصورة ماخوذا

بهذه الصفة وهو مرتبة بعين الصورة الجسمية التي بحسبها تقبل الازاية والانقسام وموضوع الهيئة الغير الجسمية هو هذا وانه عرض قائم بالجسم الطبيعي
سواء كان في نفس ذاته والى اشار بقوله او يقصد به مقدار ما ذا اتصال بهذه الصفة من حيث له اتصال بحدوده ولما كان من عوارض الجسم
الطبيعي كان عارض ومن الظاهر من مثل هذه العبارة كما هي ولعل ما يكون عند الشيخ المحقق قدس سره على تقدير ان يكون المراد من الجسم التعليمي
هو المعنى الاول فيكون عروضه للجسم الطبيعي على سبيل المساهمة ومن قبيل عروض فرد الشيء لذلك الشيء ثم ان الفصل المقوم للجسم التعليمي بهذا
المعنى هو ما يمكن للذهن ان يفرض فيه حيث بينهما حدود مشتركة يصير كل حد منها نهاية للحدين فعروض الانقسام انما يمكن في الجسم بسبب امكان فرضه في
المقدار وهذا المعنى ذاتي للمقدار فلذا لا يسببه للجسم ثانيا فعلى هذا التقدير يكون عروضه له بالحقيقة ثم ان من الناس من نقل من معنى
قوله كانه عارض في ذاته فلهذا قال في توجيهه انا لم نقل الشيخ انه عارض حقيقة بل لا من قوله كانه عارض حيث اراد الجسم التعليمي لا يلزم للجسم
الطبيعي غير منفك عنه في الوجود الخارجي بل للذهن ان يفرض انفكاكه عنه فيحكم ح بعروضه له وانت تعلم ان المعتبر في ظرف العروض
امتياز المعروض بوجوده من العارض وان لم ينفك عنه ومن البين ان الجسم الطبيعي متلازم الجسم التعليمي بوجوده فح لا يكون عروضه
له في الخارج وذلك بخلاف عروض الوجود الخارجي للهيئة فلذا قيل ان اتصافها به في الاعيان وان كان الذهن ظرف عروضه له ثم انه ليس المعتبر
في عارض الشيء انفكاكه عنه في ظرف عروضه وانما المعتبر فيه انفكاكه عنه بحسب مرتبة ذاته وذلك على ان لا يكون نفس ذلك الشيء والجزء
فلهذا جعل لازم الشيء من اقسامه بعروضه وان استحال انفكاكه عنه نعم ان ما يقابل لازم الشيء ما يكون عارضا له بشرط ان يفارقه في الذهن
او في الخارج ولعل توجيه كلام الشيخ بوجه حسن هو ما وجهناه به اولا وتوجيه ما في النجاة كما سابقا ثم انه اذا حمله العارض على الخارج المحمول
فلا شبهة فيه ايضا لان فرد الشيء شامل بالقياس اليه ذلك لعدم كون نفس ذلك الشيء والجزء من اجزائه فح يصح ان يطلق عليه كانه عارض وان صح
ان يكون المراد من الجسم التعليمي هو الصورة الجسمية الحدودية المتعينة بالمادة من الجسم التعليمي بالمعنى الاخير والحاصل ان المقدار وكل الاتصال يطلق
تارة على الصورة الجسمية وتارة على الجسمية التعليمية بحسب ذينك الاطلاقين وذلك لان الاتصال الحقيقي يقال بمعنيين متصلية الشيء اي
كون ذاته مصداق حمل الممتد في الابعاد عليه فاذن فاذن هو بحسب جوهر الذات متصل واتصال فان الهوية اتصالية يمكن ان يفرض فيها
ابعاد تلك متقاطعة على قوام والمتصل بهذا المعنى هو صورة الجسم الطبيعي وفصله والاخر كون الشيء في ذاته بحيث يصح عليه الى اجزاء
وهيئة متشاركة في حدود مشتركة والمتصل بهذا المعنى فصل للكم والازم للمتصل الذي هو صورة الجسم في الوجود ولا يصح كون الاتصال
بالمعنى الاول للاتصال بالمعنى الثاني والا لكان مضمنا بذاته فالتمييز ان يجتمعا ح في شيء واحد ثم انه لا يجوز ان يكون الاتصال بالمعنى
الثاني للاول لان جواز تحليل الشيء الى اجزاء وهيئة فرع كون ذلك الشيء محدودا مقدارا مخصوصا وفي النجاة انه من مقولة الكم وهو
موضوع لصناعة التعليمي او داخل في موضوعها وهو عارض للجواهر الجسمانية وليس ما يقوم بذاته اولا والمعنى الاول ايضا فان ذلك
يقوم في ذاته وهذا في موضوع اي ان ذلك صورة وهذا عرض انتهى وهو يدل اما اولا فعلى اختلاف موضوع الهيئة الجسمية وغير الجسمية
واما ثانيا فعلى جوهرية احدهما ومرتبة الاخر وفي كتاب الاشارات اطلق المقدار على الصورة الجسمية حيث قال انه المقدار المحض المتصل
وفي النجاة صرح بان الجسم التعليمي مرتبة تعينه حيث قال وله صورة جسمية لا تزول عنه ولو مع ذلك ابعاد محدودة بها تمامه وتشكل
والاعيان ليست شيئا منها له بل مع كل شكل يحدد عليه سطح كل بعد كان فيه وكل مقدار مفروض كان فيه فاذن هذا غير الاول لكنه انما يفرق
في بعض الاجسام ان هذه الابعاد المحدودة لازمة لا يفارق ملازمة اشكالها وكان الشكل لاحق لك ما يتحدد بالشكل وكان الملازمة
لا تدل على انه داخل في تحديد جسميته لكن ملازمة هذه الابعاد المحدودة انتهى ومن الظاهر من هذا ان البعد الجوهري الذي هو المقوم للجسم
الطبيعي غير الجسم التعليمي لفناء الثاني مع بقاء الاول ومرتبته دون تكون مرتبة تعينه على معنى ان زواله سبب لا يزول عنه خصوصية مادته

في الجهات

في الجهات الثلث لا مطلقا ومن المتأخرين الذين شرب عرفه من مهم الحكمة فهم هذا قول الشيخ ان الصورة الجسمية هي المتصلة بذاتها والجسم التعليمي
انما هو مرتبة بعينها فانظر والاتصال بالجسم الشخصي بعد ويثبت الحلول ذلك حيث قال اتصال مقادير الاجسام تابع ولازم لاتصال
جواهرها التي من الصورة الجسمية لا بان يكون هناك اتصالان ومتصلان بل انما يكون متصل واحد جوهري تعين استدارته ويوصل
تعينه بعرض له حيثية وهي كون الممتد المتصل الجوهري بحيث يمكن ان يصح بمقدار معين مرات متناهية او غير متناهية في التكثير و
المساحة وهذه الحيثية انما يكون معروضة للاتصال بالعرض وتعينه الصورة الجسمية فيكون هناك متصل ومتصل واحد على الاطلاق
وهو الصورة الجسمية وتعرض له الحيثية بسبب تعين الامتدادات وهذه الحيثية مقدار الصورة التي تتصل بذاتها والاتصال بها تعلق بما
تلك الحيثية بالعرض فهناك اتصال واحد منسوب الى الصورة الجسمية والى معدارها بالعرض فح لما ان يراد بالجسم التعليمي هذه
الحيثية فلزم ان لا يكون له اتصال بالذات بل انما يكون له اتصال الجسمية بالعرض ولما ان يراد بالجسم التعليمي الصورة الجسمية مع تعين امتداداتها
اي مع الحيثية المذكورة كان له اتصال الا باعتبار امر خارج عنه بسبب اشتماله على الصورة الجسمية والاولى هو الثاني ولهذا اختار بهمنيار
حيث قال في تحصيله فالجسمية الحقيقية صورة الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلثة وهو غير المقدار وغير الجسمية التعليمية والجسم الذي
يستعمل في التعاليم وهو المعروف بالجسم التعليمي هو الصورة الجسمية مأخوذة مع مقدار من غير التفات الى المادة انا نالت في كلامه
ظهور ان بطلان ما قيل من الجسم التعليمي متصل باتصال اخر غير اتصال الصورة الجسمية بان يكون هناك متصلان بالذات مع بطلان ما
قيل من ان الصورة الجسمية اتصالا بالعرض بتبعية اتصال الجسم التعليمي والجملة ما ذكرنا من ان الاتصال بالذات انما يكون للصورة
الجسمية وما حكم بصحته كل منصف لتأمل صادق وهو موافق لتصريحات الحكماء كالشيخ وبهمنيار وغيرهما واما بهمنيار فكلامه المذكور
صريح في ان الاتصال بالذات انما يكون الصورة الجسمية واما الشيخ فقد ذكر في مواضع من الشفاء ما هو صريح في ذلك منها قوله في باب
الامور في الهيات الشفاء واما الكميات المتصلة فهي مقادير المتصلات اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم
بمعنى الصورة ثم قال بعد وهذا المقدار كون المتصل بحيث يصح بكذا كذا امرا ولا ينتهي المح ان يوهم غير مناه توهما وهذا مما لا يكون
الشيء بحيث يقبل فرض الابعاد المذكورة هي الابعاد المطلقة المتقاطعة على قوام فان ذلك لا يختلف فيه جسم وجسم لما انه يصح بكذا كذا
امرا والا لم يكن صحة بكذا البتة فقد يختلف فيه جسم وجسم فهذا المعنى هو كمية الجسم وذلك صورته وهذا الكمية لا تفارق تلك
الصورة في الوهم البتة لكن هي والصورة تفارقان المادة في الوهم ما ذكرنا في اثناء اثبات الهيولى من قوله ولو انك لا خذت تاج كما
نقلناه سابقا فذكر ويؤيد ايضا ما قاله الشارح المحقق للاشارات من ان الوهم في هذا الباب وما نقله عنه في بيان اتصال
الصورة الجسمية واتصالها هو كونها ولكن بقي الاشكال في ان حمل ما وقع من الشريف المحقق على هذه التحقيقات ليندفع عنه الاورد
عليه بعض المحققين يحتاج الى ان يتكلف على ما قال في حواشي حكمة العين ومفسر هو معنى كونه متصلا في ذاته في نفسه بحيث يستلزم ذلك
المتصل المعنى انتهى وهو بظاهره كما ترى الا ان يتكلف ويقال ان كونه في ذاته كذا بعيد اثبات الهيولى لان انتفاء الجسم التعليمي بالانتفاء
يستلزم انتفاء الصورة الجسمية التي هي ملزومه له فلذا تبين الجسم التعليمي بما ح يرجع الى اللزوم ولكن الحق بالخفاء وفرناه من كون الجسم
التعليمي تلك الحيثية الصورة الجسمية او معها فتصير ومن هنا ظهر سر ما وقع في تعريف الجسم الطبيعي ابعاد ثلثة على التكثير وفي التعليمي
هو الابعاد الثلثة على التعريف وان المحقق الدواني لما نقل عن هذا نقله عن بعضه اورد الايراد على ما نقله في الاشارات بان كون البعد
في احدهما غير البعد في الاخر بعيد ومثله عن مثله بعيد كما اوضحناه في كمل الابصار الذي علقته على ذلك الكتاب قال بهمنيار في
التحصيل بعد ما نوينا فوقه التأييد فقد بان تعاقب الفادير المختلفة والاشكال المختلفة على الشيء وجود امر ثابت مع زوال

المقادير ومن ههنا الاستدلال على التغاير بينهما بان الشمعة الواحدة تتغير شخاتها ومقاديرها واتصالها ولا تتغير هويتها الاتصالية فيكون
ههنا شيء اخر غير جسميته الجوهرية وهو الجسم التعليمي وانه لا يتغير بناء على انه لا يتعلق بظاهر الجسم بل يتعلق بامكانه انتهى ولكن نفي
الكلام في انتقال الجسم التعليمي بما له من المساحة والتخانة بانتقال ما يتعلق به من الاشكال بل الظاهر انه يتغير بحدوده المعينة بتبدل
اشكاله وان لم يتبدل نفسه نعم انه يتبدل في صورة التخلخل والتكاثف مقداره ايضا وان لم يتبدل جسميته الطبيعية في تلك الصورة وذلك
كما يظهر مما ذكره الشيخ في منطق الشفاء كما نقلنا قوله لسطل كل بعد كان فيه اي سطل بحسب حده المخصوص لا ذاته وقوله منفصلا عنك
ثم ان المراد من الاتصال في قوله واتصال بهذه الصفة هو الصورة الجسمية لانها لما كان اتصالا بالجسم التعليمي وليس من شرطه كون الجسم
التعليمي ذا اتصال بهذه الصفة اي يكون الاتصال الذي هو الصورة الجسمية موصوفا بانه قابل للابعاد المتقاطعة على زوايا قائمة
فقوله بهذه الصفة يتعلق بقوله اتصال وقوله من حيث له اتصال محدود يتعلق بهذه الصفة اي انه مقدار للصورة الجسمية الموصوفة
بتلك القابلية في مرتبة محدوديتها ثم انه لما بقي ان الجسم التعليمي ذو اتصال جوهري من الصورة الجسمية مع انه اتصال في نفسه فكيف
اتصالا ومتصلا باعتبارين اشار الى الجواب عنه بقوله وسوضح القول فيما بعد وينظر في ان الاتصال كيف يكون لها وكيف يكون للجسم
التعليمي فليتدبر فيه قال ولهذا ما يكون الجسم تخلخل وتكاثف بالتسخين والتبريد اقول انهما قسمان احدهما بالذات والاخر
بالعرض والمتعدي بالتسخين والتبريد فيكون مراده بهما الاخير كما لا يخفى على الناقد الخبير والا لزم انعدام الصورة الجسمية ايضا وذلك
كما يلوح مما ذكره ابو نصر الفارابي بقوله التخلخل والتكاثف اما بالذات واما بالعرض فان كان بالذات فان الصورة الجسمية تتغير معها
كالماء اذا استحال هواء فان الصورة الجسمية في الماء تبطل وتحدث صورة جسمية اخرى واذا كانا بالعرض فانها لا تتغير فان الهواء
تخلخل نهارا بالشمس وتكاثف بالليل ولا تتغير الصورة الجسمية في الهواء بذلك انتهى وهو يدل على المدعى واعلم ان الشيخ قد
استدل اولا بتبدل اشكال الشمعة المدورة على تبدل الابعاد وثانيا بالتخلخل والتكاثف على تبدل مقدار الجسم اي الجسم التعليمي
مع بقاء الصورة الجسمية وذلك لان في صورتي التخلخل والتكاثف بهذا المعنى ينتقل الجسم من مقدار الى اخر ولهذا تتغير تكسيره
وفي صورة تبدل الاشكال في الشمعة المدورة فانما تتغير ابعاده بان ينقص من طوله ويزيد على عرضه او عمقه ولا يتغير اصل مقدار
هذا الجسم ولهذا لم يتغير تكسيره بل انما تتغير حدود المقدار ولكن قد اذا نقص مقدار البعض ويزيد البعض الاخر في المقدار وهو كون الجسم
بحيث يصح كذا كذا امر وهذا المعنى لا يتغير في الجسم بتغير اشكاله والحاصل ان غرض الشيخ ههنا اثبات مغايرة الصورة الجسمية
بشخصها ثانيا في التخلخل والتكاثف بالعرض وذلك بخلاف امر في صورتي التخلخل والتكاثف لاتفاقهما مع اتفاقه معاوس تقاضيه
البيان قد بان بطلان ما عليه الشريف المحقق حيث قال بجسميتها الى الشمعة ما دمت مع تشخصها وهناك امر وال المقدار فانه كما بقيت
جسميتها بشخصها فكذلك بقيت حقيقتها التي هي المقدار وقد فصلنا في كتابنا الحل الاصلي على الاشارات ثم لا يخفى ان الجسمية المطلقة
والصورة الجسمية الرسلية حقيقتها باقية في حالتي التخلخل والتكاثف الحقيقيتين من دون تبدلها بالصغر مع تبدل مقاديرها فيكون المقدار
عرضا خارجا عن حقيقة الجسم وانواعه والحاصل ان الجسم يكثر بالتخلخل ويصغر بالتكاثف والجسمية من حيث حقيقتها لا تختلف وكذا النوع
الذي يقع فيه التخلخل والتكاثف فان مهية لا تبطل ولا تصير نوعا اخر وبالجملة ان الاجسام لما اتفقت في الجسمية واختلفت المقادير
فيوجب ذلك ان تكون الجسمية غير المقدار ثم ان في صورتي التخلخل والتكاثف الاضافيين تبقى الصورة الجسمية بشخصها مع تبدل مقدارها
المحدود بحدود معينة فيصح الاستدلال بها على مغايرة الجسمية للمقدار والجسمية التعليمية على ما علمت في مسير الشيخ ههنا والجملة ان غرض
الشيخ ههنا بيان ان الجسم في حد الجسم قسمة لا يمكن ان يخالف بها اسم جسما اخر وهي مطلق فرض شيء دون شيء والمراد منها ههنا قسمة

محدوده بما يمكن ان يخالف بعض الاجسام البعض الاخر على ما صرح به اللوكري في بيان الحق بقوله وهذا المقدار هو كون الجسم بحيث يمكن ان
يصح كذا وكذا امرة او مرارا او لا ينتهي الصح به ان توهم غير متناه وهو مخالف لكون الجسم متناهيا لان فرض فيه الابعاد فان ذلك امر لا يختلف
فيه جسم جسما واما انه يصح كذا وكذا مرة او لا ينتهي صحه اليه فقد يختلف فيه جسم وجسم ثم قال بيان ذلك على ما في الشفاء ان كل جسم
وان كان يجب ان يكون متناهيا الا ان حده لا يقتضي ان يكون له هذا فانه الشاهي انما يزيد بعد تقومه وتحصله ولهذا جاز ان يعقل جسم
جسما ولا يعقل تناهيه ما لم يتبع البرهان فالتناهي ليس بداخل في حد الجسم وليس حده الا ما يمكن ان يفرض فيه بعد ثم بعد اخر مقاطعه
على قوام ثم ثالث مقاطع على قوام ثم اذا اختلف الجسمان بان يكون احدهما يقبل الابعاد او الاثنين او ثلاثة واذا بين الابعاد التي في الجسم الاخر
فانهما لا يختلفان في ان يقبلا ثلاثة ابعاد من الاطلاق ويخالف فيما قبل من الابعاد المعينة فلا يكون احدهما هو عين الاخر وذا الصورة
الجسمية التي فيها هي لا يزيد فيها جسم على جسم هي ليست بعرض انما العرض به يختلف هذان الجسمان فيه الذي هو كونه مستقيمين موجودين
ان يكون بعض من الاجسام اعظم من بعض او اكبر او مساويا له والجملة ان الابعاد المعينة المتميز ان يوجد الجسم بدونها له اعتبار ان احدهما
كونها بوجه يمكن ان يكون بعض من الاجسام اصغر من بعض او اكبر او مساويا له وهي من هذه الحيثية عرض جاز ان يقبل مع بقاء الاجسام
التي هي فيها نوعا او شخصا وثانيهما كونها بوجه لا يخالف به بعض منها البعض الاخر وهي من هذه الحيثية جوهر لا يتقدم الجسم الطبيعي
الا به فيكون فضلا له باعتبار وصورة له باعتبار اخر فان قلت كان للابعاد الثلاثة اعتبارين كالسطح والخط اعتبار ان احدهما كونها بحيث
يكون ان يفرض فيه شيء دون شيء وثانيهما كونها بوجه يمكن ان يكون بعض منها مخالفا للبعض الاخر ومساويا له وقد قلت ان الابعاد الثلاثة
باحد الاعتبارين جوهر وبالاخر عرض فلا يجوز ان يكون الامر فيها ايضا كذلك وكان في نفس الامر خط وسطح جوهران وعرضان ايضا قلت
هذا انما يصح لو لم يكن السطح والخط بكلا الاعتبارين عرضا وليس كذلك كما ذكره الشيخ في هذا الكتاب بقوله والسطح ايضا صورة غير الكمية
التي هي قبل الاخر ما اورده قال ومن تكلم على ابطال هذا بالبيانات الطبيعية اقول ذلك على ما قال في فصل اسطقسات طبيعيات هذا
الكتاب ولما مذهب القائلين بالاجزاء الغير الجزئية واشكالها فتقض بالاجسام من وجوه من ذلك انهم لو اجعلوا هذه الاجزاء متشابهة
للطبع وفي غاية الصلابة حتى لا ينقسم فلا يخلو بعد وسقم ذلك ان يقولوا ان اشكال هذه الاجزاء ومقاديرها امور تقتضيها طبيعتها
بل يعرض لها من خارج فان كانت تقتضيها طبيعتها واحدة فيجب ان يكون اشكالها ومقاديرها غير مختلفة وان كان ذلك
عرض لها من خارج خطابها مستعد لان يصل التقطيع والتشكيل من خارج خطابها بحيث يقبل القسمة والاتصال فيجب ان يكون
كل جزء منها بحيث يجوز عليه الفصل في نفسه والوصل بغيره وايضا اذا كانت هذه الاجزاء مختلفة بالصغر والكبر فغير مستحيل ان تنقسم
سطوحها الخط بمماسة سطوح اخرى فيكون تح سطوح من جسم واحد غير سطوح اخرى ويكون الحاصل سطوح احدها لا محالة غير الحاصل
بالسطوح التي هي غيرها وتكون متصلة مع الغير بان لها اشكالا وطبيعة كل قسم طبيعة تمر بينها خارج عنها فتكون الجاذبة عليها
واحدة فيكون من طبيعة ذلك الخارج جواز الاتصال بما اتصل به مما من طبيعته فان لم يتصل به مما يتصل به فلا يبقى قوى هذا ثم ان ما وقع عنه فما
بعد دشرحه بقوله وخصوصا على المذهب على جهاذاة ما اشار ههنا اليه من الاحتمالات ثم الحق انه لا اشافاة بينهما كما لا يخفى
بل الظاهر من التعليقات ان مذهب دمقرطيس واتباعه وتوبيخه واقع عنه هنالك من الاحتمالات ولعل المراد من المذاهب ههنا
صوفاك قال من خالف بينها بالاشكال اقول نقل من اصحاب دمقرطيس مذهبان ان الاجسام المتناهية مؤلفة من اجسام متخالفة
الطبايع والاشكال وثانيهما انها متفقة الطبايع مختلفة بالاشكال وذلك ان يقال انها اجسام صلبة مفردة الهوية متشابهة الطبيعة
وان التالف الواقع بينها هو ان تكون الاجزاء متماسة متجاورة والاجسام التي لها صفة التماس والتجاور لغاية تصغرها وتصلبها لا يمكن

او يقال انها امور لا تقتضيها طبيعتها

تجري عند القسمة الوهمية ثم اكثرهم يزعمون ان مقاديرها متختلفة بالصغر والكبر ومنهم من زعم انها متساوية واكثرهم يظنون انها
مختلفة الاشكال وان جوهر ما جوهر واحد بحسب تجوهرها وما بينها وهي ليست متساوية الاشكال لاختلاف اشكالها مختلفة
ويزعمون ان النار اجزاؤها مخروطة ذات اربع قواعد مثلثات متساويات الاضلاع والارض اجزاؤها مكعبة والهواء اجزاؤه مخمسة ذات
قواعد مثلثات متساويات الاضلاع والماء اجزاؤه مخمس ذات عشرين قاعدة مثلثات متساويات الاضلاع والسماء اجزاؤه مثمنات
ذات اثني عشر قاعدة مخمسات متساويات الاضلاع والامر فيها ان الاجزاء التي يكون منحدة الاطراف مفرقة الاتصال العضو فيحس منها
البردة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار وتكون شديدة الصور فيه هو الحريف وكذا الامر في سائر
الكيفيات الباقية ثم لا يخفى ان هذا السهل المذهبين تقتضيان ان نقض الاول يحتاج الى اثبات ان تلك الاجسام طبيعة واحدة
متفقة بالنوع ومن هنا ظهر بطلان هذين المذهبين ولما كون المذاهب هنا ثلثة اشار الى الثالث بقوله فان قال قائل الخ لان معناه
عدم كون الاختلاف فيها لا بالطبيعة ولا بالشكل الكروي قال حكم النقطة في امتناع تاليف الجسم منه اقول اي من ذلك الجسم
الصغير التي بمنزلة النقطة ثم ان الشيخ قصد في طبيعيات هذا الكتاب لبيان استحالة تركبه منها فذكر ان جماعة من العقلاء على ان
النقطة كم اجتمعت لا تزيد على عدم نقطة واحدة وانها انما تلاقي بالاسر والعجب بعضها بعضا من الملاقاة ولا يتحرك الى التاليف
فتصير شاغلة مكانا ولا يصدق منها متصل والحاصل انه لما لم ينقسم بالفعل ولا بالقوة في الخارج وان انقسم بالقوة في الذهن
فيكون حكمه حكم الجزء الذي لا يتجزى في الخارج وان لم يلزم كونه هو بعينه كما نبه عليه بقوله حتى انه كالنقطة جملة فان ذلك الجسم يكون
لا محالة حكمه حكم النقطة في امتناع تاليف الجسم المحسوس انتهى والظاهر انه اشار بالى ما نقلناه عن بعض طبيعيات هذا الكتاب لما قيل
من ان النقطة لما كانت طرف الخط فلا يصح تحصله منها فلكك لا يصح تقوم الجسم المحسوس من تلك الاجسام لكونها بمنزلة الاطراف
وذلك لان طرف الخط هو النقطة العرضية لا الجوهرية فهي اشياء على غير محصل ثم انه يرجح جريان بعض مفاسد الجزء الذي لا يتجزى
في هذا بعينه وذلك هو النقطة العرضية لانه يشارك له في عدم قبوله القسمة ولو بالقوة بحسب الاعيان وان لم يكن جزء الا يتجزى لانه
لا يقبل القسمة ولو في الوهم وانما قلنا ذلك بحيث انه يصح ان يقال ان الجسم لو كان مركبا من هذه الاجسام الصغار لزم مساواة الخط
الربع لضعفه فيما اذا فرضنا اجساما مربعة متلاقية من ستة تشترك بحسب مثلا الضعف هذا على تقدير بكارة القسمة الوهمية في حصول الامتناع
العرضي والمحتي ولو في الذهن والا لم يحصل الامتناع الا بعرض اجسام اخرى موضوعة في تلك الاجسام فليتدبر ولكن الظاهر ما ذكره
الشيخ ههنا بقوله لحكم حكم النقطة في امتناع تاليف الجسم منه هو ما نقلناه فلذا قال الشيخ في النجاة كلما لا يتجزى لا اساس له الا على التداخل خلا
يتلاقى ان يتركب شيء اعظم منه لا بحسب ولا مقدار فاذن الاجزاء التي لا يتجزى لا يمكن ان يحصل منها مقدار والجسم وفي تحصيل بيان
ان كلا لا يتجزى لا اساس له الا على التداخل يستلزم عدم حصول الجسم منه وهو مناف لتركب الجسم منه هذا انتهى ثم الظاهر من جملة في قوله
حتى انه كالنقطة جملة هو الاجتماع وتركب الجسم منه فلذا علله بقوله فان ذلك الجسم يكون لا محالة حكم حكم النقطة في امتناع تاليف الجسم
المحسوس منه قوله لا كانت في ذاته بحيث يمكن ان يفرض قسم منه اي في الخارج وذلك بان يقال ان القسمة الفرضية يكون في ذلك الجسم الصغير
بحسب حال الخارج ولكن يستحيل ذلك فيه كما اشار اليه بقوله لكنه ليس يطيع من الاطاعة وقوله لها لفا وفي بعض النسخ لخالفه حدوث
الكون في قوله يكون كون ولما غير يكون فقوله لم ثم بعد ذلك شرع في تعليل سبب الجزئين والقسمين الفرضيين لا يفترقان انه
لما لا تكون بطبيعة ذلك الشيء وجوهره او سببا من خارج على ان لا يكون نفس حقيقة ذلك الشيء وان كان ذلك داخلا في حقيقته
ومهيته او لم يكن ومن ههنا انتفع ان ههنا امرا ارادة ما حيث ان قوله اما تقوما داخلا في طبيعته ومهيته لانه لا يجوز بطلانه وان يكون من اقسام

والتداخل

ما وقع

ما وقع حينه بقوله او بسبب من خارج من الطبيعة والجوهر ودبيه الفرض مظاهر حيث ان المراد من السبب الخارج ما لا يكون نفس ذات تلك
الشيء سواء كان داخلا فيه او خارجا عنه وقوله فيفرض اول ذلك اي يفرض القسم الاول من هذا القسم وهو قوله اما تقوما داخلا في طبيعته
ومهيته وذلك على ان يكون سبب ذلك الاختلاف ذاتيات تلك الماهية من الفصول المقسمة فيها واما في هذا القسم فهو ما يكون
مفروضا من حيث وجوده به وذلك على ان يكون صورا منوعة له كما قالوا وتقوما في وجود الفعل غير داخل في مهيته ويختلف فيه والجزء
في فيه يعود الى السبب والمراد من الاختلاف كون الجزئين لا المحمان والقسمين لا يفترقان ثم انه اشار الى القسم الاول من القسم الاول
اي طبيعة الشيء وجوهره للقسم الاول من القسم الثالث اي تقوما داخلا في طبيعته ومهيته في الفساد امكن ان يكون المص جمعها
في قوله فيفرض اول ذلك اي يفرض اول كل قسمين من القسمين المذكورين ان يكون الاجسام مختلفة بالمهية مع ان هؤلاء الاقسام
وعلى هذا يكون قوله وثانيا على سبيل التكرير عطفا على قوله اول ذلك اي يفرض ثانيا انتهى على ان يعرض الفساد الثاني لشان ما في ثان
اتفق في القسم الثاني والثالث ومن الظاهر ان في اختيار التكرير بدلا من التعريف نوع اشعار به فتدبر فيه ثم على الاحتمال الاول
اي كون اول في قوله يعرض اول ذلك هو القسم الاول من القسم الثالث لكن القسم الاول من القسم الاول الظهور فساده لتوجيه
الى الكفي بما يتوجه الى القسم الاول من القسم الثاني لانه توجيه السبب ذلك بطريق اولى فقد اتضح حاله اولا الى ما يتوجه الى القسم الاول من
القسم الاول على ذلك التقدير ايضا او اكتفى بظهور فساده كما يظهر مما ذكره في كتاب التعليقات حيث قال قال ديمقراطيس ان الجسم فيه
اجزاء بالفعل ومتداخلة لا تتصل الاتصال الا فرضا وتوهما لا فعلا والجسم مؤلف منها وهي متماسة غير متصلة وطبايعها متشاكلة
ثم قال فاعترض عليه بان قيل ان كانت طبايعها واحدة فما بال كل واحد من تلك الاجزاء الوضعية انه يقبل الاتصال والمماسة من الانفصال
في ذاته وما بال تلك الاجزاء يكون متماسة غير متصلة وطبايع الجزء والكل واحدة حتى ان الجزئين في انهما لا يلتحمان والجزء في انه لا ينفصل
ولا يتفرق اثنين من اجزاء طبيعتها فاذن هو هذا انتهى ثم ان توجيه قوله فيفرض اول ذلك اي يعرض اول القسم الاول من القسمين اولا
كذا وثانيا كذا بعيد جدا ضرورة ان الايراد الثاني انما يرد على ما اذا كانت الصور النوعية هنالك تلك الاجسام لا ما يكون النوع
مقوما لها كما عليه امر القسم الاول من هذين القسمين ومن تضاعيف الكلام قد ظهر بطلان ما قيل من انه لا منافاة بين اتحاد تلك
الاجسام بالهامة الحقيقية النوعية وبين استحالة ان تقبل القسمة الطارية وجواز القسمة الخلقية الفطرية بين كل قسمين منها
لانه في اثبات الهيولى ومن جواز ان لا يجوز الالتحام والانفصال بينهما كما لا يجوز انفصال احد اجزاء الفلك عن نظيره واتصاله
بعضه بما مع اشتراك الكل في مهية الامتداد الجوهري وانما قلنا ذلك لان تلك الاجزاء لما اشتركت في طبيعة توجيه وصورة
وحدانية فلا مانع لها من حيث هي من الانفصال الا ما يجيء خارجي غير لازم والا لكانت مختصة في فرد ما ضرورة انه على تقدير
تعدد اشخاصها لا يكون ذلك لازما لطبيعتها كما اشار اليه الشيخ في الاشارات بقوله كل نوع يحتمل ان يكون اشخاص كثيرة متفاوتة من ذلك
عايق لازم طبيعي فانه لا يبعد للاشخاص المختلفة ان يكون لذلك النوع النفسه لا لكثرة تعرض له يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد في
النوع الا اشخاصا واحدا وكيف يوجد العدد او كثرة الاشخاص هذا النوع والعايق عنه لازم طبيعي انتهى وهو صريح في ان العايق عنه
لو كان لازما لم يكن تلك الاجزاء متشابهة الطباع بل تكون مختلفة الانواع والمفروض خلافه فتعين من ذلك انه غير لازم فيصح
طرو الفصل والوصل عليها بمقتضى طباعها وكون خصوصيات الافراد وهو انها ما نعبر عنها الا بتاتي ما ذكرنا واما الايراد بان
لزوم العايق له عن حصول الاتصال مطلقا خلفيا كان او طاريا يمنع تعدد افراده وهذا خلاف ما عليه امر لزوم العايق الثاني فانه
لا يتاتي تعدده على فرض عدم لزوم العايق من الاول ففيه ان اريد من القسمة الطارية ما يكون طاريا على طباعها المشترك بينها فح

يمتنع ان يكون له افراد كثيرة لوجود خصوصية فيها وان اريد منها ما يكون طارئا على افرادها فيرجع ذلك الامتناع الى تلك الخصوصيات
من خصوصيات وهذا الاباء ما نحن بصدد الاثبات لرأى الهيولى في الاجسام بطباعها ومن ههنا يجوز طرو الاتصال على كل فرد من
تلك الاجزاء من حيث طباعها وان امتنع ذلك عليها نظرا اليها بخصوصياتها على انا لو سلمنا النظر من ذلك كله فنقول انه يجوز قبول
كل منها القسمة الخيالية الفطرية وهو يفيد المدعى لان القابل لهذا الاتصال وذلك الانفصال لا يكون الا جوهرا لا يكون في ذاته شيئا
منهما والا لاستحال عليه هذا وليس المراد من الهيولى الا هذا قال والذي يحتاج اليه ههنا هو ان اقول لما فرغ من اثبات قبول الجسم
الصغير للقسمة من حيث جسميته اراد ان يثبت الهيولى فيه من حيث طبيعته الجسمية فقال اولا انه متفق ان الجسم من حيث هو جسم
ليس مبدأ قابلا للانقسام ثم انه بعد ما اثبت فيه قبول الانقسام قال فيظهر من هذا ان صورة الجسم والابعاد فيه شيء والمراد بالشيء
هو المادة الاولى قال هذه الابعاد هي الاتصالات او سمى عرض الاتصال اقول اشارة الى ما ذكره الشيخ في طبيعيات هذا الكتاب وذلك
حيث قال ان الوهم يأبى الاتصال ما معتبرة في الامتداد فقط واما ان يكون مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء انتهى والظاهر من التردد
الواقع عنه ههنا هو هذا والمراد من الاتصال الواقع عنه ههنا هو الصورة الجسمية التي هي الاتصال الجوهري ومن شيء يعرض للاتصال
هو الجسم التعليمي وقوله تنفي الكيات المتصلة ما يشبه الاتصالين معا كما قال الفاضل المحقق اراد بصورة الجسم الصورة الجسمية
التي هي المتدة بالذات في الجهات الثلث على الاطلاق وبالابعاد الجسم التعليمي وقد تقدم انه اما عبارة عن الصورة الجسمية التي اعتبر
امتدادها واما عبارة عن مقدارها مقدارها الذي هو هيئة كونها مسوسة بكذا وكذا مرة اخرى على ما مر فهذه الابعاد هي الاتصالات
انتهى نظرا الى المعنى الاول او شيء يعرض للاتصال نظرا الى المعنى الثاني ولهذا قال ان هذه الابعاد هي الاتصالات انتهى او شيء
يعرض للاتصال فانه اراد بالاتصال الاتصال الجوهري الذي هو الصورة الجسمية اي المتصل بذاته المتدة الثلث على الاطلاق واما المتصل فانما
المتدة بها التعين امتداداته فهو عرض ولهذا قال اعني الاتصال بالمعنى الذي هو فصل العرض واراد بالاتصال وقوله والذي هو الاتصال
نفسه والمتصل بذاته الصورة الجسمية بدون امتداداتها اي الجسم التعليمي بالمعنى الثاني المذكور واشار بقوله اعني الاتصال بالمعنى الذي
هو الفصل الى ان الاتصال هو المقدم للجسم وان هذا الامر يجب ان لا يفصل منه ثم قوله فكل اتصال بعد على سبيل الاضافة وهو صريح في
ان الاتصال الجوهري انه اتصال بعد فيكون ههنا اتصالان جوهري وعرضي ويعبر عن ذلك بالاتصال الحقيقي مقرا بطرو الانفصال
على كل منهما يستلزم انعدامه واعدامه ما يجب ان يكون متصلا بذاته واتصالا لاكا فيكون متصلا واتصالا لاكا يرجع اتصال
كل منهما بالعرض باعتبار ما يعاوره مثلا ان الاتصال الجوهري لما كان عبارة عن كون الجوهر قابلا للامتدادات الثلث على الصفة المذكورة
والعرض كون الشيء بذاته بحيث يعرض فيه اجزاء مشتركة في حد ومشتركة ومع ذلك يكون كل منهما متجاورا للاخر فيرجع اضافة كل منهما
بصفة الاخر الى العرض والحاصل ان الاتصال بالذات انما يكون للصورة الجسمية وهو بالحكم بصحة كل منهما انما هو صادق وهو موافق
لتصريحات الحكماء كما لم ويهيئ بكلام المذكور مع يحتمل ان الاتصال بالذات انما يكون للصورة الجسمية وما ذكره الشيخ بقوله كما يستحقق
اشارة الى ما قاله في مباحث الاعراض كما سيأتي بقوله واما الكيات المتصلة فهي مقادير الاتصالات اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار
المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة انتهى وهو صريح فان المتصل هو الجسم بمعنى الصورة واما الجسم التعليمي فهو مقدارها اي ما يتقدر به وهو
هذا هو العرض ويؤيد ما ذكره بعد هذا المنقول بقوله وهذا المقدار هو كون المتصل بحيث يصح بكذا كذا مرة ولا ينتهي الى حد ومنتهاه
نوعها وهذا غاية الكون الشيء بحيث يقبل فرض الابعاد المذكورة وهي الابعاد المطلقة المتقاطعة على قوائم فان ذلك لا يختلف فيه جسم و
جسم لما انه يصح بكذا كذا مرة وانه لا ينتهي مع بكذا البتة فقد يختلف فيه جسم وجسم فهذا المعنى هو كيفية الجسم وذلك صورته الى اخر

ما ذكره

ما ذكره ثم لا يخفى ان المراد من المساحة هي اعتبار العلم بالمقدار بمعرفة كمية ما في السطح او الجسم من اشكال مربع المقدار المسوح او كعبته كما اعتبر ثم انه
لما فرغ من مثلث اثبات الهيولى على سبيل الاتصال اشار الى مسلك اثباتها على مسلك الانفصال وذلك حيث انه على المسلك الاول كما يعتبر
المتصل بطرو الانفصال عليه ويحدث متصلان اخران من كم احدهما يكون بعدم المتصلين ويوجد متصل ومتصل من كم احدهما مثل الاتصال
ثم ان الاتصال لما كان يقال باشتراك اللفظ على معنيين احدهما اضافي والاخر حقيقي والثاني ايضا قسمان جوهري وعرضي وبنى اثبات
الهيولى لما كان على الاتصال الجوهري الحقيقي لا العرضي الحقيقي ولا الاضافي فقال وكما اذا حدث اتصال اعني الاتصال بالمعنى الذي
هو فصل العرض وبالجملة يجوز ان يكون مراده بقوله لا عرض هو الاتصال الاضافي ومن قوله هو فصل الاتصال الحقيقي وانما عبر من ذلك
بالفصل اتنبيها على انه جنس مرتبة ذات الصورة الجسمية او الجسمية التعليمية فلا يجوز ان يكون اضافيا وكان في هذا التعبير اشارة الى
مع الدليل ثم نقول على الترتيل ان الاتصال قد يطلق ويراد به المعنى الاضافي ومن البين الظاهر انه معنى عرضي غير مقوم وذلك بخلاف ما عليه
امر الانفصال الحقيقي لانه جوهري الصورة الجسمية والجسمية التعليمية وكون الثاني عرضا لا ينافي ان يكون الاتصال معنى فرضي اجزاء مشتركة
في حد ومشتركة جوهرية بالضرورة انه لا منافاة بين كون الشيء عرضا وبين كونه جوهريا بهذا المعنى واما الاتصال الاضافي فانه
معنى عرضي وقد اطلق الجزئي على العرضي اي لا يكون جوهريا ذاتيا والحاصل ان العرض قد يكون جوهريا وان لم يكن جوهرا وقد لا يكون
جوهريا وان كان عرضا وقد يكون جوهريا وعرضا كفصول الاعراض لانها داخلة في قوام تلك الاعراض فيكون جوهرية ولما اتحدت مع
انواع الاعراض تكون اعراضا والمراد من العرض القابل للفصل ههنا هو العرضي ومن الفصل هو المقدم الجوهري اي ما يدخل
في ذات الشيء سواء كان ذلك الشيء جوهرا او عرضا ثم ان المراد من الاتصال بالفصل صيرورة ما يصدق عليه فصل المتصل من الاخر
المقدم كهذا المتصل وذلك المتصل امرا وحدانيا يكون ما يصدق عليه المتصل فقوله فكل اتصال بعد اذا الفصل بطل ذلك الجدد
ومتصل بعد اخر وكذا اذا حدث اتصال بعد اخر خاصيد في عليه الاتصال يعني الفصل بصيرورة افراده المتكثرة واحدا وصيرورة
فرد واحد من افراد كثيرة على معنى الاتصال الفصل بصير واحدا حدها كان واحدا وهو ما هو فلذا قال فقد حدث بعد اخر وبطل
واحد ما كان من ماهيته او من خاصته من الهيئة الوحدانية الاتصالية التي بحسبها كانت فردا واحدا للاتصال الفصل
فاذا تقرر هذا فنقول ان المراد من الاتصال بالعرض هو الاتصال الاضافي الذي لا يعقل الا بين شيئين متصل ومتصل به ولا
يتحقق الا اذا كان هناك شيئان يتصل احدهما بالاخر وقد يطلق ويراد به كون الشيء في ذاته بحيث يصح ان تنتزع منه اجزاء وهيئة
مشتركة وقد يطلق ويراد به كون الشيء في ذاته مصداق حمل المتد عليه بنفس ذاته وكل من هذين المعنيين مفهوم حقيقي انما يكون
للشيء في ذاته لا بالقياس الى غيره والاول منهما هو مبدأ فصل الكم المتصل والثاني هو مبدأ فصل الجسم الطبيعي والمتصل اتصالا
بالمعنى الاول منهما بسيط متفق بالطبع وموضوع ومادة الاتصال اي المتصل بالمعنى الثاني ايضا واحد بالذات الطبيعة من حيث ان طبيعة
لا تنقسم الى صور مختلفة واما موضوع الاتصال بالمعنى الاضافي فربما يكون امرين متفقين بالحقيقة كما اذا اتصل راس خط براس
خط اخر وربما يكون شيئين مختلفين بالطبيعة كما اذا اتصل الماء بالحجر ومن الظاهر ان الاتصال بهذا المعنى اي الاضافي بين امرين لا
يوجب اتحادهما ووجود امر ثالث ضرورة ان الامور المختلفة بالطبع اذا امتزجت لا تتحد ويحدث وجود اخر بل كان من الماء
والحجر في تلك الصورة الحق في نفسه وان حصل امتزاج ما بينهما ولكن الامر في اتصال خط بخط ثم لا يخفى انه يبقى ههنا توهم اخر و
هو ان المراد من الاتصال الواقع عنه بقوله اعني الاتصال بالمعنى الذي هو فصل العرض هو الاتصال الجوهري من الصورة الجسمية فاكد
ذلك بقوله لا عرض اي ليس اتصالا عرضيا فيكون المراد به الصورة الجسمية نفسها وذلك لانها لما كانت محصلة الماهية التي هي بمنزلة

الجنس فيشابه الفصل حيث لانه كما يكون الفصل علة لتحصل الجنس فكذلك تكون الصورة علة لتحصل الهيولى بمنزلة بحسب طبيعتها المرسلة
وحقيقتها الكلية وان كان اتحادهما فيها فوق اتحاد ما ثم بالغ في ان المراد من ذلك بقوله لا عرض لكون الاتصال تابعا عليه وانما لكانت
بسيطة في الخارج وان كانت مركبة من الجنس والفصل في الذهن اي جوهر في نفس ذاته ومصداق يحمل المتصل عليه فيكون الاتصال
بهذا المعنى هو فصلها وانما عبر عنها به لاتحادهما معه بوجودها الخارجي واثبات الهيولى مبني عليه ولكن بقي ان الجسم التعليمي لما كان
من مراتب تعين الصورة الجسمية فاذا حدث حدث فاذا لم يحدث لم يحدث فيكون حدوث الاتصال العرضي بقي به ايضا فما وجه تاكيده
ذلك بقوله لا عرض الا ان يقال ان حدوث الاتصال العرضي لا يستلزم حدوثه الا ذاتا وذلك كما في السعة المدورة اذا كبرت حيث تبقى
منها لو يحدث ويحدث بعد آخر محدود مع بقائها بينها وذلك على خلاف ما عليه امر ذلك الاتصال فان حدوثه يستلزم حدوث
اتصال آخر غير الجسم التعليمي كما اشار اليه ههنا بقوله فقد حدث بعد آخر وبقوله في غير هذا الموضع ان الابعاد والصورة الجسمية
لا بد لها من موضوع او هيولى يقوم فيه اما الابعاد التي هي من مقولة الكم فلم يظهر فانها قد توجد وتعدم والموضوع المعروض
بها ثابت فانها الا ثبت لشيء موجود بها مع تغير الشكل الموضوع واما انتهى ولكن بقي ههنا الايراد بانه لا تبدل في هذه الصورة
ولو تبدلت فانها الحدود وما انها الشخصية المعلومة المستلزمة لتبدل اشكالها لا غير وما الا يمازيد في جهة يتعين من اخرى قال
الشيخ في رسالة الحدود ان الجسم هو مشترك يقال على معان فيقال جسم لكل جوهر متصل محدود مسموح في ابعاده ثلثة بالقوة ويقال جسم
لكل صورة يمكن ان يفرض فيها ابعاد ثلثة كيف شئت طولا وعرضا وعمقا ذات حدود متعينة ثم فرق بين المعنيين بما محصله ان قطعة
من الماء والشمع كما تركت بشكلها تركت الابعاد الحدود المسموحة بين واحد منها ومن الحدود والصورة القابلة لهذه الحدود
وهو جسمية واحدة بالعدد وقد علمت ان الفرق بين المعنيين انما هو تعين الحدود في المعنى الاول دون الآخر ومن ههنا ظهر ان اثبات
الهيولى لكون بالغا ان اتصال كان وحدوثه بحدوثه لم يكن اتفاقيا مسلمة وهو اثبات مدعى على ما ههنا به ما وقع عنه بقوله فصل الاعراض
ثم لا يخفى ان الظاهر منه ان المقدار العرضي لا تبدل له في هذه الصورة وان تغيرت اشكالها الحدود ولكن ظهر سره ما ذكره سابقا بقوله
فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل الى قوله وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية انتهى فقد بان انه لا تبدل للمقدار
ابتداء فيها وتبدله يستلزم تبدل الصورة الجسمية فيكون اثبات الهيولى بطرو الانفصال على المقدار جوهرا كان او عرضا بهذا
المعنى ومن ههنا يعود تقرير كلامه بوجه آخر وهو ان الاتصال الواقع هنالك ما يعم الجوهري والعرضي وذلك على ان يكون المراد
من قوله فصل هو الحقيقي وانما عبر عنه به لان فصل الشيء لما كان ذاتيا نظرا الى ذلك الشيء لا يكون شيئا له الا اضافة الى غيره وايضا لما كان
فصلا للجوهر والعرض حقيقة حيث يشمل القسمين من الاتصال الحقيقي وهو مشترك لفظي بين فصول الصورة الجوهرية وبين فصل الكمية
المقدارية فيكون حدوث كل منهما يستلزم المدعى ولكن على ان يكون المراد منها المتصل اطلاقا للفصل على النوع والتعبير عنه بتبعيتها على
ان مبنى اثبات الهيولى عليه كما اشرنا اليه انفا فتدبر فيه ثم المراد بقوله لا عرض هو الاتصال الذي وجوده الى الالتحاق بين امرين و
الالتيام بين شيئين وما في حكمه وانما عبر عن ذلك به لكونه عارضا للشيء من خارج ومن البين انه من خواص امرين المتحيزين ومن ههنا
يعود اثبات الهيولى بكل من الاتصال الجوهري والعرضي اللذين هما اتصال الانفصال الحقيقي ولكنه لا يخلو عن تكلف ما نعود الى سيرنا
فنقول ان حدوث الاتصال العرضي وان لم يستلزم حدوث الاتصال الجوهري مطلقا لكن حدوثه بعد عدمه بالانفصال يستلزم حدوث
ذلك الاتصال وهو خلاف ما عليه الامر في عكسه لان حدوث الاتصال الجوهري يستلزم حدوث الاتصال العرضي ثم المراد من الاتصال
في قوله بنفي الاجسام ان شيء موضوع للاتصال والاتصال هو الاتصال الجوهري كما ان المراد بقوله ولما معرض للاتصال من المقادير الحدود

هو الاتصال

هو الاتصال العرضي الخ وانه ليس في الحركة الا عند واحد في الجهات المعروض لتعين امتداداته فاذا اعتبر ذلك الامتداد في الجهات الثلث على الاطلاق
بدون اعتبار تعين امتداداته اي تعين كان تعينا ما او تعينا مخصوصا كان معدن جسمية وجوهرا واذا اعتبر من حيث هو متعين تعينا ما
جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا فان رفض الجسم الطبيعي ليس الا مشهورا قولنا
قابل للابعاد الثلثة على الاطلاق بدون اعتبار تعين الابعاد مطلقا او قابلية الابعاد انما يتصور اذا كان متصلا بالذات فيكون قابلا
للابعاد بدون اعتبار العارض تفسيره بما ذكره في الحكمة العلامة بالفارسية جسم در حد ذات بيوسته است كه اگر كسته شود قابل ابعاد
شود ثم لا يخفى ان ما ذكره المحقق في شرحه للاشارات نحو اخر في هذا المعنى وان كان ظاهره ما وعنه وجه ما وذلك من قال ان المراد بالمتصل هنا
في بحث اثبات الهيولى هو الصورة الجسمية وهي التي من شانها الاتصال الذاتي واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهو ذلك
الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة او كعبا او شكلا يلزمها الاشكال اخر وانما قلنا ذلك حيث انه لا يلزم ما ذكره بقوله اتصالها
هو كونها بان يكون العارض لها هو اتصالها بل انما يلزم منه ان كونها بحيث لو تعين امتداداتها كان اجزاؤها الفرضية مشتركة الحدود
هو اتصالها ولا يلزم من ذلك ان تلك الحيثية هو نفس الاتصال الجسم التعليمي فقد ظهر من تقاعد قائله ان الصورة الجوهرية التي هي
بذاتها متصل واتصال فقد عرض له الانفصال والانفكاك فان المتصل بذاته لا يقبل الاتصال والانفصال قبولا هو يكون بعينه موصوفا
بانه قابل للانفصال والاتصال فالصورة التي تحلها هيولى الاتصالية عند طريان الانفصال عليها لا تكون هي بعينها موصوفة بالاتصال
فان الاتصال الاتصال والانفصال والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال في شيء واحد في حاله واحد لان القابل يجب وجوده مع القبول
فلا يعدم الشيء لا يعرض له وانه لا يقبل الاتصال اذا الشيء لا يعرض لنفسه فتعين ان يكون القابل معنى آخر وهذا هو المراد بالهيولى ثم
ان الشيخ تصدى لتقرير هذا المدعى بنوع من البسط وذلك حيث قال ان الصورة الجسمية اما ان يكون نفس الاتصال ويكون طبيعة
لكونها الاتصال حتى لا يوجد هي الا والاتصال لازم لها فان كانت نفس الاتصال فقد يوجد الجسم متصلا ثم ينفصل فيكون لا محالة
شيء هو بالقوة كلها فليس الات الاتصال بما هو اتصال قابلا للانفصال لان قابل الانفصال لا يعدم عند الاتصال فههنا شيء هو الاتصال
هو قابل للانفصال فليس الاتصال هو القوة قابلا للانفصال ولا انه طبيعة يلزمها الاتصال ولا الاتصال لذاته فظهر ان ههنا
جوهرا غير الصورة الجسمية وهو الذي يعرض له الاتصال والانفصال معا وهو يقارن الصورة الجسمية وهو الذي يقبل الاتحاد بصورة
جسمية واحدة فيصير جسما واحدا لما يقومه او يلزمه من الاتصال الجسماني انتهى ولا يخفى ان تعريف الجسم بانه جوهر كان لو كان حدا لكان
الاتصال في ذاته فيكون فصلا لحقيقته ومقوما لجوهر ذاته وماهيته لا انه من عوارضه ولوازمه والتوجيه البرهاني مطلق الاتصال
لازم له وهو في ذاته لا يتصل ولا ينفصل فيجوز ان يقبل الاتصال والانفصال معا ولا يلزم من ذلك خلف لازم الشيء من ذلك الشيء لما
الاتصال ان وجود الاتصال وذلك بخلاف ما اذا كان الاتصال من طبيعته لا كل فرد منه اذا طرء عليه الانفصال فقد انعدم وصدق
اتصال آخر ان فيكون هنالك قابل لهما وليس المراد من الهيولى الا هذا ومن ههنا ظهر حال ما عليه هو الاحيث ذهبوا الى ان الاتصال
والانفصال عرضان يعاقبان عليه وانما بنيا ذلك من الغفلة عن ان قبول فرض الابعاد وتعينها يستلزمها الاطلاق ومن الظاهر
انه لا يتنوع بها والا كان الاتصال العرضي فصلا له فيلزم من ذلك تقوم النوع الجوهري بمتصل عرضي بل يلزم من ذلك اتحاد الفرض
مع الجوهر نفسه ومحله عليه فتدبر فيه **قال** واعلم ان الجسم من حيث هو جسم **اقول** اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه فانه
الاشكال بجواز ان يكون هناك جهات بحسبها يكون الفعل والانفعال فلم يلزم منه ان يكونا في ذات الجسم بما هو جسم بجواز ان يكون
لهذا ان الاعتبار ان ما يعرضه من الجسمية التعليمية وغيرها وذلك على ان يكون قبوله بجوهر ذاته وفعله بما يعرضه ثم ان القبول

والانفعال الذاتيان على معان منها قبول شيء لشيء قبولا ذاتيا اي يكون قبوله له بعد ما لم يكن ذلك له وذلك على ان يكون مسبوقا بالامكان
الاستعدادي الذي يعبر عنه بالقوة ومنها قبول شيء لشيء قبولا ذاتيا لا زمانيا كقبول العقول المفارقة للصور العلمية حيث انها لم تكن لها في
مرتبة ذاتها بل تكون متاخرة عنها تاخرا ذاتيا فلا تناقض لقول الجماعة المقدسة للصور المعقولة على ما اشار اليه الشيخ في الشفاء
والتعليقات وغيرهما بقولهم ان الانفعال يقال على وجه مرسل على كل خروج من القوة الى الفعل ويقال على وجه اخص من ذلك مثل
ان يكون خروجا زمانيا ومثل ان يكون على سبيل الانتقاص ليس على سبيل الاستكمال وكل ذلك يشترك في انه خروج ما من قوة الى الفعل
وحينئذ لا يوجد معنى بالقوة فلا وجه للانفعال بوجه ولو كانت تقوم استعداد للعقولات لا على سبيل استكمال تصور بعد عدم
لكانت يقال انها منفعلة على انها لا ان يصح بقي بها الاسم على سبيل المعنى الخاص دون العام هذا كلامه وهو صريح في ان قوله مثل ان يكون
خروجا زمانيا اشارة الى الامكان الاستعدادي الذي يكون بحسب المادة بخلاف الامكان الذاتي قال في التعليقات ان البسائط ليس
فيها استعداد فان الاستعداد هو ان يوجد في الشيء شيء من شيء ما يمكن ويكون استعداد لقبول ذلك الشيء متقدما على قبوله بالطبع
وقال الاذاتي اخرى الذي يعقل المعقولات لا يصح ان يكون فاعلا للمعقولات لانه لا يصح ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا بعدا ان يكون
فاعلا وقابلا بالذات مسبعة معنى بالقوة اي كون الصفة فيه معدومة اولا في الخارج موجودة ثانيا فاذا تقرر هذا فنقول قوله ان
الجسم من حيث هو جسم له صورة فهو شيء بالفعل ومن حيث هو مستعد لاستعداد شيء فهو بالقوة اشارة الى مسلك اخر لاثبات
الهيولى وقد مر ذلك على نمط اخر وهو ان الجسم ينفعل وينفعل فيكون فيه جهتان احدهما الفعل وثانيهما القوة فيلزم من ذلك تركبه
من الصورة والمادة حتى ان جمعهم حصروا اثبات الهيولى في مسلكين احدهما الاتصال والانفصال وثانيهما الفعل والانفعال الذي
هو الحق مع ان ليس الثاني من كلام الشيخ الا ذلك وذلك حيث قال واعلم ان لهم في اثبات المادة مسلكين مسلك الانفعال
وقد سبق ومسلك الانفعال وهو ان في الجسم فعلا وانفعالا ولا يجوز ان يكون امر واحد فاعلا منفعلا ففي الجسم امران ينفعل
باحدهما وينفعل بالاخر فالامر الانفعالي تابع للمادة والفعلي تابع للصورة ثم لا يخفى ان المراد من القوة ههنا هو الكيفية
الاستعدادية التي يحصل بها الانفعال الزماني لا الذاتي فلا يصح استناد ذلك الاستدلال بالعقول المجردة بان فيها الفعل والقوة
اما الاول فلما تقرر في السوابق واما الثاني فلما تقرر من ان مبادئها الحق تعالى ووجه اندفاع الانتقاض ظاهر لان القوة فيها تستلزم
الانفعال الذاتي لا الزماني وقس على هذا امر ما قيل من انتقاضه نعم على تقدير قيام الصور العلمية بذاته الاقدس والحال
ان القوة فيه هو الامكان العام بمعنى انه لا يمتنع عليه لذاته فلو كان له امكان ان يجعل شيئا كان بمعنى عدم امتناع ان يجعله فيما كونه فاعلا
مع كونه قابلا لهذا المعنى فيكون فيه عين ما عنه فيكون ما له الامكان على الوجوب فلا ينافي ان يكون واجب الوجود بالذات
واجبا من جميع الجهات قال الشيخ في كتاب الشفاء والتعليقات ان سلب البسائط تشاركه في كون ما فيها عين ما عنها بهذه
العبارة ان من العوارض ما يوجد في الشيء من ذاته فيكون اذن قابلا كما هو فاعل ولذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه
الجهة استرهذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط
فان معناها هي انها كثير منها اللوازم وفي ذواتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء وهو
اذ لا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في امر البسائط انما يستقيم اذا كانت تلك العوارض من لوازمها المستندة
الى ذواتها لا مطلقا على ما قال ان من العوارض ما يوجد في الشيء من ذاته وذلك بخلاف ما عليه امر البسائط الصرفة نظرا الى صفاتها
التي لا يمكن ان تكون لها من ذواتها وفعلها في غيرها والجواب هو ما اشرنا اليه انفا ولكن بقي هنا شك ان ما فيه الشيء غير ما عنه ضرورة ان

من الفاعل

من الفاعل ما يكون عنه ولا فيه ومن القابل ما يكون فيه لا عنه فاختلف الاعتبار ان فيه فالحق ان صفاته الحالية الربوبية من العلم وغيره عين
ذاته الحقة كما سيأتي تفصيلا في هذا الكتاب والله ولي الفضل في كل باب واما ما عداه من البسائط كالعقول المجردة معنى تقدير تاثيره في
صفاته يكون قوله لها بالامر الامكان وفعله بالامر الوجوب او الاستناد الى القيوم الواجب الوجود بالذات مع التناقض ذلك المسلك
بالنفوس المجردة الحاملة للقوة الاستعدادية حيث انها تقبل الصورة العلمية في الاعيان بعد ما لم يكن قال الامام الرازي واما مسلك
الانفعال فغير تام لجواز ان يكون ما ينفعل وينفعل واحدا من جهتين بل هو منقوض بالنفس فانها تنفعل في السفليات وتنفعل
العلويات بحسب انطباع الصور العقلية وليست مادية فهو غير تام ضرورة ان القوة بمعنى التي تستلزم المادة سواء كانت جزءا لما
تعلق به من الجسم وامر النفس من هذا القبيل وان لم يكن من ذلك القبيل والدليل انما يدل على ما هو الاعم من كل من القسمين قوله وليست
مادية فلنا ان اراد به المعنى الاول فهو مسلم ولا تناقض لذلك الاستدلال وان اراد به المعنى الاخير فهو ممنوع ضرورة ان النفس مادية
بمعنى انها متعلقة بالمادة وذلك بخلاف ما عليه امر العقول لانتفاء المادة منها مطلقا فلذا يتوجه فيها القوة بهذا المعنى والجوهر
الناطق لا ينفعل وله بل معلول النفس والعقل بمنزلة واحدة في الانتقاض ولعل هذا ينتقض من العقل من اقسام الجوهر من الذات
والجبروت والله ولي الباقيات الصالحات وفي السابقات العاليات **قال** ولا يكون الشيء الى قوله شيئا هو من حيث هو بالفعل
شيئا اخر **اقول** فعلى هذا النسخ يكون قوله هو في قوله هو من حيث هو مبتدأ من الكون في قوله لا يكون ونصب شيئا على انه المقوم وغيره
من نواقص الافعال في على العبارة كقولنا نقوم الشيء شيئا وغير ذلك فالشيء المحصل المقوم شيئا هو الخ واما على نسخة زيادة
الواو وهي شيئا هو من حيث فيكون كلمة شيئا منصوبا مفعول غير له يحتمل ان يكون صفة لقوله شيئا اخر والجر ورد فيه يعود الى
الصورة وتذكيره باعتبار ما اضيفت الصورة اليه او ما الامر من قوله فصورة الجسم فيعود الى قوله شيئا اخر قوله ولسائل ان يسأل
الخ يعني لذلك الدليل على تركب الجسم من المادة والصورة يلزم تركب المادة من مادة وصورة لوجود الفعل والقوة فيها مطلقا
فيها ما يحسب الفعل وفيها ما بحسب القوة فيشتمل على المادة والصورة قوله ليس شيئا اخر الا انه اخر اي غيره انه قوله فلما انه ليس
موضوع فهو سلب الخ فلا يجوز ان يكون ما به يحصل الشيء وفعليته امرا من الامور المقومة له والظاهر هو انه فلا سلك ههنا مسير الحدود
القسم والتحليل والتركيب لظهور انه ليس لاجزاء الهيولى وجود وفعلية وتحصل وما يشبهها فيتم غرضه الذي انفق منه في كتب الحكماء
منها ما ذكره في الطبيعيات في فصل بحث النفس ومنها ما انفق منه في فصل من فصول الفن الاسابع من هذا الكتاب من ان السلوب
من امثال غير الناطق وما يشبهه من قبيل اللوازم ولا يكون من الاجزاء والمقومات وانها من السلب المتفق في الجزء من اللوازم لا
يحتاج في الادنى مراد كون الهيولى جوهرا لا يصير بسببه محصلا ولا يحصل بالفعل تقوم الاعلاه الى امر ما وسلب ليس ولا
واحد منهما لما لهذا فتحين من ذلك ان يكون تحصلها بفعلها المقوم لها وهو القوة الاستعدادية فلا يصير بحسب الفعلية
التي لا يكون الا القوة والحاصل ان فعلية النوع بالفصل والمكان ههنا هو القوة فكون فعليتها فعل القوة فلا يكون لها الا القوة و
لما فعليتها ايكون ما تقوم بها من الصورة فلا يكون لها فعلية في جوهرها بل انما تكون فعليتها صورتها وهي امر ينتج منها
قال نسبة الهيولى الى هذين الجنسين **اقول** احدهما انه امر والثاني انها مستعدة لامر استعدادا وكلا واحدا من هذين الامرين قد يوخذ
جنسا وفصلا باعتبار ما به وصورة باعتبار ما فيه هذين الامرين بالجنس والفصل اقرب من شابههما بالمادة والصورة من
اعتبار الجوهر في امور شابه الجنس والتخصيص بالاستعداد شابه للفصل ما حصل جواب ذلك الانتقاض ان القوة في الهيولى مضيفة
فعليتها فعلية القوة وهو بخلاف ما عليه امر الصورة وقوتها لان لها فعلية ولها قوة لان فعليتها فعلية القوة على ما عليه امر الهيولى

نظرا الى ما لها من الصور قال ان حصول الحيوان بالفعل مثلا هو حصول الانسان فيكون وجوده في الخارج هو وجود الانسان الناطق
فيكون الناطق مقوما في حيوانيته كما ان القوة مقومة في فعلية الهيولى بل فعليتها فعلية القوة فلذا قال الشيخ في شفائه هذين الامرين
الجنس والفصل اقرب من غيرهما بالمادة والصورة فاذا تقرر هذا فحيث يرينا الواشرنا الى ما يرد على الشيخ السهروردي في كتاب التلويحات
فيما اورده على الجمهور وسائر المشائين حيث قال الذي يلزم عليهم ان تكون الهيولى شاعرة بذاتها وواجبة الوجود لذاتها بهذا العبارة و
كان عند المشائين كون الشيء مجردا من الهيولى غير مناسب عن ذاته هو ادراكه والمادة نفسها كما قالوا اختصوها انما يحصل بالهيات
فيثبت ان الهيات تمنعها المادة فالمادة ما الذي يمنعها واعترفوا بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيات التي سموها صورا
والصور انما حصلت فيها انتهى كلامه وليست الهيولى في نفسها الا شيئا ما مطلقا الوجود هو عند قطع النظر عن الخارج وجميع الهيات كما
زعموا فلا شيء في حد نفسه اتم بالمادة من الهيولى سيما ان جوهريتها هو سلب الموضوع عنها هذا ما اعترفوا فلم ادركت ذاتها بهذا
التجرد من الحلول والاضراء ولما ادركت الصور التي فيها على انا نقتصر حال الجوهرية والسلبية وان اثبتنا لها اعتبارات عقلية ثم كان
الشاذون لا يسلم الكل ليس الا مجرد الوجود فاذا رجعت من الهيولى على مذهبهم يرجع حاصلها الى نفس الوجود اذا التخصص انما هو
بالهيات الجوهرية كما سبق وليس شيء هو نفس الهوية بل ثابت خصوص فقال الذي يهبه او وجود والهيولى لا يبقى الا مهيتها او وجود
ما فاقتقارها الى الصور ان كان لنفس كونها موجودة فكان واجب الوجود تعالى من ان يكون هكذا وان كان واجب الوجود معقل ذاته
والاشياء بنفس هذه البساطة فكان يجب ايضا في الهيولى لانها موجودة فحسب ولذا لم يبق في رسم الهيولى الا الوجود كانت مهيته
نفس الوجود بل واجبة الوجود والكل علم ان ليس في الموجودات ما وجوده عين مهيته الا واجب الوجود انتهى والمعنى ان ما اعتمد عليه
لا يدل الا اثبات انها مجرد الوجود بشرط سلب العلم لا الجوهر المستعد كما قررنا واعلم مبنى ما ذكر من عدم جنس الجوهر لها على حقيقتها
هو الوجود الفعلي الذي الموضوع وليس لك كما ستعرفك فلا تنسى من ان حقيقتها امر آخر ولا ينافي جنسية الجوهر لها علم كونه جنسا
للجوهر لها وما ذكره الشيخ السهروردي من ان الامر العام لا يحصل الهيولى لعدم تحصلها في نفسها بل في ذاته وحقيقته لا ينافي
ان يكون جنسا له وليس ذلك الامر هو الوجود بل هويته في شأنها وحقيقتها ان لا يكون في موضوع ولعل ذلك قد اشتبه عليه اشتباه
رسم الشيء بحقيقته وانه لما ظن ان الجزء الثاني منه سلبي لا يصلح ان يكون مقوما لها فقد بقي الجزء الاول منه وليس ذلك الا الوجود
ولما لم يكن فيها ما يصلح كونه مقوما لها فتعين من ذلك ان حقيقتها ليست الا مجرد الوجود وهذا كما ترى واعجب من هذا كله ان
اعترف بكونه رسما لها حيث قال الذي سبق في رسم الهيولى الا الوجود ومع ذلك فتحكم بما ترى ثم انه لو صح هذا لزم ان يكون رسم
كل شيء حقيقة ذلك الشيء فيلزم كون الواجب تعالى عن هذا علوا كبيرا والجملة ان من الجائز كون الجوهر امرا مقوما
للهيولى وان لم يكن مقوما لرسمها ولما اصلها فهو الاستعداد والقوة وما ادعاه من اعترافهم به فليس الا مجرد دعوى لا دليل
عليه ولا شاهد صدق به بل امرها عند الحكماء المشائين كون فعليتها بغيرها من الصور وفعلها الحصل لها هو استعدادها
فيا ويحه ان يعقل ذاتها بناء على ان حقيقة العلم حضور مجرد مدى الموجود بالفعل وليس لها وجود ذلك وهذا هو الذي يعنيها من ذلك
فضلا عن وجودها بالذات والذي يسلبل هذا الفاضل الكامل الاشراقي الذي يطعن على المشائين بانهم الجزئيون غريب عن مثله الا ترى
ان العقول مع تقدسها عن المادة مطلقا وبساطتها الصرفة رسما وتحصلها وفعليتها تكون تحت حيطة الامكان الذي يعبر عنه بعنق ما لا
على الامتناع ولم يكن لها معنى بالقوة على التوصيف فاظنك بالهيولى وهي مرهونة بها بين القوتين الذاتية والوصفية ومن هنا الى
ما لها قال الشيخ الاشراقي في تبيان الذي يدل ذاته تعرفون لنفسه وبالعكس واذا فرض النور العارض مجردا كان ظاهرا في نفسه فا

حقيقة ان الظاهر في نفسه لنفسه حقيقة حقيقة النور المفروض مجردا فان الهوية بعكس الناس انتهى قوله فما الذي منعها قلنا
جوهر ذاتها امنعها من ذلك قوله اعترفوا ان الهيولى الخ قلنا الهيات لقابلها والواسق العارضة لها وان حيث صورا وليست صورا
عقلية ولعل هذا الاشراقي يكون الى ما تراه الى من لفظ الصورة حيث قاسها الى الصورة العقلية مع ان المشائين قد بالغوا في مهر معقولية
تلك الصورة قلنا لما ادركت ذاتها ولما ادركت الصور التي فيها قلنا لم ادركت ذاتها مع ان لا تحصل لها ولم ادركت الصور المحسوسة مكونها
مادة قوله ثم كان هؤلاء ان مبدع الكل ليس الا مجرد الوجود قلنا لك ولكن ليست الهيولى لك قوله فاذا رجعت من الهيولى على مذهبهم يرجع
حاصلها الى نفس الوجود قلنا ان الجزء منها يرجع حاصلها الى انها لا تكون نفس الوجود ومن جهتها الا ح حال ما قال بعده اورد الشبهة
في وجوبها بالذات ثم قال الهيولى مدبرة اذا قوامها بصورة فيلزم ان يكون شيء هو مدبر ومفتقر الى صورة واجب الوجود فيكون واجبا
باعتبار ان وجود عين مهيته ويكون ممكنا باعتبار تعلق وجوده بالصورة وغيره وهو محال ثم نقل هذا المطلب مع زيادة توضيح وتقرير وسط
وتحرير في اواخر هذا الشرح انشاء الله العزيز **قال** هي صورة جسمية محتاجة الى المادة **اقول** يعني من اجلها اليها افتقاره احتياج ما لها
من الاشخاص المندرجة تحتها الى المادة وانما قلنا ذلك لئلا يلزم كونه عروضا ضرورة ان الفرق بين الجوهر وبينه من حيث الاستغناء بحسب
الطبيعة عنها وافتقارها اليها قوله ولان طبيعة الصورة الجسمية الخ شروع في اثبات الهيولى في الاجسام باسرها بان الصورة الجسمية طبيعة
محصلة لا افتقار لها في ذاتها الى فصل ما يقارنها وذلك بخلاف ما عليه امر المقدار لافتقاره في تحصله الى فصول مقتضية اليه من داخل ثم
لجمهور الناظرين على اثبات نوعيتها ذريعة لاثبات الهيولى في الاجسام لامتناع اختلاف مقتضاها في الاحتياج اليها والا لكانت
عرضا فالاولى تقريره على نمط آخر فنقول ان تلك الطبيعة الجسمية لما كانت حقيقة نوعية في ذاتها متحصلة في جوهر نفسها ومن الظاهر
مندفع النهي ان حصول بعض اشخاصها وصلوله في ذاته لا صل في حقيقتها فيه تعين من ذلك ان يكون امرها بالها من تلك الطبيعة وذلك
على ان يكون هي مقتضية لافتقارها اليها حيث ان خصوصية هذه الصورة وتلك الصورة لا عبرة فيها فتعين من ذلك ان لذلك ما هو المشترك
بينها وليس ذلك الا الصورة الجسمية وهي طبيعة نوعية ثم لا يبعد ان يكون المراد من قوله صورة جسمية وامن الفرد المنتشر منها وكون
علة افتقارها اليها ما لزم الطبيعة المطلقة الجسمية فلا تختلف هذا الحكم منها فيشمل الاجسام باسرها ثم لا يخفى على الناظر
في فن البرهان من هذا الكتاب امكان اثبات هذا الدعوى بان هذا الحلول في المحل والحصول فيه لما وجد في عدة اشخاص الانواع
على فرض وجودها كهذا الماء وتلك الهواء وهذه النار وتلك الارض تكون خصوصية هذه الهيئة وتلك خصوصية هذه النوعية او
تلك النوعية لا عبرة فيه والا لما وجد في غيرها فتعين ذلك العموم المشترك بينها وليس ذلك الا الطبيعة الجسمية الصورة الجسمية
فتى وجدت وجد مقتضاها الى افتقار افرادها اليها ونظير وجوبه ما لمرشوت الشيء مثلا لانواع الحيوان وافرادها فلذلك يستند
الى الحيوانية المشتركة بينها ومن هنا يكون مناسبة له وان كان نظرا الى خصوصية كل نوع مندرج تحته عرضا ما ولما تقريره بان من
المعلوم كون الحاجة الى المادة وقبول الانفكاك ليس من جهة هذه الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية فلا لم
يكن للهيئة مدخل في الحاجة الى المادة لا يعرض ذلك الا لذاتها فان كان مطلقا على انها هو ما تراه من كلام الشيخ هنا لكن يقتضي كون
الصورة الجوهرية عرضا والحق تقريره على ما قررنا وان امكن تطبيقه على ما ذكرنا حيث قال جوابا عن السؤال المجبر عنه بقوله فان تلك
لذاتها ان الجسمية محتاجة الى المادة لذاتها فالحاجة الى بيان نوعيتها فان طبيعة اذا اقتضت شيئا من حيث هي فذلك الشيء لا بد
ان يكون متحققا في جميع افرادها سواء كانت طبيعة نوعية او جنسية ان الجسمية الخارجية ليس احتياجها الى المادة من جهة تشخصاتها
انتهى وذلك على ان يكون المراد من قوله من جهة تشخصاتها ان يكون هي سببا لافتقارها يعني ليس الحاجة الى المادة من هذه الجهة

لهيئة

بل من جهة اخرى وان كانت هي عناية اليها لكن ما ذكره متصلا بهذا لا يساعد ان ينافي ما ذكرنا وذلك حيث قال لما كان احتياجها الى المادة من جهة
فصلها فغير معلوم الانتفاء وانما انعلم انا اذا علمنا ان الجسمية طبيعة نوعية فانها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن احتياجها الى المادة للتشخص
يكون احتياجها لذاتها المتحققة في افرادها انتهى وهو ظاهر فيما ذكرنا الا ان يكون المراد من اللام في قوله لذاتها المتحققة ما يفيد التعليل
اي كون الحاجة الى المادة بسببها على ان يكون ذلك واسطة في الثبوت لها وفيه ما لا يخفى سيما ما وقع عنه تعالى بقوله بخلاف ما
اذا كانت طبيعة جنسية فانها تكون ح ذوات مختلفة الحقايق فامكن افتراقها في اللوازم من جهة الفصول وان لم يكن لك من جهة
التشخصات هذا هو نهاية التحقيق في هذا المقام انتهى وانا اقول ان ذلك لان المراد منه لو كان ما ذكرنا التوجيه ان هذا الحلول الموجود
في اشخاص انواع متقابلة يكون خصوصية كل نوع وكذا ما له من فصل الا غيره فيه فتميز من ذلك ان تكون العلة هو القدر المشترك
بينها وليس ذلك الا الحقيقة الجنسية فالحق الحقيق ما سوناه ثم نقول ان ما وقع عن الشيخ بقوله ولان طبيعة الخ دليل متمم على الدعوى
باعتبار ان فصل الشيء لما كان من اعتباراته وحيثيات ذاته من دون انضمامه اليه عن خارج لم يمكن ان تكون الصورة الجسمية طبيعة نوعية
لكونها بنفس ذاتها حقيقة متحصلة وانضمامها بالامور المتفاوتة من قبيل اتصاف الشيء بما يخرج عنه وما وقع من الامثلة ههنا ليس
المقصود اثبات المطلوب بها على ما توهم بل المقصود منها بيان تلك الامور مضافة اليها من خارج وان كان لكل منها مدخل في حصول
نوع من الاجسام فوله ويكون الطبيعة مدخول لكلمة لا في قوله لا يكون متصلة ثم المجرور في قوله ردها يعود الى تلك الامور من الخط و
السطح والجسم والحاصل ان الصورة الجسمية لما كانت متحصلة في نفسها وليس لها مستقل الا مرتبة الاشارة فيكون نوعا محصلا
وبعبارة اخرى ان تحصلها اما باتصاف اليها من خارج الا غير فيكون نوعا في تحصله التخصصي مفتقرا الى غيره من الامور المتفاوتة اليه
من خارج وذلك بخلاف المقدار فانه في تحصله يحتاج الى امور مضاف اليه لا من خارج كالفصول المنوعة له وكالحد حيث يحتاج الى
فصول منضم اليه من داخل فلذا يكون كل منها جنسا يحصل بفصول ثم انه بعد ان يحصل بصيرورته خطا او سطحا او جسما تعليميا
يحتاج الى ما ينضم اليه من خارج وذلك بخلاف الصورة الجسمية لانها لا تحتاج في تحصلها الى امور داخل في ذاتها منضم اليها الا من خارج
فيكون طبيعة نوعية ولما لم يصح ان يختلف افراد طبيعة واحدة نوعية بالحلول والا لاحلول الى الافتقار الى المحل والاستغناء عنه لم
يصح احتياج بعض افراد الصورة الى المادة دون بعضها فقد ثبت اثبات المادة في جميع الاجسام ثم ان الجسمية لما كانت مشتركة
بين معنيين احدهما الصورة الجسمية وثانيهما الجسم المطلق الذي هو جنس قال فانا نعني ههنا بالجسمية الذي كالمادة لا الذي
كالجنس بيان ذلك ان المادة لما كانت متحصلة في ذاتها تحصلا نوعيا لا يحتاج في ذلك الى امر ينضم اليها من خارج وان احتاجت في
تحصلها في الوجود الى امر ينضم اليها من خارج كمقارنة الصورة وغيرها لكون الحالة حقيقة نوعية وذلك بخلاف ما عليه الجسم
الجسمية بالمعنى الاخير حيث يحتاج في تحصلها الى امور ينضم اليها من داخل فيكون طبيعة جنسية وفي قوله كالمادة نوع الحاقة
لانه بمنزلة قوله ان الصورة كالمادة في هذا المعنى واما التشبيه الواقع عنه في قوله لا الذي كالجنس فمن قبيل رعاية المناسبة مع
التشبيه الواقع في قوله كالمادة والا فالمعنى ان الجسم بذلك المعنى هو الجنس لا كالجنس ويحتمل ايضا انه لما لم يثبت بعد ان الجسم بهذا
المعنى هو الجنس قال كالجنس ولم يقل الجنس ثم قال وقد عرفت الحق بينهما في كتاب البرهان اشارة الى ان المادة وان كانت جنسا
بالمعنى الاخير لا بشرط شيء لكن الفرق بينهما باعتبار انها بالاعتبار الاول موجودة متحصلة لا انضمام امور من داخل اليها وبالاعتبار
الاخير متحصلة بذلك الانضمام فيكون جنسا لكن نسبة الصورة الى المادة كنسبة الجسم الى الجنس فيكون نوعا محصلا في نفسه وان
افتقر فانما يفتقر الى امور من خارج كالسواد والبياض مثلا حيث انه قلت نوعيتها وان احتاج في وجودها الخارجي الى امور من خارج

كالموضوع

كالموضوع مثلا فقد بان ان في كون الصورة كالمادة من حيث عدم احتياجها في تحصلها الى امور تنضم اليه من داخل وذلك من حيث كونها موجودة
في الخارج بوجوده الاستقلالي الانفرادي وذلك بخلاف ما عليه امر الجسم المطلق في الوضعين وقد اشار الفاضل الرازي الى الفرق
بينهما بالاعتبار الاخير وذلك حيث قال فان قلت لم انها تحصل بنفسها ولم لا يجوز ان يكون تحصلها بانضمام اليها من الصورة النوعية
وكان الظاهر ذلك لان الجسم طبيعة جنسية انما تحصل وتتميز بصورة فلكية او عنصرية فنقول اما ان الجسمية محصلة بنفسها فقد
بيناه ولما ان الجسم جنس فمتميز بين الجسمية والجسم فان الجسمية في الخارج موجودة والمادة في الخارج موجودة اخرى وقد حصل منهما
لا محالة موجود ثالث هو الجسم فالجسمية وان كانت متميزة في ذاتها ممتازة في الخارج عن جميع ما سواها من الصور والا لم يكن
والا لم الجسمية لا تتميز ذاتا محصلا الا اذا كان فلكيا او عنصريا فلا يلزم من جنسية الجسم جنسية الجسمية وفي بعض النسخ كالصورة بدلا
من المادة وفيه لزوم تشبيه الشيء بنفسه الا ان يكلف فيه بان يقال ان المراد من الصورة ههنا هو الصورة النوعية وشبهها بالاعتبار
ظهور تحصلها بنفسها وفيه ما مر وذلك انه لم تثبت الصورة النوعية بعد اللهم الا ان يقال ان في البرهان قد حصل حقيقة الصورة النوعية
وان اثبت وجودها على ما قال وقد عرفت الفرق بينهما في البرهان تقرير ذلك بان يقال ان الصورة الجسمية في كونها موجودة في نفسها
متحصلة في ذاتها اشبه بالصورة النوعية من الجنس فيكلف ح بيان توهم انه بمنزلة الجسم المطلق فليكبر قال بل الجسمية اذا اضيف
الى قوله لا يكون تلك الصورة الى قوله جسمية اقول بدلالة العبارة على ان المراد من الصورة التي ظن انها فصل هو الصورة النوعية
ومن الجسمية في قوله والجسمية باجتماعهما هو الصورة الجسمية يعني لا يكون تلك الصورة وهذه الصورة باجتماعهما جسمية يريد بها
ههنا ما يراد من الجسمية احديهما وان كانت الجسمية قد تطلق ويراد بها المركب منهما قال على انك اقول على تقدير يعني ان سلمنا
لك الايضاح على ما علته وحقيقته في فن البرهان وقد افيد جواز ان يكون العلة وما يفيد وذلك بان يقال انه اذا قطع النظر عن
ذلك يمكن اثبات المدعى قال والمقدار المطلق لا يكون في ذاته شيء منها اقول اي شيء من تلك الامور بخصوصه والا فالظاهر ان
جميع الفصول التي تلحق بالمقدار المطلق تكون منضمة فيه الا من خارج ومر هنالك قال وذلك لان المقدار المطلق لا يحصل له ذات
مقررة الا ان يكون خطا او سطحا واصل هذا الخط او السطح فقط وذلك لا ينافي كون المقدار المطلق بحسب الخارج نفس كل نوع
من انواعه ومن ههنا قال الفاضل الرازي بل الخطب نفسها هي المقادير المحمولة عليها ثم قال هذا ما ذكره الشيخ في الشفاء قال لا
مادة واتصال اقول اراد بالصورة الجسمية الفصول وهذا قرينة على ما وقع عنه في بعض النسخ من تشبيهها بالمادة حيث قال كالمادة
والحمل ان الصورة الجسمية في الذهن لا مقارنة لها بالمادة بل توجد في نفسها من غير الحاجة اليها فلذا انبه عليه بقوله لا مادة و
اتصال يعني لا مادة لها بجسمية وهذا ما لها في الذهن ان ما يجد حالها حسب وجودها في الخارج قال ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل
الا في المادة اقول الغرض من اثبات ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية وهو بمنزلة الصغرى فقد اشار ههنا الى امتناع انفكاكها عن الحلول
ليثبت بذلك عمومها في الاجسام باسرها تقرير الدليل هكذا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية وكل طبيعة نوعية لا يصح اختلاف
افرادها بالحلول والا لاحلول فالصورة الجسمية لا يصح اختلاف افرادها كذلك فانا نفرض ما منها اليها لزم افتقار جميع افرادها
ضرورة ان هذا النحو من التفاوت والاختلاف لا ينشأ من الهويات الشخصية ولعل هذا من الضرورات الظاهرة على ما اشار اليه بقوله
فلا يجوز ان يكون جسمية عناية الى المادة وجسمية غير عناية الى المادة ومن ههنا اندفع ما قيل من ان اثبات نوعية الصورة الجسمية
ما ليس له دخل في ذلك لو بحث ان مقتضاها الحلول في المحل لثبت عموم المادة في جميع الصور لان مقتضى طبيعة واحدة لا يختلف
ولا يختلف سواء كانت طبيعة جنسية او نوعية ووجه الدفع ظاهر ضرورة ان المراد من كونه هذه هذه الصورة وهذه تلك الصورة المدخل

لها في الحلول في المادة هو انه لا يصح ان يتأتى مثل هذا الاختلاف في الواحد بالطبع واحد نوعيه وذلك بخلاف ما عليه الامر فيما اذا كانت طبيعة
جنسية فانه يصح ان يختلف انواعها الندرجة تحتها بالحلول والاحلول من جهة ما ينضم اليها من الفصول الا لكون مقتضى طبيعة متقاضيا
تختلف عنها التوجه اليه الاشكال باقبل ويقال وسيأتي لهذا المقام زيادة توضيح قال على سبيل ان ذلك شيء لا يوجد الا مرة دون بالفعل
اقول قيد النفي الواقع منه بقوله لا ان المقدار يجوز ان يوجد مقدار ما ثم يتبعه فما حاصل الكلام ان المقدار بالنظر الى الخط والسطح لا
يجوز كونه على ان يحتاج في وجوده بالفعل اليهما وان كان محصل الذات في نفسه وقوله ان ذلك اي الخط والسطح شيء لا يوجد
الا مرة في المقدار دون اي كل منهما بل الجواز انه في تحصله الذاتي يحتاج الى ان يكون خطا او سطحا او الى حصول معنى في ذاته وذلك
بخلاف ما عليه امر الصورة الجسمية فانها تحتاج في وجودها بالفعل في تحصلها الى اسباب فاعلة وقابلة على ما قال لها ان يوجد
او فيها اي الصورة ان توجد بسبب تلك الاسباب الفاعلة وفي تلك الاسباب القابلة مع كونها متحصلة في ذاتها وقوام حقيقتها
من دون افتقارها في ذلك الى حصول معنى في ذاتها كما قال وهي جسمية فقط بالاضافة قال لا تفتقر من الحاجة الى المادة اقول يعني
انه لا يكون الواحد منه بعينه للطبائع والصور الجسمية المفتقرة الى المادة بالها من الصورة الشخصية عن احتياجها اليها الا ان تكون اشخاصها
انما يكون من قبلها بل ان طبيعتها تقتضي ان يكون انواعها متعلقة الوجود بها بناء على انها لو لم يكن كذلك لجاز انفصالها بالموت على تقدير
طروء الانفصال عليها ومن البين الظاهر ان خصوصيات الصور وهذياتها مما لا مدخل لها فيه على ما يرشدك اليه ما ذكره في الهيات الشفاء
حيث قال فاذن الصورة بما هي الصورة الجسمية لا تختلف ولا يجوز ان يكون بعضها قائما في المادة وبعضها غير قائم فيها فان الحال ان تكون
طبيعتها الاختلاف فيها من جهة ما في تلك الطبيعة ويعرض لها اختلاف في نفس وجودها الا ان وجود هذا الواحد المتفق فان لم يفسد
الحال بارتفاعه فهو عرض وان فسد بارتفاعه فهو جوهر لا في موضوع فان اتفق فيه الطبيعة عرض وليفان وجودها في تلك
الواحد لا يخلو اما ان يكون قائما في مادة او غير قائم في مادة او بعضها قائما فيها او بعضها غير قائم وهذا لا ان يكون بعضه قائما وبعضه
ليس لان الاعتبار انما يتناول ذلك الوجود من حيث هو واحد غير مختلف فبقي ان يكون ذلك الواحد اما كله غير قائم فيها او كله
قائم فيها ولكن ليس كله غير قائم فيها فبقي ان يكون ذلك الواحد كله قائما فيها فقد بان ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة و
ذلك الذي قائما بانه قال ولكل ذي مادة اقول سواء كان ذلك بحسب التعلق بها او الحلول فيها فيشمل القوس المجردة فلكية كانت او
عنصرية وكذا الصور والاعراض القائمة بها قال ان هذه المادة الجسمانية تستحيل الخ اقول وذلك لانها لو وجدت خالية
من الصورة لكانت لها مادة اخرى بيان الشرطية انها على فرض تجردها عن مطلق الصورة تكون موجودة محصلة بالفعل مستعدة
لا بصورة كانت يلزم ان يوجد فيها جهتان الفعل والقوة وقد سبق انما ان كل موجود بالفعل له استعداد لاي شيء كان فانه
مركب من المادة والصورة فيلزم ان يكون على فرض تجردها عن الصورة غير مادية منها مع انشائها على مادة اخرى وتنقل الكلام
حتى يذهب الامر الى ما لا يتناهى فيكون قوله وايضا استعداد الخ من تتمة الدليل فيكون لا محالة عطفا على قوله اي في قوله يوجد فيه
شيء ولما قوله وايضا انها ان فارقت الخ برهان آخر عليه قال ولا يجوز ان يكون مفردة الذات مجاورة اقول لانها قائمة بالخط عند انقطاعه
وعلم تمايزه فلا يتصور قيامها بنفسها فتعين من ذلك مقارنتها للصورة ضرورة ان المقارن المقارن للشيء مقارن لذلك الشيء
لمقارنتها الخط المقارن للسطح المقارن للجسم التعليمي وهو مرتبة تعين الصورة الجسمية قال البعد الحصل اقول بالكسر هو الصورة
الجسمية وذلك لانها محصلة للمادة بحسب الواقع ويحتمل ان يكون ذلك بالفتح بل هذا هو الاولى تنبيها على انه نوع ولما ما قيل من ان المراد
منه المقدار العرضي اي الجسم التعليمي فهو باطل الا ان يكون المراد من الجسم التعليمي هو الصورة الجسمية المتعينة لما علم سابقا ان الجسم التعليمي

الطلاقين فتذكر قال لم يحل الا ما ان يحل الا قوله متحركا على الاتصال اقول يعني بان حلول ذلك البعد الحصل في ذلك الجوهر دفعة
او على التدريج كما قال او يتحرك هو الى كل مقدار وعرضا على الاتصال والتواصل كل مقدار تام مقدار ذلك البعد الحصل قال وهذا
محال وهذا يظهر ظهورا اكثر في توهمنا هيولى مدة ما اقول وذلك حيث ان مادة تلك المدة بعد تجردها عن الصورة يتوهم
غير خاص من تلقاء الصورة المدية القائمة بها اولا وهو بخلاف ما عليه امر ذلك الجوهر حيث لا يزيله مطلقا الا مال مقارنة الصورة
لو من البين انه يلزم ترجيح من دون مرجح اذا حصلت المقارنة في غير مخصوص دون غيره او كونه في جميع الاشياء في آن واحد وهو خلف
باطل وانما قال يظهر ظهورا اكثر تنبيها على انه لا بد لها من حيز مخصوص وطبيعتها تستحق مكانا من مكان كليه الارض تخصصها بجهة الامكنة
ليس لذاتها التساوي نسبتها الى الامكنة كليه الارض فلا ان يحصل في الجميع او لا تحصل في شيء من الامكنة وكلاهما باطل الضرورة ولا
يجوز ان يحصل في مكان دون مكان بعد مرجح ولا في جهة من جهات الارض دون جهة تلك فيكون ترجيحا من غير مخصص غير ذاتها وذلك لما وضع
سابقا وغير ذلك وليس ذلك الهيولى لان الفرض انه لا موضع لها فتدبر قال او وضعه فيه اقول قال شارح الحكمة في تفسير هذا
المقام لو ضرورة قوله عائدا الى الجسم الحادث وضمير فيه الى الحيز والمراد الحصول في الحيز يكون بتقدير ما قال الى ذلك الحيز وضمير منه
والقاسر في الاول كان قاسرا للوقوع في القرب لتتم نظر الشيخ بعد اثبات ان المادة الجسمانية لا تتعرى من الصورة قال في الحاشية
ان الحيز ما له تباين بها الاجسام باوضاعها مكانا كان او وضعا وترتيبا ويرجع اليه ما في الحاكمات مقوما اسمها ان الحيز هو كون
الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان نسبته اليه بالقرب والبعد ومن الظاهر ان المراد الحيز ههنا هو هذا الا الوضع فتدبر ثم
ان ما وقع منه ههنا يصح الكان الطبيعي لاجزاء العنصر الكلي بحيث يندفع عنه الايراد المشهور وذلك ان يقال ان الجسم انما يطلب نفس
الحيز بحسب ترتيب ووضع مخصوص من احواله من القرب والبعد والحاذاء وغيرها فيكون الجسم بطبائعه مقتضيا لحصول في حيز بحسب
وضعه قربا وبعدا انه لا مطلقا فلذا ذكر ان في جملة مكان الكل حيازا بالقوة اذا وجدت وحصلت فيها اجزاء هذا الجسم كانت طبيعته
طالبة مكان مدة اقرب من حيزه من حيز الارض مثلا والابعد لو حصل فيه لكان اقرب وصار طبيعيا والى هذا اشار بقوله ههنا ولا يجوز ان
يوجد الا في جهة مخصوصة من جملة كليه الحيز ثم ان تمام الحصلين ضمير الحكماء والدين وانت حيث قال في شرحه للاشارات ان السبب الذي
يقتضي عمرية على المكن يقتضي عمرية المكان تقرير ذلك ان الجسم القابل الاجزاء ليس يمتنع عليها الاتصال والانفصال فاذا اتصل اثنان منه
صار جسما واحدا كان له لا محالة حيز مكان طبيعي وهو غير هو لو انفصل بعد ان خرج عنه العدد وصار اجساما كثيرة فحينئذ اسطوخودوس
في امكنتها الطبيعية التي كانت الفوق فيه قبل الانفصال فكما ان هذه الاجزاء كانت اجزاء هذا الجسم لك امكنتها كانت اجزاء مكان هذا
الجسم اذ مكان الجملة من جملة امكنة الاجزاء وهو معنى كون مكان الجزء جزء مكان كله فان قلت لكان الامر كذلك الجزء المذكور مكان واحد
لا اي مكان وقع فيه من جملة هذا الامكان على ما نقله عن الشيخ قلت ان هذا انما يوجب ذلك لو وجب ان يكون الكل في موضع وضع واحد
وليس كذلك لجواز ان يكون له فيه اوضاع يكون بجنسه اي وضع كان فيه فكذا جاز ان يكون مكان هذه الاجزاء اي جزء وقع فيه لا جزء
ان الامكنة الطبيعية للكائنات يكون بالها من الاحياز والاوضاع فيكون لكل مدة مكان بالمرس القرب الواقع في الاوقات البرزخ
البين ان لها في كل وقت وضعا بعينه وبحسبه لا يجوز اقتضاء مكان يكون ابعد نظرا اليه قال وقد اشبع اقول اي في بحث الكون والفساد
من فن الطبيعيات قال تلك النسبة وضع ما اقول اي سابق والمفروض ان المادة الجسمانية المتعرية من الصورة لا وضع لها فلا يصح ان تتعرى
صورتها اصلا قال ولما ان يكون لها صورة واحدة اقول هو قسمان احدهما انه لا ينقسم الى آثاره فيكون واحدا ومن مقتضاه لذاته وثانيهما
ان لا يكون كذلك على معنى ان ذاته لا ما من قبول الكثرة فلا يكون الوحدة مقتضاة لذاته بل الامر يقارن ذاته واشار الى القسم الاول حيث قال فاذا

كان صورها الفاصل الذي يتصور لا يبقى عند الكثرة اصلا والى القسم الثاني حيث قال ان كانت تلك الوحدانية الما يتصور به الهيولى الخ
الى بطلان الاول بقوله فيكون ما هو متصور الى قوله لوجود ما عرض طلبه وذلك حيث بانه لزم من ذلك انقلاب الشيء من حقيقته وعالم بجوهر
ذاته عاهو ما عرض بعرض له والحاصل انه على الاول يلزم بطلانها حين ورود الانفصال عليها لامتناع تخلف ما بالذات عنها بما بجوهرها
وعلى الثاني تكون الماده بما هي غير متصفة بالوحدة والكثرة وموصوفة بما بجوهرها من الصورة الجسمية الواحدة والمتعددة فتى عرضت
لها صورة واحدة تتصف بالوحدة عندها ومتى عرضت لها صورة اخرى تتصف بالاخرى من جهتها فيكون قبولها للوحدة بالفعل وبالقوة
بمعنى انها لا تتصف بالقوة ايضا ليس من شانها ذلك او عدم قبولها لها لك بحسب ما بجوهرها فيكون مرة ليس في قوتها ان تتصف ومرة في
قوتها ان تتصف الجملة على فرض تعاقب الصورة لها ان يكون بحسبها واحدة بالفعل والقوة والقوة بمعنى انها لا تقبل الكثرة بحسبها وحسب صورة
اخرى واحدة بالفعل غير واحدة بالقوة بمعنى انها تقبل الكثرة والتغير فاذا فرض زوال احدى الصورة ولما كانت بحسب الصورة الاولى غير
قابلة للكثرة وبحسب الصورة الثانية قابلة لها فاذا فرضنا الكثرة فيها بان صارت اثنتين فتقول ان كلا منهما ان يكون واحدا بالفعل والقوة
فيشارك القسم الثاني اي كونها معروضة للصورة التي يكون بحسبها واحدة بالفعل والقوة معرى فيهما فاذا القسم الاول وهو كونها
في ذاتها واحدة بالقوة والفعل فلا يقبل التجزي على قال والفرض لهم ثم يقسم الا انزال عنه الصورة الجسمانية بعنى ازيل عن ذلك الجوهر
الذي هو الماده والحاصل انه اذا فرضت لها صورة وصدانية ازيلت عنها بحسبها يكون واحدة بالفعل والقوة وفرضت لها صورة اخرى لا
منها صح ان تصير متكثرة بحسبها ثم فرضنا زوال كل من الصورتين اي الصورة التي للكل والصورة التي بحسبها فرض الخبرين معا ثم نقول
انه لا يخلو اما ان يقع فرق بين الماده التي للكل وبعد تعلق صورة الكل وبين ما كل جزء بعد تعلق صورته او لا يقع وعلى الاول اما ان يكون ذلك
لان ما يتبقى به الكل هي او بالعكس كما اشار اليه بقوله فلا يخلو اما ان يكون لان هذا بقي وذاك عدم او بالعكس واما ان يكون ذلك باختصاص
احدهما بكيفية دون الاخر وذلك اما بان لا يكون للاخر كيفية اصلا او يكون له كيفية اخرى مختصة بها واشار الى
الاول حيث قال ولكن يختص بهذا كيفية او صورة لا توجد ذلك والكبرى الواقع في قوله كيفية او صورة يفيد بخواص العموم اي اي كيفية
كانت وايه صورة والمراد من الصورة هنا هو المقدار لا الصورة الجسمية لان المفروض زوال الصورة الجسمانية ثم ان فرع هذا الكتاب
مختلفة منها وجود حرف الاستثناء حيث وقع الا في قوله الا توجد الا لذلك ومنها عدمه فعلى الاول يكون ذلك في قوله ذلك اشارة
الى ما اشار اليه هنا في قوله عرض هنا وعلى الثاني يكون ذلك اشارة الى ما في قوله ذلك اشارة الى الاخر وسياق الكلام على التقديرين
انه لا توجد كيفية او مقدار الا لواحد منهما دون الاخر وقد رايت نسخة ضرب عليها الحكماء فيها على حرف الاستثناء و
هو منه سهو بدليل الاول الاضراب عن ذلك الضرب والامر اخر عند ضرورة ان اختصاص احدهما بكيفية لا توجد في الاخر لا ينافي
ان يوجد في الاخر كيفية اخرى فلا يصح ان يكون مقابلا لما يلوه من الاحتمال الذي عقاده اختصاص كل منهما بكيفية مغايرة لكيفية
مختصة بالاخر حيث قال او يختلفان بالتفاوت في المقدار والكيفية وفي قوله في المقدار نوع تاييد على ما نقل سيدي قلنا من ان المراد
من الصورة هنا لك هو المقدار واذا حمل كيفية او صورة على ما حملنا عليه فوجود حرف الاستثناء وعدمه في افادة ذلك المدعى على السواء
ثم بعد ذلك شرع في ابطال تلك الاحتمالات حيث قال فان بقي احدهما وعدم الاخر اشار الى بطلان اختصاص كل منهما بكيفية
دون الاخر سواء لم يكن للاخر كيفية او كانت ولكن كيفية اخرى بقوله وان اختص بهذا كيفية والبلعدة واحدة لا قوله يجب ان
يكون مالا لاخر لك والحاصل انه يجب ان لا يكون بينهما فرق في ذلك فاذا اختص هذا كيفية يجب ان يختص الاخر بها ايضا لا انه لا
توجد له كيفية اصلا او كيفية اخرى مغايرة لتلك الكيفية فقوله هذا اسبل القسمين معا فاقرنا الى فرع ما يقال ان هذا لا ارد عليكم لان

الهيولى

لان الهيولى التي هي محل الكل المقدار صرا التي هي محل بعض ذلك المقدار وليس ذلك الاختلاف باصل فيها من المقدار لان في هذه الحالة
حال الحمل مجرد امر الحال فلا يجوز ان يعتبر في هذا الاعتبار المقدار الحال فيه واما ان يقال اختلاف المقدار اخر فيكون الكلام فيه كالكلام في الاول
فيلزم التسلسل او يكون الاختلاف بالكل والجزء لا يقتضي المقدار فيبطل اصل كلامه انتهى وهذا كما ترى ان الاختلاف الحاصل في الهيولى اما
غيرها من الصورة يوجب ان يكون كل من الجزئين واحدا واحدة مقتضاه على ما نسب عليه الشيخ بخلاف الامر في هذه الصورة فتامل قال
فان قيل ان الاولين الخ اقول لما كان حاصل الاستدلال اعتبار حال هيولى الكل نظرا الى هيولى كل جزء منه بفرض ان جسما واحدا انقسم الى
قسمين ثم تزال صورة كل قسم منه لتبقى هيولاه مجردة عن الصورة ثم تعتبر ازالة الصورة من هذا الجسم بعينه من دون انقسامه لتبقى هيولاه
مجردة من الصورة فيجتمع حال هيولى الكل بالنسبة الى هيولى كل جزء فيوجب الى السؤال المعبر عنه بقوله فان قيل الخ باحاصله على
نقله الطيبي انه لا يلزم التصرف فيما ذكره بجواز ان يبقى الاثنان ثم اتحدا صارا امرا واحدا الخ لا فرق بين هيولى الكل وبين هيولى كل
جزء منه باتحادهما وصيرورتهما امرا واحدا بعد طلع هيولى الكل وهيولى كل جزء منه صورة فلا يبقى الا امر واحد فلا يمكن السؤال
والترديد لا استفسار عن الاتفاق والافتراق فعلما يتاب عن ذلك بعد ابطال الاتحاد بانهما غير متحدين بل فاسدان فيهما وبين الثلاث
ماده مشتركة فيلزم ان يكون الماده ذاماده هي باحاصله انه اذا عدمت الصورة وجدت الثالثة فقد زالت صورة الاثنين وحدثت صورة
اخرى لامر ثالث فيكون هنا لك الاجزاء الثالثة مشتركة بين تلك الصورتين وهذه الصورة قد وليس لها صورة جسمانية اي والحال
انه ليس لها تلك الصورة يكون لها صورة مقارنة هنا الخ وذلك لانها عرض حال في الجسم وهو مركب من الماده والصورة والاجزاء
المركب لا يجد وجود اجزائه وبالجملة انه لا استحال ان يكون كل الماده كجزء الا لان الشيء مع غيره لا يكون كهو لا مع غيره فاذا لم يكن سببا
لذلك الاختلاف ليس لاجل الهيولى ولا الشيء من لوازمها فتعين ان يكون الاختلاف بالعوارض وهي كونه احدهما كلا وجزءا وذلك انما
يكون بسبب التفاوت في المقدار فاذا الماده قبل اتصافها بالصورة كانت موصوفة بالمقدار ومتى كان المقدار حاصلا كانت الجسمية
حاصلة فاذن الماده قبل الاتصاف بالصورة الجسمية هي وقوله ولان هذا الجوهر انما سار كالخ دليل على استحالة اختلاف تلك الماده
والمقدار واختصاصه بقبول تطرد دون تطرد فلذا فرع عليه ثبوت التخلخل والتكاثف الحقيقيين والحاصل ان الصورة واحدة و
نسبة الماده الى هذا المقدار لك ايضا فاوقع عنه بقوله فبين من هذا انه يكون جزءا لقوله وان كانت الصورة الجسمية واحدة وقوله
نسبة عطف على قوله الصورة في قوله ان كانت الصورة وقوله نسبة واحدة منصوب على ان يكون خبرا من قوله كانت وبالجملة ان
الماده لما كانت غير متجزية والصورة الجسمانية طبيعة واحدة نوعية لا اختلاف فيها ولا في مقاديرها ولك نسبتها الى الماده واحدة
يصح ان تتخلخل وتتكاثف ثم انه بعد ذلك اشار الى اثبات الصور النوعية حيث قال ويجب ان يكون تعين المقدار عليها بسبب الخ
باحاصله ان وقوع التكاثف والتخلخل الحقيقيين من نوع تعين مقدار دون مقدار ليكون ينتقل من احدهما الى الاخر فلا بد من سبب فوقه
وحكم القسم الاول يعني بالصورة والاعراض المقتضية لاختصاص الماده بمقدار دون مقدار وقد يفرق انا فرق بين كون الصور
الاعراض طبيعة او جزءا منها يرشد اليه ما ذكره بقوله فيكون حكم هذا وذلك لان الاسم الاشارة اشارة الى استعداد خاص
ومن الظاهر عدم كونه علة تامة له فاحسن تقديره وقوله تختلف مقاديرها الخ هو المطلوب ضرورة ان الماده لا يتصف بالمقدار الا بواسطة
الصورة والاعراض واسم الاشارة في قوله بسبب ذلك اشارة الى استعداد خاص قوله وهذا كاذب الخ ضرورة ان الاجسام متساوية
الاستحقاق باحاصله انه يلزم تساوي الاجسام لهم تخالف المقادير والاجسام ولعل الشيخ اشار الى استحالة هذا القسم بوجهين
احدهما اشار اليه بقوله فيكون الاجسام متساوية الاستحقاق باحاصله انه يلزم تساوي الاجسام فيه لتساوي نسبتها اليه ولا ذلك

القدر وهو ظاهر النشأ وثانيهما ما وقع عنه بقوله ومع ذلك ايضا فليس يجب الخ معنى انه يلزم من تخصيص الاجسام بخلاف المقادير مع تساوي
نسبة المقادير نظرا اليه ترجيح بلا مرجح ومن ههنا ظهر وجوب امر آخر يجب بحسبه يختلف ذلك كما اشار اليه بقوله فليس يجب ان يصدق الى
قوله بل يكون للمادة شيء لاجله يستحق ان يصورها الصورة بذلك الحجم الخ والحاصل انا لو فرضنا وجود جسم لا صورة له طبيعية ولا
يجب ان يكون له مكان خاص وشكل خاص ومقدار خاص ومحال ان يكون للجسم المطلق مكان معين خاص الا بعد ان يتنوع ويتنوع
لا على الصورة لان ما يصح وجوده بحسب نفسه والجسم جوهر فنفسه لا على الصورة فلا يصح ان توجد جسمية الا بعد ان يكون له شكل خاص
فاذا تقرر هذا فنقول ان الجسم اذا اختلف مقداره بالكبر والصغر فانما يكون ذلك لامر يقدر ما يحل فيه بناء على ان الصور الجسمانية
نسبتها واحدة الى سائر المقادير ولما لم يكن ذلك المقدار حيا اما ان يكون صورا او اعراضا قائمة بها او لا يكون وعلى الثاني يكون اختصاصه
لها بواسطة ما فيه من الاسباب ولما بينا فعلى الاول يكون ذلك الفيضان بما فيه فيتساوى الاول والاختلاف ثم نقول ان ذلك لا
يخلو اما ان يكون صورا او اعراضا والامر على الاول ظاهر وعلى الثاني نقل الكلام اليها بان الاختلاف فيها مع تساوي نسبتها الى جميع الجسمانيات
والاوضاع والكيفيات والاستعدادات على نسبة واحدة اسبابا ظاهرة فيه ونقل الكلام اليها حتى يلزم انتهاؤها الى صور نوعية
والا كان ترجيحا بلا مرجح لان نسبة تلك السلسلة من الكيفيات والاحوال اليه كنسبة سلسلة اخرى مشابهة لها بدلا منها
اليه وعلى الثاني ايضا ترجيح بلا مرجح ولكن في قطر دون قطر ومقدار دون مقدار لتساوي نسبته الى جميع المقادير وهذا خلاف ما
عليه الامر الاول لجواز كون كل قطر بحسب ما فيه الى الانهاية وان كان الترجيح في جملة تلك السلسلة بحالها ثم امر الكمالات الصور
النوعية اسبابا للاحساس والاوضاع يجوز ان تتبعها الاستعدادات والقادر والاقطار من دون لزوم ترجيح بلا مرجح مطلقا ثم
ان هذا النظر من البيان لاثبات الصور النوعية للاجسام يتضمن اثبات كون المادة والصورة الجسمية لا تنفكان عنها واما الاوضاع
بلزوم ترجيح بلا مرجح في كون هذه السلسلة المشتملة على الصور النوعية الغير المتناهية التي تتخلل بينها كيفيات استعدادية بان
لا يصورة كانت من حيث انه كيف وانه كيف من جهة انه صورة نوعية يجوز ومع سلسلة اخرى بدلا منها فهو مردود باطلاقنا لا
من ان الاعراض قد تزول عن الجسم مع بقاء صورته النوعية اذا لا نزاع بروده بطلانه نار او حرارة تحس يكون ما يقتضيه من
الاسباب ماء وهو الذي بعد الزوال اليه عند زوال ذلك عنه ظاهر الا ان في الماء سببا كذا لما عادت برودته البتة تارة اخرى
وذلك بخلاف الصورة فانها ما دامت لا تعود فضلا عن ان تعدم نفسها عند زوال المزيل منها فان الماء اذا سار هواء لمزيل الصورة
المائية فاذا زال لا يعود الطبعه ويصير هواء كسائر الاهوية الاخرى لكون الجسم بحيث يستحق انما هو صورة حصوله فيه لقاء الاول
وعدم الاشراق السبب المقتضي لزوال الماء الى كانه الطبيعي ووصفه باق عند صورته نعم لو كيفية ما اذا لو لم يبق لم يعد واسبه انه لو لم
يكن هناك جواهر هي مبادي هذه الاعراض لكانت الفصول النوعية للاجسام غير منوعة لها ضرورة ان مبادي اعراض الجواهر
ومن ههنا ظهر امتناع ما يدور على السنة المشهورين من الايراد بجواز كون هذا الاختلاف مستندا الى امر فيها من الكيفيات الى
ان ينتهي الامر الى حركة الفلكيات وهكذا وذلك على ما عليه امر اختلاف الصور النوعية للاجسام بعينها ووجه الدفع ظاهر على
ما قررنا ولعل الشارح المحقق للاشارات قد اشار اليه بقوله الا انه ينبغي ان ينسب الى ما تحصل الاجسام تقويمه بعبارة اخرى و
على نحو اخر ان الكيفيات الاستعدادية لا يصح تأثيرها في هذه الكيفيات لامتناع بقائها حال وجودها والمواد لا يصلح لذلك لان من
شانها القبول والانفعال والصور الجسمانية متشاركة فيها واما استناد هذه الكيفيات الى كيفيات وهكذا الى غير النهاية فقد عرفت
حاله اما اولا فلامتناع كون الاعراض مبادي للفصول الجوهرية واما ثانيا فلعدم لزوم التسلسل على فرض اثبات مادية الجواز اشارة

الى مفارق فلا يكون لها مبادا اخرى وهذا خلاف ما عليه امر الكيفيات لاستحالة صدورها عن ذلك المفارق الا بعد ذلك الى ما لا يتناهى
الا ان يثبت بدليل جواز استناد كل كيفية الى اخرى وهكذا حتى ينتهي بالاخرة الى حركة دورية وهي الى مثلها وهكذا الى ما شاء الله تعالى وما لا
لك من اول المسلك ظاهر اذ الايراد مع استحالة توقف الجوهر على العرض مطلقا وان استحالة حصوله بعرض قائم به واما على العرض القائم
بشيء اخر فلا ومن ههنا جوز حصول الجسم بعرض قائم بجوهر اخر هو جزء منه كالماء السيال بمثل الامر ودفعا علت استحالة ان يتنوع
الجوهر به مطلقا والا لكان العرض يحل مع الجوهر وتفسيره اذا اخذ بالشرط شيء وذلك بخلاف ما عليه امر الجسم والشخص والتركيب
نوعا صنفيا والكلام فيه تدبر ما فيه قال لها صورا الكلية اقول اي عامل صورة لها وقوله مطلقا جاء وقع عنه بقوله ويجوز ان يختلف
بالنوع مطلقا اثبات الصورة النوعية مع قطع النظر عن كونها اشد واضعف او مع كون نوعيته على سبيل العرض بل انما يكون ذلك له
بالحقيقة بخلاف الاشد والاضعف وهما مشتقان من الشدة والضعف فيكونان من الانواع من تلقاء ما يعرضانه من الانواع الحقيقية
لاستحالة كون العرضيات من الحقائق المتاصلة كما بين في فن الطبيعيات راس هذا الكتاب فلذا قال ههنا وان كان الاشد والاضعف
قد يقارب الاختلاف في النوع ولم يقل يختلفان بالنوع وعلى تقدير ان يكون المراد منهما الشديد والضعيف يكون بينهما اختلاف نوعي
ولكن لا مطلقا بل باعتبار الشدة والضعف اللذين يجريان مجرى الصور النوعية في البسائط الحقيقية كما ان الجنس يجري مجرى
المادة فيها والمراد من قوله قد يقارب الاختلاف في النوع الذي يحتمل اثبات نوعية بقيام الصور النوعية بمادته وما وقع
عنه من الاستدلال حيث قال لكن بين الاختلاف بالنوع مطلقا وبين الاختلاف بالاشد والاضعف مخالفة معلومة عند
المعتبرين اشارة الى ما قلناه انفا من كون الاختلاف في الاخير بالفصول وفي الاول بالصور النوعية ومن الظاهر ان بينهما اختلافا
وايضا يجوز ان يكون اشارة الى ان اختلاف معروض الشدة والضعف من المياه المتصفة بالاشد والاضعف بحسب النوع يكون
بالعرض وبسبب ما يعرضها من الاشد والاضعف وعلى التقديرين انما يكون كذلك اذا كانت بين الشديد والضعيف هذه النوع
لا الصنف وهو نوع اخر بين الحكماء المشائين والاشراقيين في كون الاختلاف بحسب النوع بين الشديد والضعيف او بحسب الصنف
الاولون الى الاول والاخرون الى الاخر وانما يتاتى ذلك من حيث ان الشدة والضعف من المصنفات فاوقع عنه بقوله لكن
بين الاختلاف بالنوع مطلقا وبين الاختلاف بالاشد والاضعف الاختلاف النوعي كالانسان والفرس بقوله
مطلقا وذلك بخلاف ما عليه امر الشديد والضعيف الاختلاف في كونه اختلافهما بالنوع او الصنف وان كان هو المعتبر عند المعتبرين
والمراد من المعتبرين في قوله في الفلسفة معلومة عند المعتبرين في قوله بخلافه معلومة عند المعتبرين هم الحكماء المشائون حيث اعتبروا في اثبات
هذا المدعى شهادة الحدس الصائب والوجدان الثاقب حيث حكموا بذلك الاختلاف حوالة عليه بعد ما نبهوا على ان يكون الكل
مرتبة من الشدة والضعف اشتمالها كثيرة متشاركة فيها فعين من ذلك انما لا يصح ان يكون تلك المرتبة هي المرتبة الشخصية فبقي ان يكون صنفا
او نوعا والاول باطل فتعين الاخير وهو من التنبيه وذلك بان يقال ان مراتب الشدة والضعف لو لم تكن متخالفة بالنوع يلزم ان يكون
الياض الشديد يتحد مع السواد الشديد اتحادا بالنوع وذلك لان العرض مرتبة من الياض مثلا نظرا الى مرتبة اخرى تالية لها فوق
الاولى وهكذا حتى تنتهي مراتب الاختلاف من الاضعف الى الاقوى ليصل الى ذلك السواد لعل الفاضل الدواني في حواشيه القديمة نظر
الى هذا واضطرب ما قاله هنالك حاذكره الشيخ ههنا ثم جمع ما قلنا في توجيه هذا الكلام انما يستقيم اذا كان المراد من قوله ويجوز
ان يختلف بالنوع مطلقا هو الاختلاف العرضي اي اختلاف المادة بما يتصور به من الصور النوعية واما اذا كان المراد من ذلك هو اختلاف
المادة في جوهرها بالنوع فالامر على خلاف ما ذكر تخصيص الكلام في ذلك المرام ان هذا الاختلاف انما يبنى على الاختلاف في كمال الجواهر

واما الاعلى الاطلاق بل بالشدة والضعف لكون بعض المياه اشد حرارة من بعض وذلك لانه ليس ذلك اختلافا نوعيا على الاطلاق بل يا
يعرضه من الانواع عند المعتبرين ذلك الاختلاف لا مطلقا قال وهذا ايضا مبدأ للطبيعيات اقول لا من مباحثها التوقف موضوع العلم الطبيعي
عليها وفي قوله ايضا اشارة الى كون الصورة من مباديها وعلى تقدير كونه اشارة الى تحيل المادة يصح ان يكون قوله ايضا عبارة عن كون المادة مبدأ
لها قوله وايضا فان كل جسم يختص الخ برهان اخر على وجود الصورة النوعية باعتبار اختلاف الاجسام بحسب مراتبها ذواتها المختلفة مع قطع
النظر عما يلحقها من اللواحق كالاشكال والمقادير والاحياز وغير ذلك وذلك بان يقال انها لما اقتضت الاحياز المختلفة بذواتها
يكون بازاء ما بينها من المباين لاستحالة كون الامر المشترك بينها من الصورة الجسمية والهيولى علة لها قوله فانه وفي بعض نسخ الكتاب
زيادة قوله وايضا فانه وعلى هذا يكون برهانا اخر على ثبوتها قوله غير قابل اشارة الى الافلاك مع ما فيها قال فان المادة الجسمية اقول
اشارة الى ان المادة بما هي هي كما لا يتاتى الصورة الجسمانية لكذلك لا يتاتى المادة الجسمية الصورة النوعية وقد ثبت سابقا ان الصورة بالاشتراك
من المادة فثبت اللازم منهما قال ان المادة الجسمانية اقول لما كانت المادة يقال بالاشتراك على اشياء منها عنصر كالشيء واصله و
منها موضوع الامراض كالسطوح بالقياس الى الاشكال والوحدات الى الاعداد ومنها ما ومنها ان المقادير من حيث هي غير مشكلة
هيولانية قريبة الاشكال وخواصها والوحدات ايضا هيولانية قريبة العدد وخواصه ومنها المعقول والنفوس الجزئية نظرا الى الصور
المعقولة ومنها ما يتالف منه الجسم الذي يكون عنصرا للصورة قال ان المادة الجسمانية احتراز عن الباقي قال ما يعرض لها من اضافة اقول
لما كان اخذ المستعد من حيث هو مستعد شيء من قبيل الاضافة فلا يصح ان يكون من مقومات المادة التي هي الجوهر وذلك هو العرض ومن جهة
اشار اليه بقوله ما يعرض لها من الاضافة قال وقد عرفت كيف هذا اقول اشارة الى ما سبق من التلازم الوجودي الذي بين جوهرية ما من شيء
اضافة المادة من الصورة وبالعكس قال والاستعداد لا يوجب الى اخر اقول لما كرفية نسبة بين امور موجودة وهو المستعد وبين
معدوم هو المستعد له ما دام معدوما فلا يوجب وجوده وهو ما هو موجود ان يكون بينهما ما هو موجود ان علاقة اصلا قال لا يجوز ان
يكون رفع احدهما علة اقول والا لكان كل منهما علة ومعلولا والمفروض خلافه على ان يلزم الدور وايضا وكلاهما محال قال بل يكون امرا
معا اقول اي بل يكون رفع احدهما امرا مع رفع الاخر والفرق بين كون رفع موجب رفع وبين كونه رفع مع رفع مع ظهور في نفسه
قد مر ايضا في الطبيعيات وفي فن البرهان من هذا الكتاب على ما قال فقد عرفت ان الشيء الذي اولا وعلى ما قال فقد ادراك هذا قيل
الخ ثانيا قال قد عرفت اقول في قوة لانه قد عرفت قال لذلك الثالث اقول فيكون ذلك بحيث يجب عن رفعه رفعه فيكون
علة لها قال او لا يكون شيء من ذلك اقول نفي الاحتمالين مستدرجين تحت قوله فلا يخلو وما قوله فان لم يكن الخ فحصل الهذين
الشقين يعني انه ان لم يكن رفع احدهما علة لرفع الاخر كذا فيصل لكان ليس برفع هذا للاخر ذلك قال فقد بينا هذا اقول يعني انه
ليس احدهما علة والاخر معلولا حتى يصير واجب الوجود بالاخر قال شيء ثالث اقول متعلق بقوله فيجب ان يصير واجب الوجود
قال لا يصح رفع احدهما الا برفع كونه علة له بالفعل قال هذا وما قبل الا برفع علته بل لا عنه اشارة الى انه لا يستلزم ذلك
رفع ذات علته بل يكون موجودة في ذاتها وارتفع عنها كونها علة له بالفعل وبالجملة ان رفع المعلول يستلزم رفع صلاحية علة
وعلية علته وهو موجب رفع المعلول الا ان ذاتها توجب ذلك لبقاء من رفعه رفعها ولعل القائلين بالايجاب كابن سينا وفي الاسفار
الاصحاب انه يعني انما فعل وايم شاء لم يفعل لكن شاء فعل هو هنا حيث يقول ان العالم لا يلزم ذاته تعالى بما هو هو بل ذاته
حيث تعلق ارادته الازلية به لا مطلقا بل من المحققين سيما خاتم المحققين صرح في شرحه للاشارات به حيث قال ان القدم لا ينافي
الاختيار لجواز استناده الى الفاعل بالرضا والارادة والايجاب لا ينافي الحدوث لجواز استناد الحادث الى القديم الموجب الذي يتعلق

بالارادة

بالارادة وشعوره بما حدوثه فلكونه مشروطا بامر حادث والحاصل ان ازلية الموجب والمختار قسمان قديم وحادث ومن جهة ايراد عليه ما اورده على
المحقق بقوله ان الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته وكل موجب لذاته لا يتخلف اثره عنه فيلزم اذا عدم شيء من العالم لعدم الواجب لان
عدم ذلك الشيء اما لعدم شرطه او لانتفاء جزء علته والكلام في عدمها كالكلام فيه حتى ينتهي الى الواجب لان الوجودات باسرها في
سلسلة الحاجة تنتهي الى الواجب فيلزم ان ينتهي عدم الشيء المفروض الى الواجب ثم قال وليس لهم عما لله من هذا الالزام مفر انتهى وهو
كما ترى ان القول بالقدم وان كان كفرا لكن ليس من هذه الجهة الا لزم نفي العلم والقدرة عنه تعالى في ايجاده للعالم بل يكون
اسناده اليه مثل اسناد افعال الطبايع اليها كتبريد الماء وتسخين النار وغيرهما من الاثار المستندة الى الجمادات تعالى من ذلك
علوا كبيرا بل الظاهر ما قرره انهم يكون ايلزم استناده اليه تعالى بمشيته وارادته لا ذاته مطلقا فرفع العالم مستلزم عدم تعلقها به لا
مطلقا فان قلت ان مشيته ان كانت عين ذاته عندهم فيلزم ذلك الفساد ضرورة ان رفعه يستلزم رفع ما هو عين ذاته قلت لو لم يكن
المشيئة ههنا هو الارادة المطلقة التي هي من صفاته الكمالية فهو ممنوع بل المراد منها تعلق ارادته الحقة وايجاده تعالى له الذي يعبر عنه
تارة بالامر الكون على ما قال اذا اردنا شيئا ان نقول له كن فيكون ولا يلزم من عدم العالم الا عدم ذاته من هذه الجهة لا مطلقا او ان
اريد من المشيئة ههنا ايجاده تعالى اياه فهو مسلم ولا فساد فيه اصلا ولو عولنا النظر عن ذلك كله فنقول يجوز ان يكون انتفاء العالم
وعدمه من جهة انتفاء عدم المانع له من حيث ان هذا مستلزم وجوده والمعتبر في وجود الشيء عدم المانع من ذلك الشيء وانا قلنا بذلك
الاستلزام لان عدم عدم الشيء مستلزم وجود ذلك الشيء فلا يلزم ذلك فقد بان ان لهم مفرا من ذلك بوجهين احدهما انه على تقدير
انتفاء العدم اليه تعالى يلزم انتفاء كونه علة له بالفعل بما هو علة له لا مطلقا وثانيهما جواز ان يكون عدم المعلول من حيث انتفاء
عدم المانع له على انه يصح كون عدم المعلول ووجوده يرجع الى البروز والكون كما في الموجودات الزمانية على ما نص عليه الحكماء فلا يلزم
من عدم جزء من اجزاء العالم بهذا المعنى انتفاؤه تعالى فان قلت انه قد يرد هنا على ان كل ما ثبت فلا يمتنع عليه يلزم على تقدير
عدم عدم الواجب تعالى من هذا الانتهاء اليه بلا واسطة او بواسطة ما هو يدل على استناد الممكنات في سلسلة الحاجة اليه تعالى
الا لا يلزم من عدم فرد ازلي عدم تعالى وليس لهم عما لله مفر من هذا قلت انه يستلزم عدم فناء شيء ما ازلي لا مطلقا والفرق
بين عدم ممكن ازلي من فلا يلزم من استحالة الاخر استحالة الاول ولعل هذا ايضا قد اشتبه عليه طاب ثراه انهم انه لو لزم من عدم حادث
ما عدم امر ازلي لكان الامر كذلك وبالجملة ان الصادر الاول مستند الى نفس ذاته المقدسة فيلزم من عدم ما يستند اليه من المعلولات عدمه
ومن عدم عدمه تعالى عدمه وان قلنا باستناده اليه من حيث ارادته اللازمة لذاته ومشيئته لزم عدمه على تقدير عدم ما يترتب عليه من
معلولاته ويلزم من ذلك عدمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا لانتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم فقد بان انه لو صح ما ذكره مقدس سره فهو
مستنبط من كلامهم من حيث استدلوا على تلك المقدمة مع انك قد علمت آنفا انه لا علاقة بينه وبين ما ذكره فكذا ان المراد من انتهائه
الى نفس ذاته تعالى انه لا يكون هناك شرط اصلا لا مادة ولا غيره لا ان هناك لا يكون تاثير وايجاد يتعلق به مطلقا ومن جهة يكون
العقل الاول اقرب اليه مما سواه تعالى فقد بان انه لا منافاة بينه وبين كون ترتبه عليه بارادته اللازمة ومشيئته فانه به تعالى والذي يشبه كما
ما ذكرنا من ان العدم والوجود يرجع الى الكون والبروز ما قاله ارسطو وهو من القائلين بالقدم في كتابه الموجب ايضا العبارة ان
افعال الفاعل الاول هو ما به عين وليس شيء عنده اخيرا الى الشيء الذي عنده اولا وهو ههنا اخيرا وانا يكون الشيء اخيرا لانه زماني و
الشيء الزماني لا يكون الا في الزمان الذي واقعا ان يكون فيه فاما الفاعل فقد كما لانه ليس هناك شيء في زمان فان كان الشيء الملاقي
في الزمان المستقبل هو قائم هناك فلا شك انه انما يكون هناك موجودا قائما كما انه سيكون في المستقبل فان كان هذا هكذا فالشيء انما

الطاهر في المستقبل هو هناك موجود قائم لا يحتاج في قيامه وكماله الى احد الاشياء البتة فالاشياء اذن عند الباري جل ذكره كاملة
تامة بذاتها لم تغير ذاتها وهو عندها دايما ولكن عندنا اولا كما يكون عنده اخيرا وقد اشار الى هذا الشيخ في التعليقات حيث قال
ان الاشياء الموجودة دايما والموجودة في وقت بعد وقت والشيء المنقضي شيئا فشيئا كالزمان والحركة التي هي غير موجودة الجملة والثلاثة
بالجملة والمعدومة في الماضي والمعدومة في المستقبل كلها بالاضافة اليه موجودة وحاصلة بالفعل لا من سبب وجودها انتهى قوله
وهو صريح في الدهر واذا ثبت ذلك سيما انه لو لم يكن الامر كذلك بل يكون عدم الشيء مباينا عن ارتفاعه وبطلانه فلا يخ اما ان يكون
مرفوعا في زمان وجوده او في زمان لم يوجد فيه بعد على الاول اجتماع النقيضين وعلى الثاني انه يرجع ذلك الى عدم استمرار وجوده
لا الى انه سيطل وجوده من ساعته ويرفعه عن حد الذي هو فيه لانه ليس موجودا فيه حتى يكون مرفوعا عنه ومن ههنا افيد
ما يلزم هذا الرام بدء العباد انفس الوجود الحاصل في وقت بعينه دون سايرا الاوقات ارتفع بعد الحصول على ان يحدد ارتفاعه
فاما ان يرتفع في ذلك الوقت بعينه واما انه يرتفع في وقت آخر بعد ذلك الوقت والاول محال لانه يستلزم ان يجتمع الوجود والعدم
في ذلك الوقت بعينه فيكون فيه اجتماع النقيضين والثاني غير معقول في نفسه لانه لم يكن في وقت آخر غير ذلك الوقت حاصلا اصلا
حتى يتصور ان يحدد ارتفاعه فيه انتهى ثم انا لما وصلنا الى هذه الغاية فجدير بنا الوثوب الى ما يرد على الشبهة المنسوبة الى ابن كمونة
امر الاستلزام لانه يلايم هذا المقام غاية الملايمة لان حاصلها ان كل شيء لا يستلزم وجوده رفع الامر الواقعي يلزم ان يكون ازليا لانه
لو كان معدوما يكون لا محالة عدمه امرا واقعيا فان وجد يلزم ان يكون الوجود مستلزما لرفع العدم الذي هو امر واقعي فيلزم خلاف الفرض
لان الفرض ان كل شيء لا يستلزم وجوده رفع الامر الواقعي لا بد من ان يكون ازليا وهذا كما ترى ان كل موجود جسم لانه لو لم يكن جسما يلزم ان
لا يكون موجودا مع ان الفرض خلافه ومن الظاهر ان الحوادث اليومية يصدق عليها ان وجودها لا يستلزم رفع الامر الواقعي لانه لو كان
مستلزما لما امكن ان يكون مستلزما لهذا الاستلزام ايضا وهو ظاهر فيكون هذا الاستلزام لازما ووجود الحوادث ملزوما ومن المعتبر
قوة ان رفع اللازم يستلزم رفع الملزوم فيكون رفع هذا الاستلزام موجبا لرفع وجود الحوادث وقد علم من المقدمة الاولى خلاف
ذلك اي ان رفع الاستلزام موجب لازلية الحوادث فيثبت ان وجودها لا يستلزم رفع الامر الواقعي فيلزم ازلية الحوادث هذا تقرير
الشبهة ووجه الرفع ظاهر اما اولا فلان المعتبر في التناقض وحدة الزمان فوجود الشيء في زمان وعدمه في زمان لا يتناقضان
كيف وانهما قضيتان مطلقتان عامتان فلا يتناقضان فلا تكون احديهما رافعة للاخرى واما ثانيا فلان الظاهر ان الوجود و
العدم الازليين يرجع الى الكون والبرزخ لا الوجود والعدم الواقعي والحق تقريره في العدم الصريح الدهري لان وجود الشيء بعد
ما لم يكن مستلزم لرفعه وبطلانه عن الواقع ومن الدهر وجوابه ان اللازم من عدم ذلك الاستلزام رفع الوجود الحدوثي للحادث
وهو اعم من رفعه وسلبه مطلقا ومن وجوده ازلا الى الابد والعام لا يستدعي وجود الخاص فلا يلزم منه قدم ويخرج من هذا
جواب ما ذكره الامام الرازي من الايراد حيث قال ان الموجبة المحصلة ليس لا يقتضي وجود الموضوع لان عدم المحمول الوجودي اما ان
يصدق على المعدوم اولا فان كان الاول لا يتوقف صدقها على وجود الموضوع وان كان الثاني صدق سلبه اي على المعدوم المفهوم
الوجودي الذي هو نقيضه ضرورة استلزام سلب الشيء من النقيضين لما قلنا ذلك حيث يصح ان يجاب عنه بمنع كون الثاني مستلزما لصدق
المحمول الوجودي على المعدوم اذ عدم صدق الايجاب بموجب صدق سلبه الذي هو نقيضه لا صدق ثبوت نقيض السلب الذي هو من
من نقيضه يرجع ويعود الى ما كان فيه فقول قوله وقد عرفت كيف هذا اي عرفت ان استحالة انفكاك احدهما عن الاخر انما
يظهر بعد التحقق في النظر لا مطلقا قوله ان كان ولا بد مبني بشرط ان لا يكون تلك المعية التي بينهما الا معية لزومية لا اتفاقية واذا

يكن رفع

يكن رفع احدهما يوجب رفع الاخر قوله وبين ان مثل هذا لا يكون واجب الوجود اي مثل ما يكون بينه وبين غيره تلازم وجودي لا يكون
واجب الوجود وذلك حيث انه لا يخلو اما ان يكون واجب الوجود بالذات واما ان يكون احدهما معلولا الاول تكون بينهما معية اتفاقية
لا لزومية ضرورة ان كل منهما بالقياس الى الاخر ممكنا خاصا بالقياس حيث لا يابى وجود شيء منهما عن وجود الاخر ولا من
عدمه رفع شيء منهما لا يوجب رفع الاخر ولا يجب من رفع ثالث ولا يوجب اثبات رفعه ثالث الاخر والا لكان ذلك الاخر
معلولا ممكنا لا واجبا والمفروض خلافه واستحالة عدم كل منهما نظرا الى ذاته لا ينافي جوازه نظرا الى الاخر جوازا بالقياس
الى الغير لا بالغير فليتدبر والحاصل انه لا منافاة بين كون الشيء واجبا لذاته ممكنا بذلك المعنى بالقياس الى غيره وبين ما ذكره
لا يخ بطلان ما قيل انه لو تعدد الواجب لكان بينهما تلازم وجودي فيلزم امكان كل منهما او احدهما لان المعتبر في ذلك كونهما
معلولين ثالثا او كون احدهما علة للاخر واما بيان استحالة وجوب احدهما لا من اي الماية والصورة بالذات فلاستحالة ان
يتعلق وجود الواجب بالاخر والا لكان معلولا وعلة والجملة ان الواجب لا يجوز ان يتعلق وجوده بالاخر سواء كان ذلك
الاخر هو الواجب او الممكن فتعين من ذلك ان يكون كل منهما في ماهيته ممكن للوجود قوله وقد بينا هذا من حيث ان المفروض
عدم كون احدهما علة والاخر معلولا قوله وبقي الحق احد القسمين وهو كون الثالث مؤثرا فيهما واما القسم اي اللذان يتعلقان
تحت قوله فلا يخلو اما ان يكون رفع هذا المرفوع منهما الخ وقوله وقد مر اي بان انفا من فرض عدم عليه كل منهما على الاخر
وقوله ان هذا مستحيل فيما سلف من اقاويل الشارح الى ما قاله في الطبيعيات وفي فن البرهان من هذا الكتاب من لزوم تقدم الشيء على نفسه
واجدا ان المراد بقوله هذا لزوم كون الشيء علة لنفسه وهذا يشارك القسم الذي يكون كل منهما علة للاخر فليتدبر فيه قال وعلة العلة
علة اقول وهو خلاف الفرض لانه من اقسامها لا يكون شيء منهما علة للاخر وذلك حيث قال فان كان ليس رفع احدهذين الشيئين
الذكورين علة لرفع الاخر الخ ومن الظاهر ان رفع احدهما اذا اوجب رفع ثالث يلزم علية الثالث يكون هو علة لما هو بان فيلزم من
ذلك ان يكون احدهما علة للاخر لان علة العلة علة ويؤيده ما وقع منه بقوله والامر يتقرر في آخره على ان يكون احدهما معلولا
والاخر علة وذلك على ان يكون الخ بيانا لقوله والامر يتقرر في آخره فيكون على نهجه واما ما قيل في بيان فساد هذا الاحتمال
من لزوم تقدم الشيء على نفسه فهو فاسد ضرورة ان الثاني غير الاول فلو كان الاول علة الثالث وهو علة لذلك الثاني يلزم من
ذلك تقدم الاول على الثاني بمراتب لا تقدم الشيء على نفسه لك واين هذا من ذلك والحق في تقرير كلامه ما بينهما لك عليه قال اما
اولا فلان المادة انما هي مادة لان لها قوة القبول الى قوله واما ثانيا فلانه الخ اقول لا يخفى ان الفرق بين المسلكين باعتبار اخذ المادة
في الاول بما هي مستعدة دون الثاني حيث قال فانه من المستحيل ان يكون ذلك الشيء سببا للشيء بالفعل وهو يوجد القوة فلعل الاولى استفادة
من الايجاب والثاني من العلية وكان الفاضل الرازي ما قاله في الحاكمات في توجيه ما وقع عن حاتم المحصلين في شرحه الاشارات فاستفاد
عما ذكره الشيخ ههنا وذلك حيث قال الفيلسوف يجيز ان يكون علة موجبة للصورة لما اولا فلان الهيولى قابلة والقابل من حيث انه قابل لا
يجب به وجود المقبول واما ثانيا فلان القابل لا يكون عاملا اصلا وكان الاولى استفادة من اعتبار الايجاب والثاني من العلية وانما قال
في الاول من حيث انه قابل وفي الثاني بوجه من الوجوه لان القابل لا يجب وجود المقبول بمجرده وانما مع الغير فيجوز ان يجب به بل الصورة
لم يجب في الواقع الا بمجموع الامرين الفاعل والقابل ولما سر جهة العقل فالقابل لا يكون فاعلا الا بالاستقلال ولا مع الغير انتهى ولا
يخفى ان ما ذكره بقوله من حيث هو قابل ما خوذ عما اورده الشيخ ههنا بقوله بما هو مستعد وذلك اخذ البواقي من البواقي ومن هذا ظهر
ان ما اورده الشريف المحقق على الحاكمات وهو يقرر وجيه بقوله في هذا التوجيه بحث فان الظاهر من عبارة الشيخ انه يستدل على المطلوب

اعني ان الهيولى لا يكون علة بوجه بدليل واحد هو ان لها جهة القبول فلا ايجاب ولا اقتضاء للتلازم من هذه الجهة ويستحيل ان
يكون لها جهة الفاعلية فلا ايجاب ولا اقتضاء لها اصلا فقوله بوجه من الوجوه متعلق من حيث المعنى بالجميع اي بالوجوه القابلية
والوجوه الفاعلية انتهى والحق الوصول اليه بما اصلنا ان تقييد المستعد في الاول بما هو مستعد وعدم تقييده في الثاني اشارة الى جواز
ان يكون ذات القابل مما له دخل في وجوب وجود الصورة وان لم يكن ذلك باعتبار انه مستعد له لان المعتبر في كونه بما هو مستعد للصورة
ان لا يكون الصورة فيه والا لزم ترجح ان يكون ذلك موجودة فيه فيكون مما له دخل في وجوب اطلاق وجوب القبول عند وجود الفاعل
والقابل معا وذلك بخلاف ما عليه امره بذلك الاعتبار وقوله لا يصح ان يكون فاعلا والا لما له دخل في الفعل على ما قال فلانه
من المستحيل ان يكون ذات الشيء سبب الشيء بالفعل وموجدا له وم يقل ذات الشيء بالقوة من حيث هو بالقوة فقد اشرح انه لا يصح
ان يكون المادة سببا من الوجوه سببا لذات الشيء على الاطلاق فاعلا كان او شرطا او بالجملة ان كلا من الهيولى والصورة ليس علة
مطلقة للاخرى لكن الصورة من حيث هي شريكة للعلة بخلاف الهيولى فانها كما يستحيل ان يكون علة مطلقة مستحيل ايضا ان يكون شريكة
لها الا انها قابلة محضة والقابل لا يكون معطيا للوجود فان قلت ان شريك العلة لا يجب ان يكون معطيا للوجود فان الصورة مع
انها شريكة العلة لا يعطي الوجود بل معطي الوجود هو المبدأ المفارق غاية ما لك الباب انه يكون جزء العلة التامة والهيولى قابلة الصورة
والعلة القابلة جزء العلة التامة قلت ان القابل وشرائطه القابلية فهو خارج عن الفاعل وشرائطه الفاعلية والمعلول انما يتوقف
عليه بالقصد الاول والحاصل ان سائر ما يعد على الوجود يرجع الى امتزاجات صلوح استاده الى بارئه ومن ههنا ظهر سر ما وقع من
الشيخ في هذا الكتاب بقوله والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجوده بما هو مستعد له قوله اعني ولو لم يكن البتة موجودا الى بيان
لقوله او بالذات لا لهذا وما سبق بقوله بالزمان الخ وبالجملة ان المراد بقوله بالذات ان لا يكون هناك ذات واسطة في الثبوت بينه وبين
ما يترتب عليه اصلا فيكون ح جزءا اخيرا من العلة التامة فلا يتخلف عنه المسبب بحسب الخارج فلذا جعله مقابلا لما يتقدمه عليه بالزمان
ثم انه عم بعد ذلك فيما يترتب عليه من المعلول انه يقارن ذاته بان يقوم به او لا يقارن ذاته بحيث يقال وسواء كان ما هو سبب له اي سواء
كان المعلول الذي هذا الشيء سببا له وبعد الحكم عليه بمجرد الاحتمال قال ثم البحث يوجب وجود التعيين جميعا قوله ليس لازمة على
ان ذاته لا يمكن ان يوجد ملتزما الخ وذلك كالمتضايفين فان وجود احدهما يستحيل ان يكون الا مع الاخر وليس احدهما علة للاخر وانما
حكم بان هذا ليس بشيء ما قال ربما بين سابقا انه لا منافاة بينهما ثم انه لما استدل على انها لما كانت مستعدة للصورة فلا يمكن ان يوجدها
بكون بالصورة فلا يصح ان يكون علة لها فذكر قال ويلزم عن الشيء الذي الخ اقول فان قلت ان اللازم ههنا هو التمايز بين
تلك الصور وهو امر وجودي لا اختلاف فيه البتة قلت ان الامر وان كان كذلك لكن يكون له افراد متخالفة فلا بد لها من اسباب مميزة
فيرجع ذلك الى اختلاف الاستعدادات ولما كانت هي من العوارض المتأخرة عن المادة فسقل الكلام الى سبب اختلافها حتى ينتهي الى
اختلاف مادة جوهرية او كون تلك الاستعدادات هي هذه المبادي ويعود الكلام اليها راسا حتى يتعين الشق الثاني من الترديد
ثم ان ذلك السؤال ساقط عن درجة الاعتبار اذا كان المراد من الصورة هو الصورة النوعية فكذبوثر لا يخفى ان هيولات الافلاك لما
كانت مختلفة بالنوع ولا اختلاف صورة كل منها فاجراها هذا الاستدلال عليها بان يقال ان صورة كل منها لما كانت مختلفة
مقدارا بحسب الاجزاء النوعية لها معها فلا محالة لا يكون ذلك المادة لعدم الاختلاف فيها الى اخر الدليل قال حتى يكون المادة
وحدها اقول الظاهر ان متعلق بقوله فان كان علة وجود هذه الصورة مع قوله وسببا اخر يكون ان يقال انه يصير الكلام ح قليل الجدوى
لما لا يظهر ان يتعلق بالنفي الواقع في قوله ليس في المادة والحاصل انه لو كان في المادة يلزم ان يكون ذلك صورة او امرا اخر مع اليها فيلزم

من ذلك

من ذلك يكون المادة علة لها وحدها والمفروض خلافه قال فيكون ذلك الشيء الاخر والمادة ان المفروض كون المادة وحدها علة لها من
غير اشتراك امر اخر وقد ظهر ههنا كون امر اخر علة لها لا وحدها هذا قال فذلك جائز فيها اقول اي في مادي الخطوط انها صورة تخصيصه
تحصله وذلك على في الافلاك بخلاف ما عليه امرها في عالم الكون والفساد ولعدم لزوم الصورة التخصيصية لتعيين كون الصورة
المطلقة علة لها لست اقول يلزم من ذلك كون علة المادة ح هو المعدوم بل اقول ضرورة ان الصورة المطلقة لما كانت علة لها على ما
قلنا فزوال فرد منها من بعض المواد لا ينافي بقاء طبيعتها في سائر افرادها وكذا الامر ان كانت العلة هي الفرد والمنتشر منها ان الجهل لا يصح
ان يكون علة للتخصص وهو لازم على تقدير فرض مفارقة الصورة عن المادة كما في العنصريات وذلك بخلاف امره في الفلكيات حيث ان
فيها صورا تخصيصية يستحيل انفكاكها منها وهذا بخلاف ما اذا كانت العلة طبيعة الصورة او الفرد المنتشر منها ثم ان اللازم على هذا
التقدير ان يكون العلة هو الفرد المنتشر منها ان يكون ما هو علة لها تارة مقارنة لها واخرى مباينة غير قابية بها لها من افراد المنتشر حقيقة
فقد لاح ان الحكم بجواز كون صورة مقارنة لها علة وبعدم جواز كون صورة مباينة لها لك حكم ظاهري الا ان يقال ان المعتبر فيها على
تقدير التلازم بينها وبين المادة ان يكون مقارنة لها فلو كانت الصورة علة لها يلزم ان تكون مقارنة لها فلو كانت الصورة علة لها يلزم ان تكون
مقارنة مقارنة لها لا مباينة وهو باطل هو الا يخفى جواز توجيه ما وقع عنه بقوله فلذلك جائز فيها الخ بانه في مادي الخطوط لا تعين علة
لها بالها من مزية جوهرية التخصيص ضرورة انها تابعة المادة وافتقارها اليها فتعين ان يكون ذلك لها بحسب طبيعتها المرسلة وتحققها
المبهم وهو خلف فاحتج ضرورة ان ما لا تخصص له في نفسه كيف يفيد تخصص غيره فقد بان ان الصورة المطلقة ليست علة مطلقة للهيولى
والا لسبقت جوهريتها التخصيصية عليها مع كونها متأخرة منها لا لما قيل من لزوم كون المادة ح من احوال الصورة حيث قيل ان المعلول
قسمان مباين للعلة ومقارن لها والمعلول المقارن لا يجوز كونه معلولا لوجود الشيء والا لسبقه في الوجود وقد فاته فيه هو بل
معلولا للهيولى مع ان كانت علة له مطلقة كان المعلول من احوالها وعوارضها كالمؤدية للمثلثة فان مهيئة المثلثة علة مطلقة لها وهي حال
من احوالها وان لم يكن مطلقة جاز ان لا يكون من احوالها كما في مثلنا هذا انتهى وهو صريح في ان عدم كون الصورة علة مطلقة للهيولى
لعدم كونها من احوالها مع ان الحق بالوصول اليه انفا من ان ذلك من جهة لزوم كون العلة المطلقة للهيولى التخصيصية امرا شخصيا لا مطلقا
ومن ههنا اندفع ما قيل انا لا نم ان الصورة لو كانت علة مطلقة لسبقت بالوجود وانما يكون ذلك لو كانت علة بحسب وجودها وليس
كذلك فان المعلولات تنقسم الى مقارن ومباين والمقارن لا يجوز ان يكون معلولا للوجود والهيولى معلولة مقارنة للصورة فلا يكون
معلولة لوجودها بل لهيئتها وان لم تكن معلولة لهيئتها مطلقا لانها ليست من احوالها المعلولة لها جزء علتها انتهى لان الظاهر عند اطلاق
النفي تبديل قوله لانها ليست من احوالها بقوله لانها ليست من احوالها بعينها والا لا بعينها العين الا ان توجيه ذلك بما قلنا قال لكانت المادة مع قوله
ويكون الصورة المستأنفة الخ اقول بيان ما ذكره قوله ولكان يكون تلك المادة حادثة فيكون فيها الثلاثة وفساد الزوم القبل
كالموجود مما ذكره بقوله ولكان يحتاج لها ولكن على صيغة المبني للمفعول ثم الضمير في قوله بعد ههنا يعود الى الشيء وفي بعض نسخ الكتاب
عنها بدلا عنه باعتبار ما يترتب عليه من الصورة ويحتمل ان يعود الى الصورة يعني انه كيف يبين جواز صدور المادة من الصورة مع كونها
الصورة في المادة والامر في تقرير ما قلنا من ان صدورها منها على ان يكون من شرائطه وجودها باعتبار طبيعتها المطلقة وكونها
فيها باعتبار تشخيصها الا طبيعتها والا لكانت عرضا لا جوهرا فلذا فرع على ذلك قوله فلا يجد بعد الصورة وذلك بخلاف
امرها اذا كانت مطلقة حيث لا يصح ان يكون الصورة المطلقة كذلك والحاصل ان الحال كون الصورة المطلقة علة تامة للهيولى لاستناد
الواحد الشخصي الى مثله لها اولا فلا مناص العقل عن كون تحصل المعلول اقوى من تحصل علته ثم ان ما وقع من الشيخ ههنا يمكن

اقول

تقريره على وجه يندفع عنه ما اشكله الفاضل الرازي في المحاكمات بقوله لما اعتبرت العلة الموجبة فعلولها اما يكونان متلازمين كيف
اتفقا الا يكان تحقق كل واحد من المعلولين تخلف العلة وكما تخلفت العلة تحقق المعلول الاخر وبعبارة اخرى كل واحد من المعلولين
ملزوم للعلة وهي ملزومة للمعلول الاخر فكل واحد منهما ملزوم للاخر ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا صدر عنها شيئان لا
يكون صدورهما من جهة واحدة بل من جهتين فكل واحد من المعلولين لا يستلزم العلة الا من جهة صدوره والعلة لا تستلزم المعلول
الا من جهة اخرى فلا تكرار الا وسط المنفي وقد استنبط عن هذا انه لا يمكن وقوع تلازم بين امرين مطلقا لاستحالة استنادهما الى علة واحدة
من جهة واحدة بل انما يكون من جهتين ومن الظاهر ان صدور احدهما غير الاخر فيكون استناد كل منهما اليها مغايرا لاستناد الاخر واما وقوع
الانفكاك فظاهر وفيه ان الحد الملازمة يكون شرطا للاخر والمجموع ان اسند الى يكون حيثية صدور الاخر عن العلة ومن الظاهر استحالة
انفكاكها عن الامور والعكس من دون لزوم وقوع التلازم بين الشيئين اتفق صدورهما عن علة واحدة لا ينفي فقد يكون جواز ان
يقال كلما وجدت الهيولى وجدت علتها وكلما وجدت الصورة او يقال كلما وجدت الصورة وجدت علتها وكلما وجدت
علتها وجدت معلولها اي الهيولى واما ثانيا فلما اورده بعضهم من ان تساوي نسبة جزئيات ذلك الكلي الى الجزئي المعلول نسبة على
واحد فلما لا يقع عن شيء منها فلا يكون علة تامة او يقع عن الجميع فيكون المعلول الواحد على شيء او يقع عن بعض دون بعض فيه
ترجيح بلا مرجح ولكن هذا الوجه غير وجيه لعدم وقوع شيء من مفاسده لان العلة هو القدر المشترك بينها فيكون خصوصية كل منها لا
فيه ثم انه يجد تقريره تقول لما وقع عنه بقوله فاما ان لا يقع عن شيء منها فلا يكون علة تامة مردود لانه لا يلزم من ان لا يقع ذلك
عن شيء من تلك الجزئيات وذلك على ان يكون لخصوصية شيء منها مدخل فيه ان لا يكون الطبيعة المشتركة بينها علة تامة لها انما
يلزم لو كان خصوصية شيء منها علة لها وبعبارة اخرى لو كل واحد من هذه الجزئيات يشتمل على امر علة تامة له فلا يكون شيء علة لها بذاته
بل بما اشتمل عليه من الامر العام فيكون علة له بالعرض فعدم وقوع ذلك المعلول بعينه من شيء من تلك الجزئيات بخصوصها لا ينافي
وقوعه على ما يشتمل عليه من الامر العام والحاصل ان العرض فيه ما لا يكون علة تامة وبين ما لا يكون مشتملا عليها فالعرض لا يلزم من عدم الاول
انتفاء الاخر ومن جهة اظهر مما ذكره بقوله او يقع عن الجميع فيكون المعلول الواحد على الكثير لان الخصوصيات لما كانت لا تنافي
العلية يلزم ان يكون العلة هو القدر المشترك بينها حقيقة ومن الظاهر انه لا تعدد فيه وارجع التعدد في علته الى العرض وذلك لان
ما يندرج تحته من الجزئيات على العرض لا بالذات واما القدر المشترك بينها فهو علة بالذات لكن لا تعدد فيه فما هو علة له بالذات
فهو واحد وما هو متعدد فهو العرض فالمتعدد غير علة والعلة غير متعدد فانتفى ما عدا بالامر اشتباه ما عدا بالامر اشتباه غير محصل فقد ان اراد
ان اراد به وقوعه منها لا من خصوصيتها مدخل فيه فالظلم فيه ظاهر وان اراد به كون وقوعه عنها هو مشترك بينها وان اجتمعت الصور على
اتحاد شيء فهو مسلم من دون فساد واصلا لانه علة تامة له الا ان يتشبث بذيل ان الجهل لا يمكن ان يفيد التشخص فيرجع امره الى ما ذكرنا
وذلك ظاهر حال ما ذكره او يقع عن بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لانه ناش ايضا من اشتباه العلة بالذات بالعلة
بالعرض والعكس والحاصل انه لو اراد به ان لخصوصية كل منها مدخلا في وقوع ذلك بالذات فهو ممنوع وان اراد به بالعرض فهو مسلم
والامر فيه ان العلة هنا بالذات ليست الا القدر المشترك بينها وابن هذا من ذلك قال فيما ان هذا الثاني اقول اي الصورة
الشخصية الطارية تشارك الشخصية السابقة قال وبما يفيد عمل الهيولى الحاكمات موجودة تكون الاحالة بتخصيص
بحسب الوقوع وان الصورة المطلقة لما كانت مشاركة للفاعل في الافادة سواء كانت موجودة بوجود هذا الفرد او ذلك الفرد فيكون
باقية بعينها مع تواردها الصور المتكثرة عليها ومع ذلك يكون لها تشخصات بالعرض من الهيئات ما يتوهم بها من تشخيصات الصور كما قال وما

بخالفه وتمثل عليه امر نوعية الهيولى في حدوثها بما يعرضها من الصور النوعية قال فان الاشاء والاماء من كيفية لا بعينها اقول لا
يخفى جواز ان يكون في مدة الاشاء اشارة الى واهب الصور بان ذلك من العقل المفارق وذلك لمناسبته بالنفس والقوى في الاشراق
والاضاءة وتربيته ما في هذا العالم والى الصورة النوعية والجسمية المناسبة لما وقع عنه بقوله كيفية لا بعينها والى الهيولى المناسبة
لها مع ما ذكره بقوله الجسم المستتر فالاولى خصوصيات النوعية والشخصية لمناسبة لها مع قوله ثم يكون تلك الكيفية بعينها الشعاع
قال لان يعد فيه الشعاع اقول التقوية عبارة عن الحركة والحركة انما يكون في الاجسام فاطلاق التقوية على الشعاع محال وبالجملة ان
التقوية والانعكاس حركتان مخصوصتان فيستحيل ان يوجدا في الاعراض فالظاهر الشرح القاصر في اطلاق هذا اللفظ فقال ويجب ان
لا يتاخر فيه الفطنة به والحاصل انه شبه الهيولى بالجسم والصورة المطلقة بالكيفية لا بعينها والصورة المخصوصة بالكيفية المتخصصة
المخصوصة النافذة في الجسم المستتر في اعماقه وذلك لان حلول الصورة الجسمية في المادة بالسريان وفي قوله لا بعكس اشارة الى استحالة
انتقال الصورة الشخصية من مادة الى مادة كما ان الكيفية الشعاعية النافذة في الجسم المستتر غير منعكسة عنه كما في الشفاف كالبلور وغيره
ثم قال ولا يبعد ان تكون هذه امثلة لا غير ولعله اراد به تشبيه الهيولى بالجسم والصورة المطلقة بالماهية المطلقة ووقوع الجنس بها
لقيام الهيولى بالصورة المطلقة المخصوصة بتعاقب اوزاعها التعاقبة من الاعراض واما تشبيه ذلك الشيء الذي يكون بحسب الصورة علة
للمادة شخص بعقب واحد بعد واحد وهكذا او تشبيه ذلك الشخص بشخص يعقب صورة بعد صورة واما سبب ذلك الشخص الانساني
بمنزلة هذا الشخص والمثال الاعلى في الصورة والاصل وعلى هذا يكون تشبيه ذلك المبدء المتحقق لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة
تخص بسلك متعاقبة مادامت متعاقبة بزيل واحدة منها وتقيم اخرى بدلا منها ثم لو تاملت فيه تاملا اخرى فقد لاح لك ما يدل اخرى
منها كون ذلك المبدء مبدا فاعليا كما يكون ذلك المفارق بمنزلة الله تعالى وذلك الشخص هو القيوم الواجب الذات
ويوافق الاشارة اليها كما يظهر من قولهم السموات مطويات بيمينه ثم لا يخفى جواز ان يكون المراد من المثال الواقع عنه بقوله ان يعد
لهذا مثالا لا هو هذا ثم من الجائز ان يعد الهيولى والصورة مثالا اخر وهو ان العالم بجملته كالصورة والمادة في مكان التلازم وشرح
بعض منها البعض والحاصل ان الحوادث متلازمة الوجود متعاقبة الهيئة من حيث كونها تابعة للاستعدادات لامرها لك وانها
كثيرة متهية الى حركات الافلاك بل لنفس العالم علته الاكتفى واحد على ان تكون العقول من المفارقات بشرا فردها ظاهرا
لما سواها بمنزلة اعالي البدن بالقياس الى اسافله متدرجا على تفاوت مراتبه فقد ان الانوار من المفارقات الملكوتية وجوهر
اللاهوتية نظرا لهذا النظام بمنزلة راسه والانفس المجردة الفلكية المحركة للاجرام الاثيرية بمنزلة صدره والدورة للاجسام العنصرية
بمنزلة السرة واما النفس الكاملة الانسانية بمنزلة قلبه ومع ما سواها من النفوس النوعية الرباعية بمنزلة قلبه ولهذا يكون انوار
ما فوق جميع العوالم المعبر عنه بالكتاب في قولهم كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ثم ان العلم الاول الشارق في كتابي
الخويصي الى كون العالم بمنزلة شخص واحد بقوله كان العالم مركب من اشياء يحدث بعضها ببعض فيكون العالم كالشيء الواحد الذي لا اختلاف
فيه ويكون فاعل العالم علة العالم علة له وذلك ان كل جزء منه مضاف الى الكل فلا تراه كالكل وذلك انك لا تخرج اجزاء العالم كان
بعضها من بعض لكنك تتوهمها كلها كالشيء واحد لم يكن اسرها قبل الاخر فاذا توهمت العالم ثم اجزاءه على هذه الصفة كنت قد توهمته
توهما عقليا فيكون اذا عرفت ما العالم عرفت ايضا هو معا فان كليهما هذا العالم على ما وضعنا فالحري ان يكون العالم الاعلى على هذه
الصفة انتهى وهو على هذا ما ذكره بقوله ان العالم حيوان واحد تارة وانه عبد مؤمن اخرى كما يظهر من قولهم يعلم ما يلج في الارض
وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها ومن هذا لك يجدون ان العالم مبدا واحدا وقع بين اجزاءه ارتباطات مخصوصة

وتعلقات معلومة شهد الجملة العقلية والجزئية النظرية بلسان حاله وسريع مقاله بان له مبدأ والا لما كان بين اجزائه نظام وانتظام
التام وقد تعلق به من قال انه لولا الارتباط بعض الموجودات ببعض على الوصف والنظام الحكمي لما دلت الجملة على ان مبدعها واحد
محض فما لها في ارتباطها الذي قريبه الشبه من حال الثورين المعقودين المقرونين وسيكفي تكريب الخاطر هذا كلامه وهو يدل على
ما قلنا وفي التجاء ان اعضاء الحيوان لما فيها من التعانق والتمانع والارتباط والاستقاء غير صادرة عن الطبيعة وانما هي صادرة عن
علم وذكاء ولا يبعد ان يكون اوقع من الشيخ في الاشارات في بحث الملازمة بين الصورة والمادة بقوله وههنا سر اشارة اليه كل
اوضحناه في كتابنا لحل الاشارات فقد كان ههنا اسرار اكثر من ان يكون مسطورة في هذا السر على ان يكون من احوال
الاجسام المتحركة بالجوهرية باعتبار ومن احوال الموجود المطلق باعتبار وذلك لانه بحث عن الشيء بالمدن الوجود والعلم والقدرة والارادة من حيث
كونه مبدأ النظام العام الجملي من المركز الى المحيط بالجوهر متغير خارج من القوة الى الفعل فيكون اثبات كونه مفارقا من العوارض الغريبة ومن مسائل
حكمة ما بعد الطبيعة وقس عليه الحال في اثبات مبدأ النظام الوجودي من حيث اشتماله على الاجسام من تلك الجهة فانه يكون ايضا من الطبيعيات
وقد بينه وابنى شرح هذا المقام والله ولي الفضل والالهام قال لو لم يكن ذلك الشيء اي الجوهر المفارق الواهب الصورة بانه قال
وهو شيء لا يتبقى اقول اي صفة تلك والمراد منه الهيولى قال بل واحد بمعنى عام اقول يعني ان العلة المادية اذا كانت تلك الهيولى الشخصية من
المفارق مع صورة ما ايه صورة كانت لم يكن العلة واحدة بالعدد حيث ان ذلك المفارق مع ايه صورة تغاير نفسه اذا كان مع صورة اخرى فلو
كانت مع ذلك واحدة بالشخص لكانت الهيولى الشخصية متكثرة بالعدد قال ان يكون الواحد المعنى العام المستحفظ اقول مع ان يكون على
بناء صفة المفعول او الفاعل غير جميع مفاد ذلك الى ان الواحد بالشخص اذا انضم اليه امور مشتركة في امر كلي مستحفظ وحدة هو بوجود
من تلك الامور او مستحفظ وحدة بواحد منها ولا يتدرج ذلك الانضمام في تشخيص العلة الموجبة ولا في تشخيص ما يتفرع عنها من المادة
والملازم من تكثر تلك الامور تعدد العلة لان خصوصية كل منها لا غير فيه قال فيكون ذلك الشيء الى قولهم اعاليها اقول من قبل انضمام
المصدر الى المفعول واما الفاعل في تلك فنحو اعاليها الى المفارق يعني ثم اعاليها ذلك الشيء الذي هو المفارق عن المادة ثم الظاهر من ثاني
النظر عدم جواز ان يكون موجدها الا ما هو ري عن مراتب القوى باسرها وهو الله تعالى واما ما عداه من المفارقات بمنزلة الشروط والآلات
قال الى جانب اقول اي صورة ما فيه وقوله معتمها فيها يستبقيها اي يعقب الصورة في المادة يستبقي تلك المادة قال من وجه اقول اي من
حيث طبيعتها الكلية وقوله من المستبقي على بناء المفعول وقوله بوساطتها يتعلق بقوله المبقية ثم المجرور في قوله لها عائد الى الواسطة قال
من الاول اقول اشارة الى علتها ومبادئها قال فذلك اظهر لها اقول اي القوام اظهر في تلك الواسطة قال واما الصورة التي لا مفارقها
اقول هذا البيان جار في الصور المفارقة ايضا قال ما يكلي اقول اي المادة به قال قابلة اقول على الاضافة والمجرور يعود الى الشيء
اي قابل ذلك الشيء قال كالطبيعة المحركة اقول لان الامر الذي يوجد منه شيء يكون كطبيعة نارية مثلا يقتضي حركة ما هو مادة بالقياس
اليها كالجسم المطلق نظرا الى فوق فتكون تلك الصورة الاولى ويعود البحث من الراس فنقول اما ان يكون تلك الصورة علة المادة او بالعكس
وساق الكلام الى المادة بالها جهتا القوة والفعل فيلزم تركبها من المادة والصورة وهكذا حتى ينتهي الى كون المادة معلولة للصورة
قال لان جوهر الصورة هو الفعل اقول هي التي يوجد بها الجسم بالفعل لان فيه امرين استعداد وضعا فالاستعداد للمادة والفعل
للصورة قال واما طبيعة القوة فان محلها المادة اقول اي على ما فرض او لا من ان تحصل الصورة بالمادة فتكون الصورة طبيعة ما بالقوة
ولما كانت قابلة بالمادة قال فان محلها المادة قال بل بالعلة المفيدة اياها اقول ذلك لان ذلك الشيء اي المفارق الذي هو العقل المنفعل
علة الهيولى والصورة معا اما الاول فبواسطة الثانية واما الثانية فبنفسها قال والعلة لا يتقوم بالمعلول اقول ذلك لان المقوم

للشيء

للشيء متقدم بالذات على ذلك الشيء ضرورة ان ذلك الشيء متقوم به وهو متقوم له فتدبر قال ولا شيء اقول وفي بعض النسخ ولا شيء
ولعل نصبه على ان يكون مدخول قوله وقد بينا واما ذلك للزوم الدور قال فكان ما يتقوم شيئا من الفعل اقول من التقوم لا القيام كالمادة
بعض الاقوام قال وهو مباين اقول كالآلة تعتبر نظرا الى السواد قال مثل الجوهر للاعراض اقول لانه علة مادية لها شخصية ايها
قال مثل الجوهر للاعراض التي تلحقه اقول اذ ليس الاعراض القائمة بالجوهر الجسماني العنصري كما اشار بقوله او يلزمه الى الاعراض من المقادير
والاشكال للاجرام الفلكية قال والمزاجات اقول عطف على قوله للاعراض اي المزاجات معلولة للجوهر كالعناصر الاربعة
لانها كيفية متوسطة متشابهة حاصلة من تفاعل العناصر الاربعة بعضها في بعض قال انما خصت بالعلة اقول يعني انما خصت
المادة بهذه الصورة المعينة لا بغيرها العلة لعلة المراد من العلة ههنا هو العلة القابلة وذلك على ان لا تقبل صورة من المفارق الا هذه الصورة
وذلك كهيولى الاستحالات فلذا لا تقبل الكون والفساد وذلك بخلاف باطنية مادة العناصر لانها لا تكون بها صورة بعينها بل صورة بعد
صورة والحاصل ان ذلك الشيء المفارق يفيد الصورة على المادة كما هي مستعدة لها فاذا كانت لازمة تكون ذلك بعلة لان نسبة الفاعل
الى افراد الصورة على السواء فاختصاص المادة بصورة معينة انما يكون من قبل المادة ولعل التكثير الواقع كما مر في قوله لعلة اشارة اليه
واما ما قيل من ان المراد منها المفارق فهو مردود قال فصل في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسع في
عرضيتها اقول لا يخفى ان قوله في عرضيتها على ما في بعض النسخ هذا الكتاب اشارة الى ان المقولات التسع اعراض لا كثيرة لكن البحث
في هذه الصناعة اي الفلسفة الاولى من حيث عرضيتها لكونها تابعة من اقسام الموجود المطلق حيث انه ينقسم الى الجوهر والعرض ومن
ههنا ظهر ان البحث عن الجوهر من حيث انه قسم من الموجود وبالجملة ان البحث عن كل منها انما يكون بما هو موجود قال فقول قد
بينا ماهية الجوهر اقول اي في غير ما الطبيعيات بل هذا الكتاب ولما انها مقولة على المفارق وعلى الجسم كما قال وبينا انها مقولة على المفارق
الخ وكما يشير في الفصل الاول من المقالة الثانية ثم ان المراد من المفارق لو كان هو العقل الجوهر المجرد عن المادة مطلقا فقد اشار اليه في ذلك
الفصل واما الجوهر المفارق من المادة في الذات دون الفصل فقد مضى في بحث النفس وما وقع عن الشيخ بقوله واما المفارق فقد
اثبتنا بالقوة القريبة اشارة الى العقل دون النفس كما في الفصل السابق على هذا الفصل بالحاصل والحاصل ان ماهية الجوهر مقولة على المفارق
اي المجرد من المادة كالعقل والنفس والجسم والمادة والصورة قوله وعلى الباقي لم يصح بتشريف ذلك الى ما ذكره في كتاب النفس يثبت
به المفارق الذي هو الفعل بالقوة وقوله مفارق غير جسم اي غير جسماني فتدبر قال فنقول اما المقولات فقد تمت ماهياتها في
افتتاح المنطق اقول حتى انه بالغ في ماهية الجوهر وحقيقته هنالك المجرد وصل الى الالباب ومع ذلك ان صاحب حكمة الاشراق قد
غفل من ذلك كله حتى اشتبه عليه امر حقيقته بسبب غلبة الوهم فنقلنا ما ذكره الشيخ في حقيقته او لا ثم نتوجه الى ما يرد على ما سلكه الفاضل
الاشراقي ثانيا فنقول الخ قال في الطبيعيات من هذا الكتاب ونقول ولا يعني بالجوهر الشيء الذي حقيقة ذاته توجد به من غير ان يكون
في موضوع البتة اي حقيقة ذاته لا توجد في شيء البتة لجواز منه وجود يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقته اياه وهو قائم وجوده وان
العرض هو الامر الذي لا يجد وجوده من ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة حتى ان ماهية لا تحصل موجودة الا ان يكون لها حتى يكون هو في
ذلك الشيء بهذه الصفة ثم قال ونقول من ليس ايضا انا لو قلنا ان الشيء اذا قيس الى شيء هو فيه لم يخلو اما ان يكون فيه على انه في موضوع اي على
انه موضوعه او لا يكون فان كان كذلك فهو عرض وان لم يكن كذلك فهو جوهر فكان هذا المذهب صحيحا لكنا لسنا نقول هكذا بل نقول اي الشيء اذا كان
في نفسه غير مفتقر الى موضوع البتة وهذا الذي هو فيه ان كان في شيء او في غيره فهو جوهر وان كان في نفسه محتاجا الى موضوع يكون فيه
اي شيء كان هذا الموضوع كان هذا او غير هذا فهو عرض ثم قال والحق ان من جمع هذا ثم نبت على ان شيئا واحدا يكون جوهرا وعرضا فقد خلع

اي

الانصاف انتهى وهذا صريح في ان الوجود لا في الموضوع ليس حقيقة الجوهر بل الحقيقة امر انتزاعي انه موجود فيه ويؤيد ما وقع منه في
المقالة الثالثة في فصل الجواهر الاول والثاني والثالث في ذلك الغرض من هذا الكتاب بقوله واما حدث الوجود المأخوذ في رسم الجوهر
وانه لا محالة واقع على بعضها قبل بعض فهو شك وسفسطة ان نقل فنقول ان قولنا ان الجوهر الموجود لا في موضوع لسنا نعني بالموجود
وفيه حال الموجود من حيث هو موجود للموضوع عن قريب ولو كان لكان لا استحالة ان يحمل الكليات جواهر وذلك انما الوجود لها
في الاعيان البتة ولا وجود لها في النفس كوجود شيء في موضوع ولو عنى بالموجود ذلك وهو الموجود في الاعيان لكان الامر الحقيقة على
ما يظهر اليه وكان بعضها قبل بعض بالوجود لا في موضوع المعنى والهيئة التي لزمها في الاعيان اذا وجدت ان يكون وجودها
لا في موضوع مثل ابتدا ضاحك اي من شانه عند التعجب ان يضحك واذا شئت ان تظهر لك الفرق بين الامرين وان احدهما انتي الجوهر
والامر ليس كذلك فتامل تحصيلا ما كريا اذا غاب عنك انه ليس من الجواهر مع الكان انتصوا امر من العالم لو كان عندك انتصر امر من العالم
لكنا لو نوعا من الجواهر ما بشك في وجوده فان تعلم انه ماهية اذا كانت موجودة لا في موضوع ولعل ان هذا المعنى هو المقوم الاول
لحقيقته كما تعلم انه جوهر ولا تعلم انه هل موجود في الاعيان بالفعل لا في موضوع بل ربما كان عندك معدوما فان الوجود بالفعل في الاعيان
لا في موضوع ليس مقوما لهيئة زيد ولا الشيء من الجواهر بل هو امر يلحق لحوق الوجود الذي هو لاحق لهيئة الاشياء كما علمت فليس هذا
انتهى وهو نص صريح على الفرق بين حقيقة الجوهر ورسمه وان كان فيما ذكره بقوله لا استحالة ان يحمل الكليات جواهر ما اخذه بوجود الكلي
الطبيعي في الخارج وان جاز دفعها بان المراد من استحالة وجوده فيه وجوده الاستقلالي او وجوده الاتحادي مع تقييده بالكلي المنطقي
وهو قريب من الكلي العقلي والحاصل ان الكلي الطبيعي بالصلح لان يؤخذ من مفهوم الكلي المنطقي الا بدون هذا الوصف بالفعل لاستحالة وجوده
عينه فيه وان لم يكن جعله كليا عقليا لان المعتبر فيه ان يكون مع الكلي المنطقي فقد بان ان ههنا امورا احدها الجزئي بانه موجود و
ثانيها ما هو صالح لان يقال على الكثرة المختلفة الحقيقة وثالثها ما يقال عليها على ان يكون معروضا لثبوت ما بعدها هو ما نحن بصدده وهذا
هو الكلي العقلي من الظاهر انه بالاعتبار الثالث ليس كليا عقليا مع عدم وجوده فيه وبالاعتبار الثاني يكون كليا طبيعيا ولكن لا باعتبار
اخذه من حيث هو الموجود هذه الجزئية في العقل لما يصلح في نفسه له في النفس وبالجملة ان اخذه من حيث الصلاحية او من
حيث يقال على الكثرة لا يكون لا في النفس وهو مع الطرح عن هذا وذلك موجود في الخارج واذا تقرر هذا فقد سهل عليك ان تحاكم
بينه وبين ما قاله صاحب حكمة الاشراق وهذه العبارة ان الجوهرية ليست في الاعيان امرا زائدا على الجسم بل جعل الشيء جسما بعينه
هو جعله جوهرا اذ الجوهر عندنا ليس الا كالماهية الشيء على وجه يستغني في قوامه من المحل والمتاون عرضه بان الجواهر هو
الموجود لا في موضوع فنفي الموضوع سلبي والموجودية عرضية ثم قال فاذا قال الذات منهم ان الجوهرية امر آخر صعب عليه شرحه و
اثباته على المنازع ثم اذا كانت امرا آخر موجودا في الجسم فلها وجود لا في موضوع فيكون لا محالة موصوفا بالجوهرية ويعود الكلام
الى جوهر الجوهر فيتسلسل الى غير النهاية انتهى ولا يخفى ما يتوجه اليه كما علمت مجملا فتفصيل ذلك تفصيلا فنقول ان جواب ما ذكره
بقوله والثاني عرضه الخ بان دعوى الاتحاد وقد علمت الفرق بينهما بما وقع من الشيخ سابقا بقوله لا يظهر لك الفرق بين الامرين
ان احدهما انتي الجوهر الخ ثم نقول انه لا يصعب على هو الا شرحه وان صعب على هذا الحكيم الاشراقي فهو مع كونه منصوصا عليه
في كتاب الشيخ من الطولات والمختصر سيما كتابه الاشارات بقوله وهم وتنبيه وربما ظن ان معنى الوجود لا في الموضوع يعم الاول
وغيره عموم الجنس فيقع تحت معنى جنس الجوهرية وهذا خطأ فان الوجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الوجود في
الا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما جعل

على الجوهر

على الجوهر كالرسم ومشترك فيه الجواهر الموجودة عند القوم كما يشترك في الجنس هو انه ماهية ومقيقة انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا
الحمل يكون على زيد وعمرو لا محالة وانه كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل فقد يكون له العلة فكيف يكون الوكيد
من معنى زيد فالذي يكون ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذاته ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود
الواجب كالمهية لغيره انتهى قوله وهو يدل على ما ارتاه فلعل المراد من الذات الواقع من الشيخ الاشراقي هو الشيخ ابو علي لا ارسطو
كلام الحكماء المشائين ومتن قواعدهم ومعين مقاصدهم ومطالبهم وذلك على ما صرح به في خطبة كتاب الشفاء بهذه العبارة واما
هذا الكتاب فاكثر مطالبه الشركاء المشائين مساعدة وما وقع من الشيخ بقوله واذا شئت ان يظهر لك الفرق بين الامرين
في ان احدهما معنى الجوهر الخ بيان تام لحقيقة الجوهر وليس ذلك معوية على الحشو فلو كان فيه معوية فليس اصعب مما ذكره
هذا العلم الاشراقي في امر الجوهر بقوله اذ الجوهر عندنا ليس الا كالماهية الشيء على وجه يستغني في قوامه ومن الظاهر ان كون
حقيقة الجوهر هو هذا من الصعوبة بمكان عال وحكاية الاصطلاح لا يفيد مع اشتراكهما والحاصل ان ما هو بصدد طلبه من
اثبات امر آخر غير الوجود من حيث هو موجود تداركه الشيخ اثباته بل صرح بمغايرته له وبينه على وجه لا نزاع فيه ثم ان ما ذكره هذا
الفاضل الاشراقي بقوله ثم اذا كانت امرا آخر موجودا في الجسم فلها وجود لا في موضوع الى قوله فيتسلسل كلام معالجي لان الجوهر حقيقة
لما كان جنسا عاليا يكون نظرا الى ما تحته من الاجناس والانواع حقيقة مأخوذة بلا شرط شيء نظرا الى ما هو من قبل ما اخذ بشرط
الشيء فيكون نسبة الجسم الى الاجسام ونسبة الحيوان الى الفرس والانسان فكما انه لا يلزم ان يكون للجسم جسم آخر زائد
عليه وللحيوان حيوانية وللانسان انسانية اخرى اذا صدق على افراده التشخيصية فكذلك لا يلزم من صدق الجوهر على افراده زيادة
الجوهرية على ذاته ليلزم التسلسل وعبارة اخرى انه كما لا يلزم ان يكون الحيوان في الانسان يصف بالحيوانية على ان يكون حيوانية اخرى لهذه
الحيوانية الجنسية ليس فيها فكذلك يقال في الجوهر والجوهرية للجسم وكون هذه الحقيقة المعبر بهذا الرسم متصفة بمثل هذا الرسم الذي
يكون حقيقته لا يلزم اتصاف الجوهرية الجوهرية اي حقيقة الجوهرية وهذا المفهوم من قبل العرضي وليس جوهرها
كما ان من اتصاف الانسان بودي الرسوم واللوازم والاعراض لا يلزم التسلسل وهذه المفهومات العرضية التي يصف الانسان بها
ليست حقيقة الانسان والانسانية وهكذا يقال في الجوهر فيرجع الى حمل الشيء على نفسه واذا عرفت هذا ظهر لك ما قاله الحكيم الطوسي
في التجريد ما تضمن ما ذكره ذلك الفاضل الاشراقي وتوجيه اليه ما يتوجه الى ذلك وذلك حيث قال في بحث الجواهر من هذا الجنس
الجوهرية والعرضية من فوائد المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط واستلزامها الاولوية والمعقول انهما اشتراكهما
ظنا منه ان الجوهر ليس جنسا لما تحته بل الحق انه يفيد عدم جنسية ما هو رسم له لا ما هو حقيقته في جوهرية وقوام ماهيته و
العجب انه ما كيف فيما وقع من الشيخ في هذا الكتاب وفي غيره من النجاة والاشارات من التصريحات والتنبيهات ومن
ههنا يجوز ان يحطر عنان البيان حسب ما يليه العلامة الدواني لظهور جواد التقرير صريح الباطل من الحق الصحيح ويلوح الفارق
حسان الوجوه من القبح فنقول والله الموفق انه في حواشيه وتعاليقه على كتاب المطالع بقوله يشكل عد الجسم من مقولة الكيف
فان المتاخرين يجعلون الجوهر والعرض من اقسام ممكن الوجود في الخارج فالممكن وجوده في الخارج لا يكون جوهرا ولا عرضا
الا ان يقال عدهم اياه من مقولة الكيف بطريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية كما ان المحققين منهم يجعلون الوجود
والعدد امرا اعتباريا لا وجود له في الخارج ومع ذلك يقسمون الكم الى متصل ومنفصل واما الذي فاخذ بعضوا العرض بما يمكن وجوده في
الخارج فقد صار فيه الواحق الذهنية وصرح الشيخ في التعليقات بان الوجود عرض يخالف سائر الاعراض في ان وجوده للهيئة نفس

وجود الهيه ووجود سائر الاعراض لموضوعاتها ووجود تلك الاعراض وعلى طريقة القوم يشكل من ايضا من الكيف في جواز ان يكون العلم
بكل مقولة من تلك المقولات ثم قال وقد اورد الشيخ في الهيات كتاب الشفا ان العلم بالجوهر كيف يكون عرضا فان الجوهر لذاته جوهر لان
ماهيته محفوظة سواء نسب الى ادراك العقل او نسب الى الوجود الخارجي واجاب بان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج لا يحتاج
الى الموضوع ولا ينافي ذلك الاحتياج الى الموضوع في الوجود الخارجي فلا منافاة بين كون الشيء جوهرا في ذاته وعرضا بحسب وجوده
في الذهن نعم لا يجوز ان يكون شيء جوهرا وعرضا بالنظر الى وجود واحد حتى يكون شيء واحد لا يحتاج الى الموضوع بحسب الوجود
الخارجي مثلا وهو بعينه غير محتاج اليه في ذلك الوجود ثم قال اقول الاشكال في مجرد كون العلم بالجوهر عرضا لكن يبقى الاشكال
بانه يجب ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولات كما ذكرنا ولا يندفع ذلك بما ذكره الشيخ كما لا يخفى ومنشأ ذلك ان العرض ليس
ذاتيا فلا شبهة في كون الشيء جوهرا بذاته وعرضا بالاعتبار واما الاجناس العالية فهي ذاتية لانواعها والا يكن تبدل الذاتيات
بحسب انحاء الوجود والا يمكن الوجود تلك الماهية وذلك ظاهر على من له ادنى سليقة انتهى ولا يخفى انه يرد عليه ما ذكرناه اجمالا
حيث لا يجد بينا لورثنا عليك ذلك ترتيبا جميلا فنقول اما اولا فلان ما وقع عنه بقوله ان المتاخرين يجعلون الجوهر والعرض
من اقسام ممكن الوجود فالا يمكن وجوده في الخارج لا يكون عرضا عندهم لا يخفى ما فيه ضرورة ان رئيس المتاخرين هو الشيخ والعلم
الثاني لصناعة المثالثين ايضا من المتاخرين ابو نصر الفارابي كما نبه على الاول صدر الحكماء في خطبة شرحه على الاشارات في تعريف
صاحبها بقوله كان من المتاخرين فائزا بالحدس الصائب والنظر الثاقب وعلى الثاني الشيخ في الرئيس في غير موضع من
كتابه الشفا حيث قال فاضل المتاخرين اشارة الى ابي نصر والجملة ان العلم الثاني الذي سماه الشيخ بالفاضل المتاخرين و
الشيخ الرئيس الذي سماه نصير الحكماء والمحققين من المتاخرين ذهبا الى انه ليس مناط الجوهرية والعرضية هو الوجود الخارجي
والذهني بل انهما من عوارض حقيقتها كما يشهد به امران احدهما ما ذكرناه سابقا وثانيهما ما نص عليه في قاطيغورياس هذا الكتاب
ايضا بقوله فالانسان لما جوهر لانه انسان لا لانه موجود في الاعيان غير من الوجود واذا كان جوهرا لانه انسان فالحقه
من اللواحق اعني التشخص والعموم وايضا مثل الحصول في الاعيان والتصور في الذهن فهي امور تلحق جوهرا ولو لحق الجوهر
لذاته واعراض لا تنفك معها جوهريته فتبطل ذاته فتكون قد تحققت غير الجوهر اذا الجوهر قد بطلت ذاته فاذن الاشخاص
في الاعيان جواهر والحقول الكلي ايضا جوهر يصح عليه انه جوهر يصح ما في الوجود في الاعيان ان لا يكون في الموضوع ليس لانه
معقول الجوهر فان معقول الجوهر يباشر في امره بطن انه عام وعرض بل كونه على امر عرض لجهة وهو العرض واما جوهريته فهية
الجوهر والشارك الجوهر بجوهريته جوهرا ايضا انتهى وهو صريح في ان الجوهر في الذهن جوهر وان عرض وان ما نقله هذا الفاضل
عنه بقوله فلا منافاة بين كون الشيء جوهرا في ذاته وعرضا بحسب وجوده في الذهن يمكن حمله عليه وان توقف فيه روحه بما فقول
انه محمول على ما يتبادر اليه الاذهان في اول النظر مع قطع النظر على تقضيه البرهان كما هو دأب عامة في هذا الكتاب من المناقشة
لشركائه في هذه الصناعة تارة والاشارة الى دقيق التحقيق تارة اخرى فلهذا قال في اول كتاب الشفا واما هذا الكتاب فاكثر
بسطا واشد مع الشركاء من الشائين مساعدة ثم قال ومن اراد الحق على طريق قريب رزين بالى الشركاء وبسط كثير وتلويح الى ما لو
فطن به لاستغنى من الكتاب الاخرى الحكمة المشرقية فعليه بهذا الكتاب انتهى ثم لا يخفى عنه آنفا وسابقا بقوله و
اظن من سمع هذا ثم ثبت على ان شيئا واحدا يكون جوهرا وعرضا فقد تلطخ الانصاف والقول بان الصورة العقلية لما كانت
قائمة بالذهن قيام الاعراض بالموضوعات فيلزم ان يكون عرضا مرفوع بانه من قبيل قيام الصور الشخصية الجوهرية بالمادة

فلا يلزم من ذلك الا اتصافها بالجواهر الخاص التشخصات مع استغنائها عنها بما لها من الطبيعة المرسلة والمعتبرة في العرض اتصافها بحسب
طبيعته الموضوعة ايضا ولكن بقي الاشكال في كون العقل في موضوع الحال ان يكون مقوما لمحله بالنظر من استغناء الصور العالية الجوهرية التي
تقوم بالنفوس الانسانية واستغناء العقول بالاسنا من صورة اخرى استغناء عن الانفس والظاهر ملائمة فلا يصح ان يكون جوابه والجواب
عنه الفرق بين الحال في الشيء من الصور الخاصة وبين ما يحل فيه من الصور العقلية فلا يلزم من اعتبار كون المحل متقوما بها على الاول
كونه كذلك على الاخر لجواز كون ذلك من لوازم وجودها الخارجي كالاشراق نظرا الى المنار ولعل ذلك المناط العظيم الذي هم فيه مختلفون
بالفرع صاحب هذا الفاضل الرباني الشهير بالمحقق الدواني فقال بان جواز كون العلم عندي من مقولة المعلوم مع كونه عرضا في الذهن
ليس اقول كونه ذاتيا له فيلزم من ذلك انقلاب حقيقته بل انه عرض له كما نفسه فانا اعترض على الشيخ انه لا ينفي دفع هذا الاشكال
فقد ذكر من سوء الحال على ان اخذه من كونه بالحقيقة عرضا ينافي ما حققه سابقا من ان المتاخرين يجعلون العرض من اقسام ممكن
الوجود في الخارج الخ وايضا فيما ذكره بقوله ومنشأ ذلك ان العرض ليس ذاتيا لما تقرر فلا شبهة كون الشيء جوهرا بذاته وعرضا بالاعتبار
ما يحسبه وهو ان العرض على تقدير كونه مقولا بالتشكيك يصح صدقه على الجوهر صدقا عرضيا بل يصح صدق الكيف والفعل والانفعال
بالحقيقة صدقا كذلك واليه الاشارة بما في قاطيغورياس هذا الكتاب بقوله والامور التي لها الى الكيفية نسبة ما كانت هذه
الامور جواهر وكيفيات عرض لها نسبة الى الكيفيات فتكون الجواهر والكيفيات تدخلان في مقولة غير مقولتها بحسب ما عرض
لها فيكون دخولها في تلك المقولة بالعرض وما دخل في مقولة فليست الخواص جنسا له والموضوع من المقولة واما احد المقولات
هذا الموضوع على انها اجناس وانما يبحث عن دخول الاشياء على انها انواع لها واما على سبيل عموم ذلك فلا يبعد ان يدخل بعض انواع
مقولة في مقولة اخرى وبقوله فينبغي ان تحلوا ولا ان تظنوا هؤلاء المخالفين بان الشيء يدخل في مقولات شتى فاسدة وذلك
لان كل شيء ماهية وذاتا واحدة وان كان له اعراض شتى ويستحيل ان يكون الماهية والذات الواحدة من حيث هي تلك الذات والماهية
تدخل في مقولة ما وفي مقولة اخرى ليست هي لانها ان تقومت في ذاتها بانها جوهر امتنع ان يتقوم بانها ليست بجوهر فلن دخلت في
مقولة بذاتها ودخلت في اخرى بالعرض فلم يدخل في الاخرى دخول النوع في الجنس لان الامر الذي بالعرض لا يتقوم به جوهر
الشيء وما لا يتقوم جوهر الشيء وما لا يتقوم جوهر الشيء لا يكون جنسا له وما لا يكون جنسا للشيء لا يكون مقولة بنفسه وبقوله لانا نعلم
ان المقولات متباينة وانه لا يصلح ان يحمل مقولتين معا على شيء واحد حمل الجنس حتى يكون الشيء الواحد يدخل من جهة ماهيته في مقولتين
وان كان يدخل الشيء في مقولة بذاته وفي الاخرى على سبيل العرض فقد عرفنا فيما سلف من هذا ثم ان هذا الحد لا يمنع العقل مطابقة
امور تدخل في مقولات اخرى انتهى ولا ناهيك هذا فنقول انه يجوز ان يدخل العلم تحت مقولات شتى من الكيف والانفعال والفعل والاضافة
مع كونه من مقولة المعلوم بالذات والجملة انه لا يحال للابداء بدخول العلم تحت المقولات تحتي من الكيف والاضافة حقيقة وبالذات وحصول
العوض الواحد تحت كثير من العرضيات والذوات المتكثرة تحت الوجود بالذات وان كان ذلك بحسب الاسناد الى القيود الواقعة
الوجود بالذات ضرورة انما يلزم من عدم كونها ذاتية له ان يصدق عليه من سبيل العرض والمجاز ومن قبل وضع ما بالعرض مكان ما بالذات
لا يجوز صدقها عليه حقيقة كصدق الوجود على الممكنات ثم انه لو اعتبر في اتصاف شيء بشيء ذلك الاتصاف تقوم بجوهر ذاته
واعتبر اجتماع حقيقة فيه لما كان صدق هذه المقولات المتباينة على ذات واحدة بالذات والا كانت موجودة تحتها الحقائق
متغايرة الهيات فقد ان وراء عبادان قرية لا يعرفها الا اهل العرفان لوجود اتصاف شيء بشيء لا بالمجاز ولا من قبل اتصاف الذات
بالذاتيات وما عليه الشيخ من كون العلم تحت جملة هذه المقولات مع مشاركة لذلك الشيء المعلوم بالذات في مقولة شيء على حدة واما التاخرين

هذا م

فقد ظهر من هذا سبب الاعتراض حكم بعدم ايراده من مقولة الكيف بطريق المساهمة وتشبيه الامور الذهنية بالامور الخارجية
منشأ الاعتبار في العرض هو الوجود الخارجي فلا يصح ان يكون الوجود الذهني من الكيف فهو لا من جملة تلك القوانين العقلية ومن هنا حكم
بانه من قبيل تشبيه الامور الذهنية بالامور العينية فعلى مسلكه لا نقص في انحصار العرض في تسع مقولات بخروجه لكونه موجودا
في الذهن والمعتبر فيه هو الوجود الخارجي وعلى تقدير كون المعتبر فيه مطلق الوجود فلم يندفع عنه ذلك الا اذا قيل ان حصر العرض
في تسع مقولات استقرائي لا منطقي وقد علمت انما فيه بل الحق ما علمته من دون الحاجة الى ارتكاب تلك الجوابات او هذا الجواب
لنا فيما اورده الايراد عليها بوجه عام لكل جواب انه لعمت انتهائها بما يؤدي الى فوق الوارد على الخط الوارد ما ذكره الشيخ ابو نصر الفارابي
في كتابه الموسوم بالجمع بين الرأيين ان الشخص الواحد كسقراط مثلا يكون داخلا تحت الجوهر من حيث هو انسان وتحت الكم من
حيث هو ذو مقدار وتحت الكيف من حيث هو ابيض او فاضل او غير ذلك وفي المضاف من حيث هو ابن او اخ وفي الوضع من حيث هو جالس
او متكئ وكذلك سائر ما يشبهه انتهى ولا يخفى ان ما ذكره مقولة ان المحققين منهم يجعلون الوحدة والعدد امرا اعتباريا لا وجود له في الخارج
ومع ذلك يصورون الكم الى المتصل والمنفصل الخ اشكالا استعلى في حل تحقق مهية العدد وتحديدها نوعا وسيأتي ان اليه من هذا الغرض الذي
عن بعد شرحه فيه بيانا لوقت بانتفاء الشبهة الايراد على ما اورده الفاضل الدواني من السؤال والجواب حيث قال فان قيل كيف
يصح جعل العلم مطلقا من مقولة الكيف وعندهم ان الحاصل في العقل هو مهية المعلوم ومهية المعلوم قد تكون جوهرا فلا يكون العلم
به عرضا وكيف هو جوهر وقد علمت ان الجوهرية انما هي باعتبار الوجود العيني لا باعتبار الوجود الذهني والعقلي فلا يمتنع ان يكون
الحاصل في العقل جوهرا باعتبار مهيته اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وعرضا باعتبار انه علم بشيء وصورة له فالعلم في
الوجود الاصيل يكون قائما بالنفس فيكون عرضا ثم قال فان قيل لا يخلو من ان يكون حصوله في العقل حصولا عينيا او ذهنيا فان كان
عينيا يكون عرضا لكونه في الوجود العيني قائما بالموضوع مع انه قد يكون في وجوده اثر لماهيته لا في موضوع فيكون جوهرا وعرضا في
الوجود العيني وهو محال وان كان حصوله ذهنيا فلا يكون كيفا لانه عرض يكون في الوجود العيني قائما بالغير مع ما في القيود التي تعرفه
عن ما يرد الاعتراض ثم قال بل الكلام في توجيه هذا الاشكال انتهى ولا يخفى ان الاقوى لهذا الاشكال على الوجه الموصود بل ما قررناه
اولا من سبب الحكيمين وقس عليه امر ما قالا من السؤال والجواب لما حققناه على الخط الصواب من ان كون الحاصل في العقل
مهية العلوم لا ينافي ان يكون تحت مقولة الكيف وغيره فهو لا يحتاج الى الجواب واما ما يوايده فقد علمت ما له من ان مسألة الجوهرية
والعرضية ليس هو الوجود العيني لا ان حقق صدر المتألهين بقوله وفيها نظر اما في القول الاول فلما حققناه من جواز ان يكون
لشيء واحد بحسب الوجود الخارجي مهية وبحسب الوجود الذهني مهية اخرى فلا يلزم من كون المهية الخارجية لشيء واحد جوهرا ان
تكون المهية المعقولة ايضا كذلك واما في القول الثاني فلانا نختار ان حصول العلم في العقل حصول ذهني وهو هناك كيف ومنع
لزوم قيام الكيف الغير في الوجود العيني فان المحققين من مرضوا العرض بالموجود في الموضوع وقسموه الى اقسام القسم والبيت ولم
ان يكون في الوجود العيني كذلك وبذلك ذهبوا الى ان كثيرا من الاعراض لا وجود له في الاعيان بخلاف الجوهر فانهم اعتبروا فيه الوجود
العيني وموضوعه مهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وكان بعض الناس لما رأوا موضوع الجواهر ما ذكر حسبان العرض عندهم
مهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع فتوهموا انهم ذهبوا الى ان العرضية كالجوهرية بحسب الوجود العيني وليس كذلك انتهى وانما
اوردنا ذلك لما اورد عليه بعض الاعلام بقوله اقول قد بينا لك ان كون الشيء الواحد ماهيتين مختلفتين كلام خال
عن التحصيل لانه اذا اختلفت الهيئات لا يبقى شيء واحد وكيف يبقى الوجود مع اختلاف المهية على ان هذا قول بان الوجود في الخارج مغاير

الموجود

الوجود في الذهن بحسب المهية فلا يكون تلك المهية موجودة في الذهن وبهذا الوجود الذهني على تقدير تمامه انما يدل على وجود نفس تلك
المهية في الذهن لا على وجود مهية مغايرة لها اختلفت لها في الخارج فالمغايرة في سائر الاثبات ثم ان الفاضل السماكي ذهب في الجواب عن مثل
ذلك الاشكال تارة الى ان تقسيم العلم الى التصور والتصديق باطل بل هو تردد بين الخاص والعام للعرض ان التصور اذا تعلق بما يتعلق
التصديق اتحد التصديق مع التصور والا لكان التصور يوجد بدون التصديق كما اذا تعلق بغيره ما يتعلق به التصديق فيكون التصور
اعم من التصديق بوجه انتهى وهو جواب عما يأتي هذا الاشكال لما تقرر انه اذا تعلق التصور بما يتعلق به التصديق كان التصور و
متعلقه متحدين ذاتا وهما كان التصديق يتحد مع متعلقه الذي هو المعلوم التصديقي ذاتا كان التصور والتصديق متحدين ذاتا لعرض تعلق
التصور بما يتعلق به التصديق وانت تعلم باطلاعك من سيرتنا من الحق الصريح فاحكم بانه دفع هذا الاشكال مع قرطه الطوعا اجيب منه
بكون العلم التصديقي بالنسبة بين مهية تلك النسبة ليس بيانا ولا بيانا انه قد يجاب من ذلك الاشكال بان الوجود الذهني على نحوين
احدهما ما يحد وحده الوجود الخارجي في ترتيب الآثار والاحكام وتتصف النفس به وبسببه حصولا بنفسه وثانيهما ما لا يكون كذلك
وكفى شاهدا لها حصول نفس المسائل المنطقية في الذهن بنفسه وحصولها بعنوان الآلة القانونية فيه فالحصول الاول مثال الثاني
والاتصاف بخلاف الثاني ثم قال اذا عرفت هذا فاعلم ان التغاير الثاني بين التصور والتصديق باعتبار الحصول الاول من الوجود الذهني
ولا يستحق ان يسمى لما لا يكون مصداقا لها بوجه بخلاف الثاني فانه ليس كذلك ثم قال كما اذا صار الانسان متعلق التصور فانه يصير حصول
تصوره بنفسه فالمعلوم والعلم يتحدان بالذات متغايران بالاعتبار انتهى ولا يخفى انه لا يتوقف به لكونه ايرادا على القائل باتحاد
العلم والمعلوم بالذات ومن الظاهر انه اذا تعلق التصور بالتصديق يكون التصديق ما صالحا في الذهن بحقيقته متحدا مع التصور بنفسه
وانه لا يخفى انه امر من صفات قائمة بالذات بنفس النفس الناطقة فتكونان موجودين فيها لا الغير بها او بعبارة اخرى انه امتزجتا
منها قائمتان بها قيام العرض بموضوعاتها تكونان موجودين بحسب الواقع فيها فيحدث في الوجود الخارجي وذلك بخلاف
ما عليه امر الزوجية فيها لكونها امرين ثابتة لها بذاتها بل انما هي ثابتة للاربعة والجملة ان الموازنة المهية كالزوجية للاربعة في الذهن
اعتبار احدهما كونها قائمة بنفسها لا له وثانيهما كونها قائمة له لا لها وعلى التقديرين تكون حاصلة في حقيقته ولكن باعتبار كونها ثابتة
للاربعة موجودة وجودا يحد والوجود الخارجي بخلاف ثبوتها في الذهن لعدم انتزاعه منه وان كان العلم بها صفة قائمة به فاذا تقرر
هذا فنقول ان ما ذكره بقوله ان الوجود الذهني على نحوين احدهما ما يحد وحده الوجود الخارجي ولكن ما كان اليه من كون الاول انما
يكون اذا اتصف النفس به لا يخفى ما فيه حيث ان الزوجية للاربعة في الذهن من القسم الاول مع عدم اتصاف الذهن به اصلا و
ان اتصف العلم بها فقد بان ما في الذهن لو كان صفة قائمة به منتزعة منه يحد وحده والوجود العيني سواء كان ذلك هو الذهن
او غيره كالاربعة نظرا الى الزوجية بترشد اليه ما ذكره بعض الاعلام من امر الزوجية في الذهن الا ان يحمل ما ذكره هذا الفاضل
بقوله وتتصف النفس به على انه ضرب من التمثيل ثم ان مرجع قوله واعلم ان التغاير الثاني الى قوله باعتبار الحصول الاول الى ان التصور
من الصفات النفسية التي تحد وحدة الوجودات العينية بخلاف التصديق لحصوله فيه بصورته لا بنفسه فلا يحد وحدة وما
وليس الوارد من المغايرة بالذات الا هذا وانت تعلم ان الشجرة تنبئ من الثمرة وضرورة بين الفرق بين التصور والتصديق في كون
احدهما من صفات النفس بالذات دون الآخر لا يخفى ما فيه كما هو الظاهر فلو جاز ذلك في التصور لجاز في التصديق ايضا لانتزاعه
عنها وقيامها وثبوت الزوجية للاربعة فيها يحد وحدة الوجود الخارجي واما وجودها في الذهن لا لها بل له يكون موجودا ذهنيا
لا يجاذبه وان كان العلم بها على تلك الضرورة ان ذلك الايراد مع القائل بحصول حقيقته فيه فاحمل دفاعه به لا يليق صدوره عن العلماء

حق

ثم ان ذلك القائل لما اعضل وتعاظل فرع على ما قاله بهذه العبارة فاندفع ما قال بعض الفضلاء من انه يلزم التدافع بين تحقق اتحاد
العلم والمعلوم بالذات وتغاير التصور والتصديق بالذات والا ينافي دليل الوجود الذهني ايضا لان نفس التصديق المعنون بعنوان
التصور حصل في الذهن وهذا علم بالتصديق والعلم بالشيء بالوجه علم بالوجه حقيقة انتهى ولا يخفى ان كون العلم بالشيء بالوجه
على حقيقة ذلك الوجه لا يجدي نفعا ضرورة انه كلام مع القائل بحصول التصديق فيه بحقيقته قوله ولا ينافي دليل الوجود
الذهني ايضا لا محصل لهما ضرورة ان مرجعه الى ان لزوم كون المرتسم فيه بالتحقيق دليل الوجود الذهني هو حقيقة شيء ما والا لزم
التسلسل انه لو لم يكن حقيقة لكان ذلك معلوما برسم وننقل الكلام اليه بانه معلوم لما برسم او كذا ذاته فعلى الاول ننقل الكلام اليه
لكونه معلوما برسم او كيفه فيلزم استهداء بالاخرى اليه والحاصل ان ليس لهذا المدعي ما يدل فيه عن بعده من حصول التصديق
فيه بنفسه عند العالم به فتدبر فيه ولكن بقي هنا لك ايراد اخر وهو ان الشيخ ذكر في تاليفه وبه ايس هذا الكتاب في وجه تقدم
الكم على مقولة الكيف انه لم وجود امنها الوجود ها في المجردات الصرفة ودونها صح انه لا يعتبر في الكيف كونه موجودا خارجيا و
ان علم تلك الانوار بامداها فيلزم وجود هذه المقولة كتلك المقولة الاخرى فان قلت ان علومها بامداها من الكميات والكيفيات
وغيرها هو عين ذواتها كما اشار اليه الشيخ في كتاب النفس بقوله فصل في مراتب اتصال العقل وفي اعلى مراتبها واعلم انه ليس في
العقل المحض تكثر والترتيب صورة تصوره بل هو مبدء لكل صورة تفيض منها على النفس وعلى هذا ينبغي ان يعتقد الحال في المفارقات
المحضة في عقلها للاشياء فان معقولها هو العقل الفعال الصور الخلاف بها الا التي يكون للصور او في صورة والنفس التي العالم من
هي نفس فان تصورها هو التصور المرتب المفصل فلذلك ليس بسيطة من كل وجه فكل ادراك عقلي فانه نسبة الى صورة مفارقة
للمادة والاعراض الماديه على النحو المذكور فللنفس ذلك بانها جوهر قابل منطبع به وللعقل بانه جوهر مبدئا على خلاف ذاته بعض
ذاته من مبدئية لها هو عقليته وما بعض النفس من تصورها بها وقبولها له هو عقليتها بالفعل والذي ادعى علم من حال الصور التي
في النفس هو ما اقول اعلم ان هذا البحث من معظمات اصول المسائل الحكمية انتهى فقد بان ان لا وجود للكيفية والاخير ما من القوة
فيها اللزوم انتفائها بما قلت ان الظاهر من اصول الحكمة وفصول الفلسفة المحضة كونه علومها بالامور وغيرها علوما انطباعية لا من
حيث احاطتها بالاسباب الموجبة الى تحصيلها كما في المبدأ الاول تعالى اذ هي غير محيطة بجملة العلل ومسبب الاسباب تقدس وتعالى
بل على سبيل علم بها فعلي على وجوبها الكلية التي في عين الابداع على حصولها ارتسامي فعلي لا انفعالي فتكون تلك الصور المرتسمة
فيها هي الفعل او ما هو فعلها وبالجملة ان علوم تلك العقول المقدسة بالموجودات العالية والكائنات السافلة ليست من قبيل العلوم
الانفعالية المستفادة من وجوداتها بل من جهة انها من مبادئها وبالنسبة اليها كانها خلاق لصورها فاذا تقرر هذا فلنرجع الى ما
يمكن ان يقال في جواب ذلك الاشكال وذلك بان يقال ان عروض شيء لشيء اما بحسب ارتسامه العقلي واما بحسب الانطباع الخيالي
سواء كان فيه او بحسبه ومن البين ان عروض الكم المنفصل الذي هو العدد للمجردات المحضة بالاعتبار الثاني دون الكيف فيكون
لهم وجود اسنه والحاصل كما يجوز ان يكون لهم شيء من اخر مطلقا سواء كان من وجه او مطلق لك يصح ان يكون لهم منه باعتبار ما
سواه كان ذلك بالصدق او التحقق فاذا علمت هذا فجدير بنا ان نقول ان الكم لهم وجود اسن الكيف بالاعتبار الثاني لمحضة بدونه
في تلك المفارقات المحضة ووجود الكيف فيها بحسب ارتسامه العقلي لا ينافي عدم عروضه لها بالانطباع العقلي مطلقا لا
بحسب طبيعة الموسلة وهويته الشخصية فقد بان انه اذا فتش عن نحو العروض واعتبار اهميته منه بحسب فلا اشكال اصلا و
اذا قطع النظر عن خصوصه ولوحظ نفس العروض مطلقا فالاشكال قوي جدا وانه من الجليان ان ينفي عنه من سبيل اخر

وهو ان

وهو ان الكم اهم وجودا من الكيف وبحسب الحمل الشائع المتعارف مع قطع النظر من كون ذلك عروضا خارجيا او ذهنيا باعتبار ان مقول
صورة حقيقة المعقول في الجوهر العاقل انما يستوجب حمل تلك الحقيقة على تلك الصورة حملا اوليا لا شائعا متعارفا واذا ثبت ان الفرق
هو الاخير دون الاول فلا يلزم من ذلك اضافتها باخراء مقولة تلك العلميات ليلزم اضافتها بتلك الكيفيات فان قيل في صدق
المقولة عليها بحسب الحمل الاولي الذاتي دون الشائع المتعارف نظر لان ذلك بحسب وجودها العقلي صور شخصية في عقول شخصية فكون
ورادها لها فصدق هي عليها بالحمل الشائع قلنا ان الوجود لا يكون اصغائه بالتشخص من تلقاء حصوله في ظرف ما ومن الوجود
ما لا يكون كذلك بل يكون متشخصا مع قطع النظر من حصوله فيه واما الثاني لما كان من الامور الواضحة فحري بنا ان نوضح الاول بان
الطبيعة بما هي هي اذا تصورت تكون لا محالة في شيء من الازمان مختفية بالتشخص من تلقاء نفسه كيف وحيثية نفس ذاته وبالجملة انما
تكون مختفية بجوار من وهيئات معينة من تلقاء ما يقوم به ومع ذلك تكون هي هي فيصدق على ذواتها من غير ان يصدق عليها صدقا
شائعا واذا اردت ان تتضح لك حقيقة الحال في الفرق بين ما هو امر شخصي في الذهن لا بحسب وبين ما هو فيه بحسبه فتش عن
احوال تصورك للامر الشخصي تارة والكلي تارة فتجد ان الاول تشخيصه فيك لا بحسبك والثاني فيك وبحسبك فانظر هذا فانه
مع وضوحه لا يخلو عن دقة وانما جاوزنا من عبارة الاشعار فان الحق احق بالاتباع قال ولكن النسب التي هي في اين ومتى
اقول لا شبهة في ان الظاهر من سيرته في سلوكه البقعة الاين ولذا التي هو نفس نسبة الجسم نفسه الى المكان والزمان
لا هيئة عارضة له من جهة نسبته اليهما مع ان الظاهر من سيرته ههنا غير ذلك وذلك حيث قال النسب التي هي في اين
ومتى النسب التي هي اين الا ان يقال ان كلامنها وان كان جنسا عاليا لكنهما يتشاركان في النسبة المطلقة وهي امر عرضي لهما و
لسائر انواعها من الفعل والانفعال ويقال ان الشيخ لما ذكر الفعل والانفعال معهما ومن الظاهر انه ليس شيء منهما مجرد
النسبة كما ذكره بعضهم في التحصيل بقوله اما مقوله ان يفعل وان ينفعل فهي كالقيود وما دام الشيء يتسود فقال فالذي فيه هذه
الهيئة هو منفعل ومنفعل والشيء الذي منه هذه الهيئة على اتصالها فهو من حيث هو منسوب اليها هو ان ينفعل هذا كلامه
وهو يدل على ان المراد من كون تلك الهيئة من حيث النسبة هو هذا وفي تعبير ما وقع عنه من الاسلوب حيث ترك ذكر الحال من
قوله في اين ومتى ثم انه اتى به بعد وذلك حيث قال وفي الفعل والانفعال اشارة لا هذا ولكن في اشارته في الوضع مع كونه
ايضا نسبة الى تركيبه من النسبتين وهو بخلاف ما عليه امر الاين والمتى لان كلا منهما نسبة واحدة الى خارج ثم انها متفاوتان
في استحالة ان يتشارك اشياء عديدة فيهما في زمان واحد اما في الاين فهو ظاهر لامتناع اجتماع الجسمين في مكان واحد واما
الزمان فلا يصح وقوع اشياء كثيرة فيه لكن يكون لكل منها متى غير ما للاخر لاختلاف النسبة باختلاف المنتسبين على ما
يلوح من سياقه سائر العبارات الواقعة عند قوله الزمان الواحد يصح ان يكون زمانا لعدد كثير بالتحقيق فان متى كل واحد منها
فهو مخالف متى الاخر فان كان كون كل واحد منها في ذلك هو غير كون الاخر انتهى وهو صريح في المدعي ثم انه مما وقع عنه
اشارة الى الاين بقوله ومن ناحية ان لا يشترك فيه حتى يكون مكانا واحدا للشيئين او اكثر بخلاف متى هذا وان جاز التوجيه بنحو ما
ما ذكر بان يقال ان المراد منه الزمان نفسه وهو بخلاف ما عليه اشتراك الماتيات في الاول ثم ان ما وقع عنه بقوله اشتراك النسبة
بين هذه المقولات يلائمها هو ما وقع عن الشيخ الاشراقي من انها جنس لها ونسبتها اليها نسبة الانواع الجوهرية كالعقل والنفس
والجسم وما يضاهيها الى الجوهر نفسه على ان تكون انواعا اولية لا غير مندرجة تحت قوله فان قال ذلك وسلم لا يشير الى ان الفعل بمعنى القوة
اي التاثير يقوم بالفاعل لا الاثر القائم بالقابل ومع ذلك يتلزم الاضافة كالتوثير ومن ههنا تسمع ان الصدور بمعنيين احدهما الاضافة

وثانيها ما يتقدم عليه من التأثير والحاصل ان تبدل الحال الحاصل للموضوع عن المؤثر اذا كان تدريجيا له اعتبار ينظر الى ذاته واخر ينظر الى
فاعله واخر ثالث ينظر الى متعلقه ويقال له اعتبار بالمؤثر في ذاته اذا كان متحدا متصرما غير قار الذات المحركة وباعتبار بالمتأثر الى قابله
الانفعال وباعتبار بالفعل ومن ههنا لا يكون تأثير المقارنات الصرفة فيما تحتها وتأثرها عما فوقها حقيقيا ولا انفعالا لتعددها عن
الزمان وقس على ذلك امر التأثير والتأثر الآنيين ثم لا يخفى انه لا مناقشة بين كون امر مقوله وبين كونه مسمى لها كما ان اجزاء الزمان مع كونها
من المقادير المتصلة يصح منها مقولة اخرى كالفعلية والعدمية يرشدك الى ذلك ما في طبيعيات هذا الكتاب بقوله فتعين ثبت وجود مقدار
لامكان وقوع الحركات بين المتقدم والمتأخر وتوهما يقتضي مسافة محدودة ليس مقدار الحركة ولا المسافة ولا نفس الحركة وهذا
المقدار لا يجوز ان يكون قائما بنفسه وكيف يكون قائما بنفسه وهو متقضي فاسد مفهوم في موضوع او في موضوع هذا المقدار هو متعلق
بموضوع ولا يجوز ان يكون موضوعه الاول مادة الحركة لما بيناه فانه ان كان مقدارا مادة بلد واسطة كانت المادة تصير به اعظم
او اصغر فانه هو في الموضوع بواسطة هيئة اخرى ولا يجوز ان يكون بواسطة هيئة قارة كالبياض والسواد والا لكان مقدار تلك
الهيئة في المادة متصلا في المادة مقدارا ثابتا فيجب ان يكون مقدار هيئة غيره قارة هي الحركة من مكان ثم ذكر ان هذا المقدار المذكور هو بعينه
الشيء الذي هو الزمان بقبل اضافته قبل وبعد وهو بنفسه متصل الى قبل وبعد لا اعني بهذا ان الزمان يكون قبل الا بالاضافة الى الشيء لان
الزمان لها تابع لهذه الاضافة ويلزم سائر الاشياء بسبب الزمان فقد ان يبطلان ما قيل ان الاضافة لما كانت مقولة مباينة لمقولة الكم فلا
يصح جعل احدهما عينا للاخرى قال كالموجود في الموضوع اقول انما قال ذلك ولم يقل الموجود لاشارة الى ما سيقناه من ان هذا المعنى عرض لجميع
هذه المقولات لا لاتفاقها والا لكان التشبيه من قبيل تشبيه الشيء بنفسه فليتدبر قال موجود في شيء موجود في الموضوع اقول لان المقصود
من ذلك بيان كون الفعل عرضا سواء كان قائما بالفاعل او قائما بالمفعول قال بل يجعل هذه الاشياء مبادي الجواهر اقول وذلك حيث
انهم يقولون النقطة مبدأ الخط والخط مبدأ السطح والسطح مبدأ الجسم وان الكليات جواهر والجسم مركب منها ومن ههنا يكون الكليات مبادي
لها قال ليست محمولة اليه اقول اي حالة الا الجسم حاملا العرض فيكون العرض محمولا له حملا بمعناه اللغوي قال فالاخرى ان يورد في
العلم الطبيعي اقول وذلك لان الكيف من عوارض الجسم الطبيعي وانما انهم جعلوا الكيف انواعا اخر يختص بالكيات والمحسوسات و
الانفعاليات والانفعالات فيكون اكثر انواع الكيف من عوارض الاجسام فجدير بها ان تذكر في الطبيعيات واما البحث عن الكم فعلى خط
اخر يناسب الالهيات لا الطبيعيات ولقائل ان يقول ان الفرق بينه وبين الكيف في هذا الباب مشكل ضرورة ان الكيف كالكم من عوارض
الجسم الطبيعي في الواقع وان كان مباينا على زعم الحكيم من ان الكم من عوارض الجسم الطبيعي بحسب الواقع وان كان مباينا على زعم الحكيم فا
الفرق بينهما في جعل الاول من الطبيعي والثاني من الالهي الا ان يقال ان هؤلاء الجماهير الذين ذهبوا الى جوهرية الكيات المتصلة ذهبوا
الى الكيات المتصلة العرضية كما ترى ان بعض المتكلمين الذاهبين الى ان بين الجسم خطوط جوهرية ذهبوا الى قيام خطوط عرضية به اينه و
اما الخطوط الجوهرية فلا تكون الا مبادي الجسم الطبيعي فيكون من الالهي لا من الطبيعي واما امر الكيف كاللون مثلا فانهم ذهبوا الى انه
جوهر ومن يقول انه عرض لا جوهر فيكون من مسائل عوارض الجسم الطبيعي وان هؤلاء اوذهبوا الى وجود لونين احدهما جوهر والآخر
عرض لكان حكمه حكم الكيفية الانفعالية وليس كذلك والجملة ان من مبادي الجسم الطبيعي نفي الاجزاء التي لا تجزى ومن مسائل الالهية لا
مقتضاه سابقا نفي الخطوط والسطوح اعني منها واما اللون فهو واحد وهؤلاء الجماهير ذهبوا الى انه جوهر مقوم للجسم والجسم
الى انه عرض فيكون من عوارض الجسم الطبيعي لا من مباديه فلا يكون من المسائل الالهية وهو الفرق بينهما ثم انه لما لم يكن من عوارضه المحسوسة
منها ما هو عارض للجسم الطبيعي بما هو مشتمل على الطبيعة قال فالاخرى والحاصل ان في قوله فالاخرى فيما وقع عنه بقوله فاما شكوك

اصحاب

اصحاب القول بجوهرية الكيف فالاخرى اشارة الى انه لو كان ذلك من عوارض الجسم الطبيعي من حيث هي موضوع للعلم الطبيعي اي من جهة اشتماله
على الطبيعة لكان ذكر ذلك في الطبيعي لازما واجبا ولما لم يكن كذلك فقد انسد ذلك ويمكن ان يقال انه من عوارضه من تلك الجهة
فيكون الاخرى هو الواجب على ما هو سيرته قال وجعل النقطة الخ اقول اي بمنزلة الوحدة للعدد فيكون بين امتيازهما الذهني الامور
الثلثة وذلك لانه يطلق عليها تارة انها مبدأ لمحل على التحليل لحصوله من تحليل مركبها والحق ان الامر فيها ليس كذلك والشيخ اشار الى
استحالة كونها مبدأ له بالمعنى الاول على ما قال الوحدة فاعلة للعدد وذلك هي جزء له والنقطة ليست فاعلة للخط فذلك ليست هي
جزء له ولا استحالة كونها مبدأ له بالمعنيين معا على ما قال في التعليقات ان النقطة يجوز ان تعرض لها مماسة منتقلة والمماسة يكون
في آن والحركة يكون في زمان لا محالة وكان الزمان لا يكون من متتالي الآنات لكن الخط لا يكون من متتالي النقط واذا ماس الجسم جسما منتقلة
مماسة بنقطة اخرى تكون النقطة الاولى قد طلبت بالحركة التي بينهما انها المماسة لا تثبت والجسم يكون بعد المماسة كما كان قبل المماسة
لا تكون غير نقطة ثابتة فيكون بين خط بعد المماسة ولا يبقى امتداد بينهما وبين اجزاء المماسة فان النقطة انما هي نقطة بالمماسة
لا غير واذا بطلت المماسة بالحركة لم يبق النقطة ولم يبق الخط الذي النقطة مبدأ له فلم يبق الامتداد بين المماسة الاولى والاخرى
قال ثم قالوا ان الوحدة طبيعة غير متعلقة الخ اقول اي حقيقة جوهرية تتألف اجزاؤها حقائق جوهرية فلا يلزم من ذلك تقوم
الجوهر بالعرض وقد تطلق على الوحدة الحقة القيومية والوحدة الربوبية القدوسية التي هي فوق الدهر والزمان فكما يكون
ستر كالنقطة بينهما والاعراض عنده هو لا هو الاعتبار الثابت لجواهر الحقائق الجوهرية في الجملة وظني ان مراده هو الاول من الوحدة
هو الوحدة الربوبية وهو مبدأ كل شيء ولا يتعلق بشيء وشدد بالمماسة بالوجود لانه مبدأه قال فيما عدس واصحابه ان الوحدة
تنقسم الى وحدة ذاتية غير مستفادة من الغير وهي لا تقابل الكثرة ولا تتركب منها وهو المبدأ الاول ووحدة غير ذاتية مستفادة
من الغير هي مبدأ الكثرة وليست مداخلة فيها بل تقابلها ثم تتألف منها الاعداد وهي من الموجودات قال شدد بالمناسبة اقول
سبب المناسبة انما هو الملازمة التي بينهما ضرورة ان كل موجود يلزمه انه واحد وكل واحد يلزمه انه موجود فلا تلازم ما ظن بعضهم انهما
عبارتان من شيء واحد وعند الشيخ ان الواحد عرض للموجود قال بعد الواحد بالعرض اقول يعني بان الواحد بالعرض
لا يتفق في معنى واحد لانه لا بد فيه من تعدد بحصل كلام الشيخ ههنا ان المعتبر في الواحد بالعرض اثنينية ما وذلك
حيث قال هو ان يقال في شيء يقارن شيئا انه هو الآخر وانهما واحد واما الوحدة بالذات فلا بد فيها من معنى واحد مطلق باعتبار الوحدة
العارضة له انه واحد كما تقول للشخص انه واحد وللنوع انه واحد وللجنس انه واحد وذلك باعتبار مقايستها الى معنى اخر والمراد من
الوحدة بالذات ما لا يكون بحسب تلك المقايسة ثم ان هذا الزام لما كان من مذاهب اقدام الاعلام فحري بنا الوسيطة بسطا جميلا يشفي
به العقل وتوقا اصيلا فنقول ما الله التوفيق ان ما به الوحدة نظرا الى ما سلب عنه الكثرة اما ان يكون خارجا عنه او لم يكن وعلى الثاني
اما ان يكون بين ما سلب عنه الكثرة او جزءا الاول هو الوحدة بالعرض الذي يكون اينه على اقسام الوحدة بالموضوع والمحمول والمعاني
كما يظهر من قوله ان الواحد بالعرض هو ان يقال في شيء يقارن شيئا الخ والقسم الثاني اينه على اقسام الوحدة بالمناسبة والاتصال والتعلق
اي ما يكون ما سلب عنه الكثرة بعينه هو ما بحسبه الوحدة فيشمل الحيوان والانسان وغيرهما من الاشخاص كزيد وعمرو مثلا وذلك
على ان يكون ما بحسبه الوحدة كالنوعية بحيث لا يتفاوت فيه قطعا التميز من الوحدة الجنسية وما يضاهيها اما الاول فمنافق سبيلين
احدهما كون ما سلب عنه الكثرة فيها نسبة النسبتين بما هما هو حقيقة من الحقائق وذات من الذوات فلا تأمن من هذه الجهة من عروض
الكثرة لها سواء كانت من جهة كثرة اضافتها الى غيرها ام لا وما به الوحدة هما بما هما فيكون ما سلب عنه الكثرة بعينه ما به الوحدة في الواقع

فلو قطع النظر عن خصوصيتها على الاول وعن الامر وثانيها ان ما سلب عنه الكثرة فيها هو ما سلب النسبتان باهاها وما بحسبه ومعدتها
نفسها امر حيث انها امر ومثال المناسب على ان يكون هذا العرض صحيح كونها ما بحسبها الوحدة لا على ان يكون ذلك العرض بحسبه الوحدة
ليلزم كون الوحدة على سبيل العرض والحاصل انه لا يلزم من ذلك ان يكون ما بحسبه الوحدة امرا خارجا عما سلب عنه الكثرة بناء على انه لا يلزم
منه كون ذلك ما يعرضها من المناسب باهاها بحسب كونها امر ومثبتين لم ويكن المناسب باهاها من هذه الجهة يكون عارضا لها باهاها
وذلك على ما لا خفاء على امر الوجه الاول فليتامل واما ما بحسبه الوحدة الاتصالية هو الهوية الاتصالية وما سلب عنه تلك الكثرة
الهوية انها حقيقة لا اتى الكثرة ولكن امر ما سلب عنه الكثرة في الوحدة العددية وان كان ما بحسبه الوحدة هو هو بالاشارات فيه بحسب
الحقيقة بل الظاهر انه لا تغاير بين ما بحسبه ومعدتها وبين ما سلب عنه كثرتها مطلقا لا في الواقع ولا في الملاحظة ايضا وعلى التقدير
جواز اجتماع الوحدة الشخصية والاتصالية في هوية اتصالية بعينها باعتبارين فقد يقال ان ما سلب عنه الكثرة في جملة هذه الامور لا كثرة فيه
بالطبع بل لو كانت لكانت على سبيل العرض يرشدك اليه ما ذكره صاحب التحصيل فيه قوله ان الكثرة قد تكون بالعرض وقد تكون بالطبع
والكثرة بالطبع حيث لا يكون جمهورية الاول ثانيا والذي بالعرض الذي يصح هذا والكثرة بالعرض ليس بالحقيقة كثرة ولكنه يمكن ان يفرض
فيها كثرة وحيث لا يكون كثرة بالطبع لا يكون كثرة بالفعل وحيث لا يكون فيه معنى الشاهي واللاتناهي انتهى واما القسم الثالث فهو
ايضا على اقسام ثلثة لان ما بحسبه الوحدة لما كان غير ما سلب عنه الكثرة وغيرها هو خارج عنه فاما ان يكون ذلك تمام حقيقتها او
جزء اسمها مشتركا او مختصا فالاقسام ثلثة وان كان كل منها يصلح ان يكون واحدا بالعدد ولكن بشرط اخذ كل منها بحسب نفس قطع
النظر عن افراده مثلا اذا كان الحيوان ما سلب عنه الكثرة العرضية باهو حقيقة من الحقائق من حيث عدم المشاركة فيها فيكون ما به
الوحدة هو هو بعينه فيكون سلب تلك الكثرة عن تلك الحقيقة الخصوصية باهو حقيقة باهو بعينه نفس تلك الحقيقة الخصوصية باهي
حقيقة مختصة لا على ان ما سلب عنه الكثرة هو الحقيقة مطلقة في الواقع ليتوجه اليه ان ما يقال بتغاير هما بل على تقدير ان يكون الحيوان
سلب الكثرة فيها المطلق الحقيقة اي اخذها باهو حقيقة يكون ما بحسبه الوحدة فيها هو بعينه ما سلب عنه الكثرة بحسب الواقع و
ان قطع النظر عن الخصوصية والفرق بين عدم الخصوصية وبين عدم ملاحظتها ورعايتها بين مع ان الظاهر عدم الفرق بينهما مطلقا
وعلى جملة هذه التقادير يكون الوحدة من لوازم سلب الكثرة من حيث اسنادها الى الوحدة الحقة فلا يكون الوحدة فيها من لوازم سلب
الكثرة مطلقا بخلاف امرها في الواحد الحق تعالى لان وجوب الوجود الذي هو تاكد الوجود بصرافة ذاته لا يقتضي الكثرة والا لاقتضت
بدون الوحدة فيقتضي الوحدة والا لكانت اما من غيره بحسب اقتضائه تعالى اياه فيه المطلوب فيكون وحدته من لوازم سلب كثرته
واما صرف ذات ما عداه وان لم يقتض الكثرة لكن لا يلزم من ذلك اقتضاؤه الوحدة وبعبارة اخرى ان اي معنى كان لا يكثر بذاته والا لم يوجد
واحد منه لان ذلك الواحد منه كان على طراز ذلك الكثير فيكون هو ايضا فكثر بذاته ويقتضي الكثرة بذاته فهو مشارك المعنى ايضا
في طباعه اي هو ذلك المعنى مثلا البياض لو كان متكثرا بذاته فكل شخص من اشخاصه يقتضي الكثرة اذ كل واحد منها يكون على طراز البياض
ويشاركه في معناه فلا سلب الكثرة غير معنى البياض فحقيقة كل شخص منها منها لا يخالف البياض المطلق وهو يقتضي الكثرة بذاته وذلك
الشخص ايضا يقتضي الكثرة ولذا لم يكن واحدا لم يكن كثيرا ايضا فاذا فرضنا المعنى الواحد يتكثر بذاته ابطلنا الكثرة لانه لا واحد منه والكثرة
متركب من الواحد فاذا تهدم هذا فجرى بنا الوقت ان وجوب الوجود وتاكد لما استحال ان يقتضي الكثرة فيكون هنا لك سلب الكثرة
فلا يخلو اما ان يقتضي الوحدة ام لا يقتضي فعلى الثاني لا يكون واجب الوجود بذاته واجبا لافتقاره في وحدته التي هي غير من الوجود
الى غيره الذي لا افتقاء له او ينتهي ذلك بالاخرة الى ذاته تعم وفيه المطلوب وكذا الامر على الاول ايضا فيكون وحدته من لوازم

سلب كثرته واما صرف ذات ما عداه وان لم يقتض الكثرة لكن لا يلزم من ذلك ان يقتضي الوحدة فقد اصرح ان الوحدة من لوازم سلب الكثرة الذي
هو ما بحسبه الوحدة في الوحدة العددية وغيرها من حيث اسناده اليه تعم فتكون الوحدة فيه من لوازم سلب الكثرة بخلاف ما عليه لم
ما عداه تعم لان الوحدة فيه ليست من لوازم سلب الكثرة عنه بل انما يكون ذلك بحسب الاستناد الى الوحدة المحضة تعم ولكن غيرها
من الصفات ومن هنا لك ان معنى وحدة في الدهر وقبل الدهر ومع الدهر ووحدة مع الزمان ولعل الوارد من الاولى وحدة
النفس ومن الثانية وحدة الواجب تعم ومن الثالث وحدة العقل ومن الرابع وحدة الاسطقسات والكرات ثم ان ما عدا
وحدته تعم من الوحدات انما يكون من وحدته الحقة من كل جهة فاذا وصلنا الى هذه الغاية فلا احد من نفسي رخصة لب لانتوصل الى ما يرد
على ما اورد على الشيخ العلامة الدواني فما وقع عنه في حواشيه على التجريد بقوله ويرد على كلام الشيخ ان وحدة النسبتين ان كان لماهيتها
او لذاتي من ذاتياتها فتدخل في الوحدة الجنسية او النوعية والفصلية وان كان لامر خارج فيدخل في الواحد بالعرض على مقتضى تعريفه
للواحد بالعرض وعلى الوجهين لا يصح جعله قسما برأسه من اقسام الواحد بالذات انتهى كلامه ثم نقول انه باقرارنا من رعاية الاعتبارات
وملاحظة الحيثيات يندفع هذا الايراد وذلك لان المعتبر في الوحدة بالمناسبة ان يكون ما سلب عنه الكثرة هذه النسبتين لا
جهاهما بل باهما حقيقة ما سلب الكثرة منهما مع انهما لا ما بهما من حيث حقيقتها عنها واما ما بحسبه الوحدة فيهما فهما نسبتان باهاهما
وبعبارة اخرى ان ما سلب عنه الكثرة فيهما ثالث النسبتان باهاهما شيئان لا ما سان عروض كثرة لهما من النسبة فاعليه كانت او غائية
او مبدئية او شرطية او معدية وما بحسبه ومعدتها فهما باهاهما فيكون ما بحسبه الوحدة عين ما سلب عنه الكثرة
بحسب الحقيقة وان كانت الخصوصية لا شيء في واحد منهما بحسب الملاحظة لا غيرها والحاصل ان يكون ما سلب عنه الكثرة لما
النسبتان باهاهما نسبتان مخصوصتان وما بحسبه ومعدتها فلكن لا مطلقا بل من جهة كونها معروضتين المناسبة لا على ان يكون ذلك حيثية
تقييدية بل تعليلية فيتسبب ان يكون الفرق بينهما ما بين الحدود والمحدود والامر بالامر ومجموع الامرين عروض الهيئة الاجتماعية فيكون
نظير ما سلب عنه الكثرة في الوحدة بالمناسبة نظير الحد الى المحدود وما بحسبه الوحدة هو المحدود كالانسان مثلا وذلك كالحيوان
الناطق فيكون التغاير هنا لك بينهما لا بالذات بل انما يكون بحسب الاعتبار فيكون ما سلب عنه الكثرة هو بعينه ما به الوحدة بالذات
والاعتبار وان تغاير بحسب الملاحظة والادراك فقد بان ان ذلك الاشكال انما نشأ من اشتباه ما سلب عنه الكثرة بما بحسبه الوحدة
في الوحدة بالمناسبة وبينهما في الاخرى فلنا منه ان ما سلب عنه الكثرة تلك النسبتان المخصوصتان باهاهما وما بحسبه الوحدة
بينهما هو مطلق النسبة التدريجية وبالجملة يجوز اجتماع جهات الوحدة وسلوب الكثرة في ذات بالاعتبارات مثلا انها باهاهما حقيقة لا
بل الكثرة يكون ما سلب عنه الكثرة بحسب باهاهما فيكون هو بما به ومعدتها الظاهر باهاهما ما سلب عنه الكثرة وذلك المناسب على
عليه ما بحسبه سلبها واما انا اخذها باهاهما ثم سلب الكثرة عنها بما لها من النسبة المطلقة التي بينهما على ان يكون هو هي بما به الوحدة
بينهما لكون وحدتها جنسية او نوعية او فصلية او عرضية فان قلت انه يلزم من هذا لك عدم انحصار ذاتيات الشيء في الانواع
والاجناس والفصول لوجود هذا الذاتي في الوحدة بالمناسبة مع علم كونه شيئا منها قلت ان الذاتي يطلق تارة على ما يدخل في قوام
الشيء وتارة على ما ليس بخارج عنه ومن الظاهر ان ما به الوحدة في هذه الوجوه ذاتي بهذا المعنى الاخير تام ما سلب عنه الكثرة وان لم يكن بالمعنى
الاول منها على ان القول بانحصار الذاتي في تلك الامور انما يكون اذا كان ذلك الشيء ذا حقيقة متاصلة تحت مقولة كذا
لا مطلقا ومن الظاهر ان الامر في جملة هذه الاشياء ليس كذلك لوجود العرضيات مع عدم صلاحية كونها اولا مهيات لكن الا
بعد الابيض نظرا الى هذا الابيض والاسود نظرا الى هذا الاسود وذلك الامور ذاتيات لهذه الاشياء مع انه ليس شيء منها

جنسا ولا نوعا ولا فصلا لشيء من افرادها من جهة ما يجوز ان يكون ما به الوحدة ذاتيا لما سلب عنه الكثرة من هذه الجهة وان لم يكن ذلك شيئا
منها والذي يؤيد المراد ما ذكره في تلخيصه وليس هذا الكتاب في جواب الايراد على حصر الهوية في عشر مقولات بعد العبارة ثم نقول فيها
انحصر فقول انه ليس كل وجود اشياء لا يدخل في المقولات مثال في ان المقولات عشر بل نحو واحد منها وهو ان اشياء لا يدخل في
احدى المقولات العشر ولها اجناس اخرى هي انواع عنها اذ ليس يجب في ابدي النظر ان يكون لكل ذات موجودة مشارك في الحد
هو امر غيره موجود اعني يكون تلك الذات موجودة فليس يجب ان يكون لكل شيء نوع مقول على كثيرين بالفعل ولو كان ايضا كل شيء
نوع مقول على كثيرين بالعدد لم يجب ان يكون مع ذلك النوع نوع اخر مشارك في ماهيته مشتركا حتى يكون هناك جنس فلا يمنع
ان يكون امور موجودة لا مشارك لها في نوعها او انواع انما هي انواع بالقياس الى ما تحتها ولا اجناس لها الى ما فوقها حتى تكون هي انواع
اجناس فوقها واذا كان القول الاول لا يتم هذا فليس مستحيلا ظاهرا الاستحالة بنفسه واذ ليس كذلك فان كانت اشخاص مفردة
لا انواع لها البتة ولا اجناس على الشرط المذكور او انواع لا اجناس لها لم يكن شيء من ذلك داخلا في مقولة وكان مع ذلك
حقا ما قيل من ان المقولات هي هذه العشرة اذ الخارج عنها ليس بمقول في نفسه ولا في مقولة غيرها ومثال هذا انه لو قال قائل انه
بلاد الاسترو بلاد فوجد بلاد لا يتدينون لم يعبدوا وقوعهم خارجا من هذه البلاد سببا في ان لا يكون هذه البلاد عشرة انتهى
وهو كالصريح في المدعى فتدبر واخذت الغطاء سيدك سهل عليك معرفة انه يصح دخول الوحدة الشخصية تحت الوحدة العددية
تارة وتحت الوحدة العرضية والذاتية اخرى وذلك على ان يكون تمام الهوية الشخصية ما سلب عنه الكثرة بحسب ما الاشتراك
للكثرة الشخصية فيه وهو هويته واما اذا كانت هي ما سلب عنه الكثرة بما لها من الاستناد اليه تعالى يكون داخلا تحت الوحدة
بالعارض وكذا الامر فيما اذا كان ما بحسبه الوحدة التشخص والانتساب اليه وما سلب عنه الكثرة هو الطبيعة الموضوعة لها في التشخص
اليه وهو على خلاف ما اذا كانت الهوية الشخصية ما سلب عنه الكثرة بما لها من العوارض المشخصة وذلك لان ما بحسبه الوحدة ذاتي
لما سلب عنه الكثرة لا يقال ان ذلك لما كان بحسب الاستناد اليه تعالى يكون داخلا تحت الوحدة العرضية لانا نقول لو صح ذلك
لزم ان لا يكون وحدة ذاته مطلقا لان الوحدات باسرها على شاكلة الموجودات وسائر الصفات من حيث فيضانها عنه تعالى
فاللازم من ذلك ان يكون وحدة بالحقيقة هنالك بل لانا نلزم ان لا يكون هنالك وحدة مستغنية عن غيرها كما علم امر الموجودات
بما لها من الصفات مع افتقارها لها عنه تعالى واتصافها بها حقيقة واما امر الوحدة وغيرها فيه تعالى فعلى شاكلة اخرى كما عرفته
انفا فتذكر فان قلت انه اذا كان ما بحسبه الوحدة الشخصية تمام الهوية الخاصة به هو العوارض المشخصة يلزم خروج زيادة اقسام الوحدة
الذاتية على ثلثة بناء على ان العوارض المشخصة لا تدخل في شيء منها والا كانت محمولة على تلك الهوية قلت ان مصدر الوحدة الذاتية
اعني كون بحسبه الوحدة بعض ما سلب عنه الكثرة سواء كان مشتركا او مختصا ومن البين انها لا تكون محمولة عليها قال ومنه واحد
بالموضوع اقول اي من الواحد بالذات واحد بالموضوع ولعل المراد به صيرورة عدة اشخاص من الماء ماء واحدا فيكون واحدا
بالموضوع وذلك على ما قال ومن ذلك ان يكون مكونة في طبيعة انها لها الوحدة المتكثرة بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط
مثل الماء فان هذا الماء واحد بالعدد ماء وفي قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل الماء بل لمقارنة السبب الذي هو
المقدار فتكون تلك المياه الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع وواحدة انها بالموضوع لان من يلبع موضوعها ان يتحد بالفعل واحدا
بالعدد ومن الظاهر عن هذه العبارة ان من شاء تلك المياه المتعددة ان يتحد ويصير ماء واحدا بالعدد والمراد من قوله واحد
بالموضوع ان موضوع الكثرة من المياه المتعددة في شانه ان تصير واحدا بالموضوع اي يصير موضوعا للوحدة العددية فصيرورة

واحدا

واحدا وذلك على ما قال والجملة بقاء انها واحدة في الموضوع لو من شان موضوعاتها ان تتحد فصير موضوعا واحدا فتكون جملتها واحدا ثم ان
المراد من موضوعية تلك المياه الكثيرة كونها موضوعة للكثرة العارضة اما لا مطلقا فان قلت انه لما كان من اقسام الواحد بالعدد فكيف يصح
افراده عنه قلت لعل ذلك من حيث ما سلب عنه الكثرة هو الكثرة بالفعل او بالقوة وما به الوحدة هو الوحدة العددية الشخصية ومن هذه
الجهة تناسب الواحد بالمناسبة وان كان من اقسام الوحدة العددية قال وهو الواحد بالفصل اقول يشير الى اتحاده مع الواحد الجنسي
بل يرجع الواحد النوعي الى الواحد بالجنس والى الفصل المشترك منها ولما ذكر الاول ثنى الثاني فلذا ذكره بعده وهو الواحد
بالفصل مع ان لكل الحق ان الوحدة بالفصل من لوازم الوحدة النوعية فيكون الفرق بينها وبين الوحدة النوعية بالاعتبار الحيثي الامر في نفسه
خلاف الفرق بين الوحدة النوعية والجنسية اذ قد يكون وحدة بها متغايرة بالذات وقد لا يكون كذلك كما اذا اجتمعا في مادة واحدة كالانواع
المتوسطة واما الواحد النوعي فقد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد لا يكون كذلك كما اذا كانت طبيعة النوع كلها في شخص واحد فيكون من جهة
نوعا ومن جهة لا يكون كذلك لانه كل من جهة ليس بكل من جهة اخرى وكل هذا يلوح ما ذكره الشيخ في هذا الفصل كما لا يخفى قال وقد يكون
بالقياس اقول ليس المراد من ذلك مطلقا متماسان على ان يكون كل منهما هو الامر المتماس والا لكان واحدا بالعرض لا بالذات ولعل المراد
من ذلك ما هو المتماسان كالواحد بالمناسبة لان المراد منه النسبة والتماس في قولنا الملك والنفس واحد لان نسبتها الى البدن
واحدة اذ لكل ذلك وان كان بواسطة سر وفي التناسب لها لكنه ليس بالنظر الى وحدة التناسب بل بالنظر الى ذات المتناسبين فتكون جهة
الوحدة ذاتها وقس عليه امر الواحد بالاتصال حيث ان نظر الشيخ ليس الى وحدة اتصال الرمل الى حال ذات المتصل وقد يقال ان المراد بالواحد
بالتماس الواحد بالاجتماع كالمركبات مثل الخاتم الذي فيه الفص لكونه مركبا في جنس اخر كالذهب والفضة مثلا وماس والمركب منهما
شخص واحد قال وقد يكون لاجل نوعه اقول على ان يقتضيه نوعه فلا محالة يكون نوع يتصرف في فرد على ما يرشد اليه ما سنذكره
من قوله واما الواحد بالنوع فقد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد لا يكون كذلك اذا كانت طبيعة النوع كلها في شخص واحد الى اخره انتهى
فاذا تقرر هذا فنقول ان مراده من قوله لاجل نوعه اي لاجل انحصار نوعه في شخصه فالتوضيح لكونه واحدا بالعدد لاجل انحصار نوعه
فيه ولو من النظر من خصوصه ولو نظر هذا الشخص نظر الى طبيعة النوعية بما هي هي على ان يكون ما به الوحدة ما سلب عنه الكثرة يكون
واحدا بالنوع فقد يقال قال وقد يكون لاجل ذاته اقول اي كون الشيء لذاته واحدا على ان يكون ذاته بذاته مطابقا للوحدة وصدقا عليها كما في
الوحدة التي هي ما به الوحدة قبل الدهر والزمان قال فيوافق احد قسمي الباب الاول اقول اي يكون النوع الواحد اما جنسا
قريبا او بعيدا وهذا احد قسمي الباب الاول قال وان كان هناك خلاف في الاعتبار اقول وذلك على ان يكون نوعيته باعتبار انه
تحت كلي فيكون معنى خاصا تحت معنى عام ومنسوبة باعتبار شموله لما تحته من الكثرة المختلفة بالحقيقة فالاعتبار الاول هو قياسه الى
ما فوقه والاخر القياس الى ما تحته قال كثيرا النوع اقول لان الجنس ذات وحدة مبهمة فتكون الفصول الثانية معينة فيه من داخل
لا ضمانه اليه من خارج وذلك على خلاف ما عليه امر النوع نظرا الى العوارض المشخصة قال ومن جهة ليس بكلي اقول اي من جهة
كونه شخصا واحدا قال البسيط المسطح اقول كسطح الماء قال ليس فيه انفراج على زاويه اقول لعل تقييد الانفراج بالمخرج الصلعاء
منها قال قلت هذا في الطبيعيات اقول حيث ذكر ان الجسم البسيط لا يرد بالفعل ظن فرض له اجزاء كانت متفقة الطبيعة
كبسائط الخاتم مثلا ان كون الهواء واجزاءها متشاركة في طبيعة واحدة هو انه بصورة نوعية وحدانية قال فانه لا يتكثر من حيث
طبيعته الى قوله لا يتكثر من جهة اخرى اذا قسم الى نفس وبدن اقول من الظاهر ان هذا الحاق ما فرغ عنه في الفصل الثالث من
المقالة الثانية من الجملة الاولى من منطق هذا الكتاب وذلك حيث قال فيه ان من سال فقال هل الانسان جسم وروح ام ليس

فانه ليس يمكن ان يجاب بالايجاب والسلب فان احدهما محمول على الانسان والآخر مسلوب عنه بل يجب ان يفرق في الجواب فيقال الانسان
جسم وليس بروح هذا كلامه وجه المناقشة ظاهر الا ان يقال ان مبنى ما قاله هنا لك على متعارف متفاهم الجمهور وذلك بخلاف ما
عليه امره فيما ذكره ههنا لان بناءه على الحق الصريح الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه او يقال ان قوله القاهر الخ
وبين قضيتين شرطيتين لا يستلزم رسوخها صدق مدعاها ولكن الاشكال في هذا المقام من حيث ان الانسان هو النفس لا البدن فقط
كما هو الحق ومن كذب هذه الشرطية لجواز ان يكون ذلك هو النفس فقط ومن ههنا يقع المناقشة بينه وبين كونه هو البدن الا ان
يكون احدهما على التحقيق والآخر على التجوز ثم ان مثل هذا التوجيه على تقدير استحالة التركيب الاتحادي بين الروح والبدن واما على
تقدير القول بذلك كما ذهب اليه صدر المتألهين بدفع المناقشة على ما قال ان التركيب الذي ذكرتم في الانسان غير معقول لان نفسه التي
هي صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهب اليه الشيخ وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما يستلزم ذلك كما عرفت من ان الصورة والمادة
ليستا اثنين متغايرين في الخارج حتى يكونا مجردين ومادة من الفعل ولزم من جمعهما واتحادهما امر ثالث هو الانسان
امر واحد انتقل اليه التعلقة بالوسائط الى ما ذكرناها وهو واحد ليس له في الخارج جزءا صلا لا مادي ولا مجرد لا يدرك بمدارك الانسان
المذكورة والعقل القسمة بحسب الذات الى الجوهر والى الابعاد وبالحس يدرك الكليات والاشياء وان بلغت بعض هذه الادراكات
الابعاد والتوسط يستلزم ان يكون له مقدار ووضع وسيرة تلبسه بادراك الكليات لا يستلزم تلبسه بشيء من هذه الثلثة فهو مدرك مجرد
عن هذه الثلثة وهذا هو المراد بالتجرد عندهم فان التجرد والتجرد والمادي العادي من هذه الثلثة انتهى ولا يخفى ان توجيه التجرد والمادي
بهذا التوجيه غير وجيه عندنا والى النفي بما صنعه الشيخ الرئيس من امر النفس وتجردها فهو اشارة الى الترجيح على سلامة فلا يصح التوفيق
بين ما وقع هنا وبين ما في شرح التجريد على ما نقلنا ولكن الحق قد علمت فتذكر قال الواحد بالوحدة الخ اقول قد يخرج منه الوحدة
العددية الصورية التي قبل الدهر ومع الدهر وبعد الدهر قال واما الذي لا يكون فهو الخ اقول اي لا ينقسم من حيث طبيعته اصلا
من جهة اخرى ايضا قال بل المقارنة السبب الذي هو المقدار اقول وذلك حيث ان الصورة الجسمية وان كانت مقدارا جوهريا لكنها
لا تقبل بالهوية جسمية مقادير متفاضلة او متساوية فلا تكون معدة للكثرة الا بما يعرضه من المقدار الذي هو الجسم التعليمي قال
الكثرة من الوحدة اقول اي كثرة تاشية من الوحدة على ان يكون كثرة عددية قال وواحدة بالموضوع اقول اي الحمل الذي يتقوم به
الشيء ويوجد فيه لا ما يقابل المحمول قال لكن كل واحد من القسمين اقول يعني الواحد بالاجتماع والواحد بالاتصال قال وهذه الوحدة
التماسية اما ان يكون بالعرض والوضع كذبهم اقول حاصله انه اذا حصل غير جميع ما يكون يحصل له من هذا المقدار والوضع بخصوصه او ذلك
على ان يكون له الهيئة الاستدارية فهو تام وواحد بالتمام اما الاول فباعتبار انه حصل غير جميع ما يمكن ان يحصل فيه واما الثاني
فباعتبار انه ليس له استطراد قال اما المستدير الى قوله فهو تام فهو واحد بالتمام اقول على ان الدائرة من حيث انها غير قابلة للزيادة فهي تامة
ومن حيث انه ليس شيء كلها فهي واحدة بالتمام انتهى ولا يخفى ان الظاهر من عبارة الشيخ انها من حيث كونها غير قابلة للزيادة فهي تامة
اصالتها بالحركة على نسبة واحدة فهو تام فهو واحد بالتمام ويحتمل ان يكون تامة باعتبار انها غير قابلة للزيادة وواحدة بالتمام باعتبار
تلك الاصالة ويحتمل ان يكون كونها تامة وواحدة بالتمام جميعا ترتب على كل منهما اما التفريع على احدهما كونها قابلة للزيادة فهو ظاهر واما
على اصالتها التامة الحركة فباعتبار ما لها من الخصوصية لا مطلقا فلا قال فيكون بعض الاشياء بلزومها التمام كالاشخاص والخط
المستدير وبعضها لا يلزمها التمام كالماء والخط المستقيم وقد يقال ان معاد انه تام هو بعينه معاد انه تام بعينه معاد انه واحد بالتمام
واما التفريع الواقع منه ههنا با

لا تعرض الا انا عرض لها الجزئية ثم قال لكن الكثرة تخيلها اولا والوحدة تعقلها اولا من غير سبق تصورها عقلي بل وان كان
قلبه من خيالي فعلى انضم ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة وهي اعرف عند الخيال من الوحدة حيث انه اذا ادرك الكثرات
الجزئية لم يمكن ان يدرك الكليات واذا ادرك الكليات لم يحتج العقل في ادراك احوال الجزئيات الى ادراكها بخصوصها بل كان
له ان يعلم منها احوالها كلها ويمكن ان يقال ان تلك الامور الغير العقلية وهذه الامور الخيالية انما تكون من حيث باطنه
جوهر النفس الناطقة وعلى انقسامها وكثرة الخيال واشتماله على الكثرة لكونه من القوى الجسمانية القابلة للتجزية والانقسام
وما يكون من صفات الشيء يكون اعرف عند ما ليس من صفاته فالكثرة سواء كانت بحسب الاجزاء او الجزئيات تكون اعرف عند
الخيال ويكون الكثرة على قسميها معروضة للوحدة باعتبار ما لا ينافي كونها معروضة عند العقل من هذه الجهة وان كانت معروضة عند
الخيال من تلك الجهة فعند ان يدركه الخيال وان كان جزئيا لكن يكون كثرة غيرها ومن ذلك لا من الامور المحسوسة
وذلك بخلاف ما يدركه العقل لانه يعقل صرف الحاصل ان الكثرة المعروضة للوحدة وان لم تكن لها كثرة افرادية على ان يكون طبيعة كلية
منقسمة الى جزئيات عديدة ولكن يكون لها كثرة وتجزية الى اجزاء فتكون تلك الكثرة كثرة تالفية ومن ههنا يكون اعرف عند الخيال
وكذا يكون لكل جزء من اجزائها كثرة تالفية لانه كان ذلك الجزء من اجزائه الاولية وهذا بخلاف ما ينتهي اليه اجزاؤه من الاجزاء البعيدة
وذلك لما ملتها العقلية سواء كانت جهات جوهرية او عرضية فيكون مناسبة لما يدركه العقل فتكون لاعالة اعرف عند العقل ومن ههنا
ظهر بطلان ما قيل انه يرد ان المجموع كما يكون معروضا للكثرة يكون معروضا للوحدة ايضا اذ كل شيء له وحدة على ان لا يتعلق التخيل بالذات
الا بالمجموع دون كل واحد غير ما هو ولكن بقي ههنا ان الظاهر من الطبيعيات هذا الكتاب ان الاعم ايضا اعرف عند الخيال ما هو اخص منه
وذلك حيث قال ان الجسم معنى عام وله ما هو جسم ان يتشخص فيكون هذا الجسم والحيوان ايضا معنى عام وما اخص من الجسم وما هو حيوان ان يتشخص
فيكون هذا الانسان فاذا مسا هذه الرتب الى القوة المدركة وراعينا في ذلك نوعين من الترتيب وبدأنا من اشبه العام واقرب
مناسبة اعرف فانه ليس يكون ان يدرك بالحس والخيال ان هذا هو الحيوان الا ادراك انه هذا الجسم وان يدرك انه هو هذا الانسان الا
ادراك انه هذا الحيوان وهذا الجسم وقد يدرك ان هذا الجسم لحد من بعيد ولا يدرك انه هذا الانسان فقد بان وصح ان حال الحس ايضا في
هذه الجملة كحال العقل فان ما يناسب العام اعرف في ذاته ايضا عند الحس والمانع في الزمان فان التخيل انما يستفيد من الحس شخصا من النوع
غير محدود بما سبق واول ما يرتسم في خيال الطفل من الصور التي يحسها على سبيل تاثير من تلك الصورة في الخيال هو صورة شخص رجل
او صورة شخص امرأة من غير ان يميز عند رجل هو ابوه من رجل ليس هو بابيه وامرأة هي امه من امرأة ليست هي بامه ثم لا يزال تفصيل
الاشخاص عنده بسبب ما يرد هذا الخيال الذي يرتسم فيه من الامر الشخص الانساني مطلقا غير مخصص هو ينال المعنى الذي يتميز
واذا قيل شخص منتشر ليهذا وقيل شخص منتشر لما ينطبع في الحس من شخص لاح من بعيد فانه ارتسم انه جسم من غير ادراك انه حيوان او انسان
وانما يقع عليها اسم الفرد المنتشر لاشتراك وذلك ان المفهوم من لفظ الشخص المنتشر بالمعنى الاول هو انه شخص ما من اشخاص النوع
الذي ينسب اليه غير معين كيف كان واي شخص كان ثم قال كانه يدل عليه قولنا حيوان ناطق ليس هو واحدا ولا يقال على كثير ووجد
بهذا الحد فيكون حدا للشخصية مضافا الى حد النوعية والجملة هذا هو شخص غير معين كانه يدل عليه واما الامر فهو هذا الشخص الجسماني العين
ولا يصح ان يكون غيره الا انه يصلح عند الذهن ان يضاف اليه معنى الحيوانية او معنى الجامد بشك الذهن لا لان الامر في نفسه صالح لان
يضاف الى تلك الجسمية اي الى العين منها كان فالشخص المنتشر بالمعنى الاول يصلح عند الذهن في الوجود اي شخص كان من ذلك الجنس او النوع
الواحد وبالمعنى الثاني ليس يصلح في الذهن ان يكون اي شخص كان من ذلك الجنس او النوع بل لا يكون غير هذا الواحد العين انتهى وهو صريح في

المدعى

المدعى حيث ان الظاهر من امرين احدهما امر خيالي الخاص عند الحاسة ايضا وثانيهما قيام الفرد المنتشر بالخيال وان كان بالمعنى الاول
من غير كونه متقدرا بمقدار مخصوص او كيف مخصوص مثلا فاذا تقرر هذا فنقول ان من امر خيالي الفرد المنتشر بهذا المعنى عند الخيال ومن
امر خيالي الامور الخاصة عند ما ناه الا ان يكون المراد من الامور الخاصة ما يتناول المعنى العام سواء قلنا ان الخيال ينال الاعم من تلك
الامور الخاصة او لم يقل ثم نقول ان الظاهر من تلك العبارة قيام الفرد المنتشر بالمعنى الاول بالحس والخيال مع ان ما كذا ومرجعه الى كونه امرا
كليا كما يلوح ما وقع عنده وانما يقع عليه اسم الشخص المنتشر بالاشتراك مع ان الحق خلافه شهادة ما في الجملة بقول اما سيجيء بعد الفراغ
فصل في العقل والذكاء والحدس والفكر العقلي ينال الكليات مجردة والحس والخيال والذكاء ينال الجزئيات فان الحس لا ينال الانسان
المقول على كثيرين وكذلك الخيال فانه ايضا صورة احضرها في الخيال او في الحس الانساني لم يمكنك ان تشارك فيها سائر الصور الشخصية
الجزئية لان ما يرتسم في الحس والخيال يكون مع عوارض من الم والكيف وبدلالة ما في الخط الرابع من كتاب الاشارات حيث قال فالمعنى
المعقول لا يخلو اما ان يكون بحيث ينال الحس ولا يكون فان كان بحيث ان ينال الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات بالليس
بمحسوس وهذا عجيب وان كان محسوسا فله لا محالة اين ووضع ومقدار معين وكيف معين لا يتاتى ان يحس ولا ان تخيل الا كذلك فان
كل محسوس وكل متخيل فانه يختص لا محالة بشيء من هذه الاحوال وان كان كذلك لم يكن ملاحظا لما ليس بتلك الحال فلم يكن معقولا على كثيرين
مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة فهو غير محسوس
بل معقول صرف وكذا الحال في كل كلي وحيث قال ابن سينا في فصل اخر من هذه العبارة واما الخيال فانه قد يجردها عن تلك المادة
تجريدا تاما لان الصورة التي في الخيال هي على حسب الصورة المحسوسة وعلى تقدير ما وكيف ووضع وليس يمكن في الخيال ان يحصل
صورة هي حال يمكن ان يشترك فيه جميع الاشخاص فان الانسان يكون كواحد من الناس ويجوز ان يكون ناس موجودين يختلفين بالحس
نحويا يتخيل الخيال ذلك الانسان وبالجملة ان معنى الانسان والوحدة على ما هو الظاهر من معنى الفرد المنتشر بالمعنى الاول على ما
مثله الشيخ في غير موضع من هذا الكتاب حيث قال ان كل معنى عام يقال على الكثير من واحد كيف قيل فهو كلي والمعنى الخاص جزئي انتهى
وهو صريح في المدعى ثم ان من الاصحاب من قال في جواب ذلك الاشكال ان صدق شيء واحد على كثيرين من سبيلين احدهما من حيث
اتحاده وثانيهما الامر حيث التام والاول موجود في الجزئي الحقيقي كزيد مثلا دون الثاني فيجوز قيام الكلي بالمعنى الاول بالحس والخيال
وان لم يجز قيامه بالمعنى الثاني وهو غير الفرد المنتشر ولا يخفى ان هذا الجواب من قبيل الشراب من السراب او الشباب من
الخضاب ضرورة ان المعنى الاول المصدق على الكثيرين لم يصح ارجاعه الى الفرد المنتشر بالمعنى الثاني والكلام في الفرد المنتشر بالمعنى الاول
وابن هذا من ذلك ونوع ما كان الاشكال ما ذكره الشيخ في منطق هذا الكتاب حيث قال واما ان يكون معناه بحيث يمتنع في الذهن ايقاع
الشركة في المفهوم كقولنا زيد فان لفظ زيد وان كان قد يشترك فيه كثيرون فانما يشترك من حيث المسموع واما معناه الواحد فيستحيل
ان يحصل واحد مشتركا فيه فان الواحد من معانيه مفهوم ذاته المشار اليه وذات المشار اليه يمتنع في الذهن ان يجعل كثيرة انتهى وهو صريح في
المدعى ثم ان المحقق الدواني قد تصدى لتقرير ذلك الاشكال حيث قال ان الصورة الخيالية من الهيئة المعينة مثلا تنطبق على كل من الهيئات
المعينة بحيث يجوز في الفعل ان يكون هي هي وانه صرح الشيخ في طبيعيات هذا الكتاب بان الطفل في مبدأ الولادة لا يفرق بين صورة امه وغيرها
بل يدرك شبحا ويجوز عقله ان يكون زيدا وعمرا فيلزم ان يكون هذه الصورة كلية ثم قال في الجواب لا نقول ليس في هذه الصورة امكان
فرض صدقه على كثيرين اذ لا تجوز العقل ان يكون الهيئة الخيالية مصداقا كثيرة في الخارج بل يجوز باعتبار ذلك بمجرد النظر الى تلك
الصورة ثم يشتبه عليه الامر ويتردد في انها هل هي ام غيرها واما الطفل فلا يدرك الكثرة اصلا فليس له تجويز صدق تلك الصورة

الخيالية على الكثرة اصلا لان تلك الصورة من حيث هي لا تقبل الكثرة عنده اصلا واما شيخ شيخه الصدر فالحاله البتة ومن ههنا ينفتح ان يتحقق
معنى الكلية والجزئية ان المعنى الواحد في الذهن لا يجوز العقل كثرته خارج الذهن بمجرد النظر اليه من حيث جواز تصوره فقط مع الاغماض عن التصور
فهو كلي والا فهو جزئي انتهى ولا يخفى انه على تقدير صحته لا ما فاه بين ما ذكره الشيخ في طبيعيات هذا الكتاب وبين ما اورده في سائر التعليقات
درسا ما ذكره في بحث النفس من هذا الكتاب بقوله فان القوى المدركة الباطنة الحيوانية قوى بطلسيا وهو الحس المشترك وهو قوة مرتسمة
في مقدم التجويف المقدم من الدماغ فتقبل بتاثر جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس المتادية اليه ثم الخيال والمصورة فهي قوة مرتسمة ايضا في
اخر تجويفي المقدم من الدماغ تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمسة ويبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات انتهى وهو
صريح فيما يشهد به ما ذكره الشيخ بقوله والشخص المنتشر بالمعنى الاول يصل الخ وكذا امر نظائره وبين تضاعيف الكلام ظهر ان ما وقع من
الشيخ ههنا لا يخلو من نوع تعقيد ظاهر لانه اذا حمل ذلك على ما سلكه العلامة الدواني من جزئية الفرد المنتشر بنفسه وان معنى الترديد
والاشتباه توجيه الى الاشكال بانه يظهر من انه على قسمين احدهما كلي والاخر جزئي وان لم يكن الاشكال عليه من جهة قياسه بالخيال وذلك
لانه عند جزئي واما اذا حمل ذلك على ما لوح منه فتوجيه الى الاشكال من جهة قياسه بالخيال والحاصل ان الفرد المنتشر عبارة عن الطبيعة مع وحدة
لا بعينها وهو على قسمين احدهما الطبيعة مع وحدة ما لا بعينها فيكون ما يدركها من يدرك الكثرة وهو كلي وثانيهما تلك مع وحدة لا بعينها
ولكن يكون ما يدركها من لا يدرك الكثرة كالطفل مثلا فانه مرجح الابهام في ذلك الى التردد والاشتباه وهو جزئي ومن ههنا ظهر ان ما لا
قد اشتبه على المحقق الدواني حيث ذهب الى ان الفرد المنتشر هو هذا ذهولا عنه حال المعنى الاول للفرد المنتشر بالمعنى الثاني منه لا يخفى جواز
رفع الاشكال لزوم قيام الكلي بالخيال وذلك بان يقال ان المراد منه النفس المشوبة بالحس والخيال ثم انه قد افيد في حل هذا المقال انه يجوز
ان يكون الخيال محلا لخيال المعنى او صورته المحسوسة التي ينتزع منها ذلك المعنى وان كان العقل محلا له دون الخيال فلا يلزم من ذلك الا
قيام المحسوس بالحاس والمعقول بالعاقل ثم لا يخفى ان الفرق بين ما يراه الطفل من صورة امه وبين ما يرى من اللاوح عن بعد في كون الاول
صالحا للكثرة فيكون كليا دون الاخر فيكون جزئيا حكم صرف بل انه غير ما هو اللائح من كلامه سابقا وقع منه في الكلي والجزئي على ما نقلنا عنه
من طبيعيات هذا الكتاب وغيرها من الحاشية والاشارات والحاصل ان ما اختص في معنى الكلي فيها لا يجامع الحكم بكون الجزئي صالحا
للكثرة دون الشبح اللائح من بعيد بل الظاهر من امرها كون المدرك في الاول مجيبه وومن ما نظر الى من لا يدرك الكثرة اصلا
بخلاف المدرك في الاخر كما هو الظاهر واما كون الاول كليا والاخر جزئيا فلا لا يخفى وقوله بقاء اي ضرورة قال لكن الكثرة محلها
اقول حاصل ما ذكره الشيخ في علة لزوم الدور باخذ كل واحد من الوحدة والكثرة في تعريف الاخر نظيرا الى الامر لكن من حيث ان
ادراك الوحدة عند العقل اقوى من ادراك الكثرة عنده كما ان ادراكها بعكس ذلك عند الخيال ولذا صار احدا الامرين من الامور
باحد الوصفين ولم يكن اعرف فيه ذلك والحاصل ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة وهي اعرف عند الخيال من الوحدة
اما ادراك الكليات الجزئية لم يكن ان تدرك الكليات واذا ادركت الكليات لم يحتج العقل في ادراك احوال الجزئيات الى امر اخر
بخصوصها بل كان له ان يحكم منها احوالها كلها بحسب الطاقة البشرية واذ كل واحد من الحواس والنفس الناطقة ادراك كل واحد من
الكليات والجزئيات على ما نص عليه الشيخ في البرهان بقوله الا ان العقل لا يدرك الجزئيات الا بوجه كما ان الحواس لا يدرك الا بوجه لا
يعرض له الكلية والمعنى للكثرة الا كلي الوحدة التي لا يمكن ان يعرض لها الا بوجه كلي يكون كليا كما ان الكثرة لا يعرض لها الا ان عرض لها
الجزئية هذا هو الحق ومنهم من قال ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لان الواحد مبدأ الكثرة والعقل انما يعرف
المبدأ قبل ذي المبدأ والكثرة وقوتهم صورها في الخيال فمرجع العقل منها امر واحد فلذا اوصل احدهما في تعريف الاخر فان قلت ان

اريدان ههنا الكثرة الاتكاد الوحدة لا يمكن ان يعرض لها الا بوجه كلي كما ان الحواس لا يدرك الا بوجه كلي فهو ممنوع اذ هما كليان لا يكونان
ان يدركا الا العقل وان اريدان اجزاءها كلك فهي انما تدرك بالحس فقط فاسعى ان احدهما اعرف عند العقل من الثاني عند الخيال قلت
جدا تقيد متقدمة هي ان مدرك الكليات والجزئيات هي النفس لا غير الا ان النفس تدرك الاول منهما بذاتها والثاني بالتها ولا شك ان ما يدركه
النفس بذاتها كان اعرف عندها مما يدرك بالتها اذا اخذ بذاته وبالعكس اذا اخذ مع الالة ان معروض الوحدة اعني الطبيعة الكلية اعرف عند
النفس بالاول من الاعتبارين فيكون عارضها ايضا كذلك ومعروض الكثرة بعكس ذلك بالثاني منها فيكون عارضها ايضا كذلك ومنهم من قال ان
النفس كما يدرك معروض الوحدة بالاعتبار الاول تدرك معروض الكثرة بهذا الاعتبار ايضا فيحصل فيها الصور الكلية فلا وجه لان تخصص
احدهما باحد الحكمين والاخرى بالاخر اذ لا يمكن ادراك الكثرة بدون ادراك الوحدة وايضا انا لا نسلم ان هذا النوع من الغرب يوجب كون
المرتسم فيها اعرف فان من الكليات ما لا يدركه النفس الا بالنظر وليس شيء من الجزئيات يدرك كذلك ومن البين ان ما يدرك بالبديهة اظهر
مما يدرك بالنظر وايضا بعض صفات النفس قد يدرك بانظار دقيقة وبعض اخر خارج عنها يدرك باول النظر كبرودة الماء وحرارة الهواء
وقد يقال ان معتبر هذه الاعرفية ان التعقل الصرف هو العقل البسيط الاجمالي الذي لا كثرة فيه وانا التفصيل النفس من حيث هي نفس
بجهوتها القوى البدنية فيكون الوحدة اعرف عند العقل وانما تكون الكثرة اعرف عند الخيال فلان الخيال لا يتمكن من تخيل امر
واحد من غير ان يشتمل على كثرة اذ لا يرتسم فيها الا الصور المقترنة بالعوارض المشخصة العينية وفيه انا لا نسلم ان التعقل الصرف ذلك
بعينه ان تعقل امور كثيرة لا يكون اجزاء لامر واحد وح لا يكون النفس محتاجة الى تفصيل بل يمكن ان يقال ان هذه الجهوتية للقوى البدنية
ومنع اخر هو انا لا نسلم كون الكثرة اعرف عند الخيال ان كان مدركا لها وكذا ان لم يكن مدركا لها ومن المحققين من قال ان معنى هذه
الاعرفية ان الكثرة اسبق الى الخيال اذا الحس بالجملة او لا لم يفصلها وبال الجزئيات او ان الوحدة اسبق الى العقل اذا العقل يعرف
الموالف بانه بعد معرفة احاده على حدة فيه وقوله من غير ان تصورها عقلي من حد او رسم وذلك لان الحد لتصور العقل هو احدهما
واما قوله فيالي فاشارة الى ان الوحدة مستنبطة من الكثرة بوساطة الخيال قال فقد عليه سلب هذا عنه اقول يشير به الى
استغناء الوحدة من التعريف فلو عرفت سلب الكثرة لكان تعريفا سلبيا لا اعتلاء والسلب عليه ما وقع منه بقوله فيه بالا من ان
يعرف او يرسم او يحد اسم الاشارة فيما وقع منه بقوله بسلب هذا اشارة الى ما يقابلها من الكثرة ثم ان تعريف الوحدة بسلب الكثرة
من حيث الخيال ما تعريف اللازم بالملزوم او بالعكس وذلك لان من الوحدة ما هو من لوازم سلب الكثرة ومن الوحدة ما هو سلب الكثرة
من لوازمه والاول وحده وجوبيه له تعم حيث انه متى سلب الكثرة عنه يكون وحدة الذاتية والا لاستلزام في ذلك الى غيره فلا يكون
واجبا والثاني وحده امكانيه لان سلب الكثرة من لوازمها وذلك حيث ان الممكن في ذاته ليس واحدا ولا كثيرا فمتى صح له الوحدة
سلب عنه الكثرة فيكون سلب الكثرة من لوازم وحدته والشرطية في قوله بل ان كان ولا بد فخيالي اشارة الى ان ذلك ليس من التعريف
الحقيقي بل انما يكون من التعريف التنبيهي الذي يحسب يخطر بالبال ما كان ضروريا عنده ولكن لم يكن بالفعل حاضرا لديه على ما قال
ويكون تعريف الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي لو هي الى معقول عندنا الا حضوره حاضرا في الذهن الخ وليس ذلك
تعريفا لفظيا كما ظنه بعضهم من ظاهر ما وقع من الشيخ ههنا حيث قال فاذا قالوا ان الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه كثرة ولو على ان
المراد من اللفظ الشيء المعقول عند بداهة وقد تقدم ما يفي شرح هذا المقام والله ولي الفضل والالهام قال والكثرة نفس العدد اقول
يعني ان الكثرة نفس العدد دون ان يلتفت الى موضوعات واحدها فان التفت اليها لم يكن كثرة مجردة بل اشياء كثيرة وما
كالمعدودات لانها اشياء معروضها الكثرة والعدد بوجه ما ولهذا افيد في تفسير ما وقع من الشيخ بقوله بل اشياء موضوعة للوحدة

ان هناك اعتبارات كلية وحدة والوحدات بالاسر مجموع الوحدات اي معروض الهيئة المعبر للجوهر الذي هو نفس الكثرة ونفس مرتبة
من مراتب العدد لا المجموع مع اعتبار الهيئة للجوهر الذي هو امر من الاعتبارية الذهنية وكذلك اعتبارات واحد والوحدات بالاسر مجموع
الوحدات الذي هو نفس المركب والكثير المعروض لاعتبار الجوهر وتلك اعتبارات حقيقية متفاوتة عند العقل فخذ لها حواس فطانتك
واستخرجها في فحصها من الكتابين الاماميين الافق المبين والتقويمات والتفصيلات اذن الله تعالى قال محصل ان يعلم ان هذه كلها
تنبيهات مثل التنبيهات بالامثلة انقول لا ينبغي ان في هذه العبارة اشارة الى ان المواد تلك التعاريف تعريفات تنبيهية لا تعريفات تحقيقية
او اسمية فلذا مثل التنبيهات بالامثلة بلفظ مثل ولم يقل تنبيهات بالامثلة ويؤيد فوق التأييد ما ذكره الشيخ بقوله وان هذه المعاني
متصورة كلها او بعضها الذي ادلتها الى قوله لنسر عليها ويميز فتفطن قال فنقول الان اذا الوحدة الخ اقول لما فرغ عن بيان معنى الوحدة و
الكثرة اراد ان يشير الى علم كونها جوهرا او لا بعد الجوهر هل انها عرض لا امر اعتباري حتى لا يكون جوهرا ولا عرضا فاراد ههنا اثبات
عرضيتها بانها موجودة في الاعيان رادا على الاشراقيين حيث ذهبوا الى انها امر اعتباري حتى لا يكون جوهرا ويشير الى ابطال مذهبهم
ويرد عليه ثم ان المتقول ان ههنا حكاية ما فيما وقع من الشيخ ههنا بقوله واما طبيعة المعنى البسيط منه الخ وذلك بان يقال ان اراد بالمعنى
البسيط الذي هو من الامور المفهومة الواحد من حيث هو واحد لزم عليه ان لا يكون بين العرض ومحله مباينة اذا الواحد على هو هو
على موضوعه وهو خلاف ما قرره في مواضع من الشفاء من ان العرض يجب ان يكون مباينا لموضوعه وان اراد به مبدأ اشتقاق هذا
المعنى الذي هو مفهوم الوحدة فانا لو سلمنا ان المبدأ كذلك فلا نسلم صدقه على امر يوجب ان يكون بعده غير اذا الموجود الصدق على
الموجودات وليس له مبدأ اخر ولا محلص من ذلك الا بارتكاب ما نقله بعض المحققين من ان الحمل على الشيء قد يكون عينا فيه وهذا
كاثر بما ان الاشراقيين ذهبوا الى ان العدد ومبدأه الذي هو الوحدة ليس لها في الاعيان وجود وليس لها عليه بوجهين احدهما
ان الوحدة لو كان لها وجود فيها كان لها وحدة حكمها معروضاتها وهكذا الى غير النهاية لكن التالي باطل فكذا مقدمه فلا يكون للوحدة
وجود فكذا ما هو مركب منها وهذا كما ترى انه لزوم ذلك لما جاز ان يكون للمتعددات مقدار فيها لكن التالي باطل باعترافهم ايضا فكذا
مقدمه اما الملازمة فلانه لو وجد فيه مقدار لكان منقسما اذ لا يعني بالمقدار الا ما يقبل القسمة اذا فيكون له لا محالة مقدار حكمه حكم
وهكذا الى غير النهاية لا يقال اما لا نم ان المقدار ان كان له وجود كان له مقدار فانه يجوز ان يتقدر بذاته لا بمقدار اخر اذ ذلك يقدح في
اتمامه لهم لجواز ان يكون وحدة الوحدة نفس الوحدة فلا يحتاج الى وحدة اخرى وثانيهما ان العدد كالاربعة ان كان له وجود لم يكن الحمل
لكن التالي باطل فكذا مقدمه اما الملازمة فلان محله ان كان كل واحد من اجزائه الاربعة لزم ان يكون كل واحد منها اربعة وهو باطل
قطعا وان كان المجموع كان القائم بكل جزء منه غير الوحدة وقد مر ان ليس لها وجود فلم يكن لها محل فتعين ان لا يكون لها محل واما
بطلان التالي فلكونه من الامور التي تحتاج الى الموضوع وفيه ما ترى لانه لو تم ذلك لما جاز ان يوجد في الذهن ايضا لكن التالي باطل لافتقارها
الى وجود فيه وجه اللزوم جريان دليل ذكره وجيه ثم ان المراد من الكم الذي هو احد المقولات ما يشمل مبادي الكم ايضا فيكون الوحدة
ايضا من مقولة الكم وذلك لانها مبدأ الكثرة التي هي نفس العدد والحاصل ان الظاهر من هذا الفصل ان العدد عرض ومن اخره حيث يقول
اذا كانت الوحدة عرضا فالعدد المؤلف من الوحدة عرض يظهر بهذا ايضا فلذا ذكر الشيخ في اول هذا الفصل هذه العبارة واما ان العدد
عرض وكذا ذكر في فصل ثالث لهذا الفصل الذي عنونه ذلك بقوله فصل في تحقيق ماهية العدد وتحديد انواعه على ما سابق ومن ههنا
قد لاح بطلان ما حكيه المحقق الدواني من ان المحققين منهم يجعلون الوحدة والعدد امرا اعتباريا لا وجود له في الاعيان ومع ذلك
يقسمون الكم الى المتصل والمنفصل وهو لا معنى ان الشيخ رئيس الحكماء المتأخرين وان كان مقتفي قواعد المشائين مائل بذلك ولعل

مبنى

مبنى ما قاله لا يخلو من احتمالات منها انه لم يتصفح كلام الشيخ او تصفح ولم يفهم كلامه او فهمه وتغافل حيث لم يرتض به او ارتضى به ولم
يجعله من المحققين المتأخرين وكل ذلك سفر لا يليق صدوره عن مثله من مثله فهو من مثله غريب قال بل قوله عرضي اقول اقيد انه النصب
لان يقال عليها قوله عرضي او يكون قولها عليها قوله عرضي قال احد الخمسة اقول يعني احد الكليات الخمسة المذكورة في المنطق
والحاصل ان الواحد نظرا الى الوجود خاصة مساوية ونظرا الى الجوهر عرض عام له حيث انها توجد في الاعراض ايضا فلذا قال
فيكون الواحد جوهرا الى قوله وان كان كونه عرضا بذلك المعنى اي كونه الخارج المحمول على الجوهر قد يجوز عليه ان يكون جوهرا قال
ومن البين ان الظاهر من هذه العبارة التقابل وكلمة ان في قوله وان كان كونه عرضا وسلم ثم بين جواز كونه جوهرا بقوله يجوز ذلك اذا
اخذ مركبا كالابيض واما قال اذا اخذ على الشرطية تنبيها على ان العرضي عبارة عن الذات المنسوب اليها مبدأ المحمول ولكن قد يكون
تلك الذات جوهرا في الواقع كما صح ان يكون عرضا فاذا حمل الواحد على الجوهر يكون الواحد هو الجوهر المنسوب اليه الوحدة كما ان
الابيض اذا حمل على جوهر قام به البياض يكون جوهرا له البياض وعلى التقديرين يكون الوحدة والبياض عرضا فلذا كان الواحد و
الابيض جوهرا على ما قال واما طبيعة المعنى البسيط نبه فهي لا محالة عرض بالمعنى الاخر وفيه اشارة الى ابطال ما عليه فرفوريوس من
اتحاد العرضي والعرض بالذات وان تغاير النوع من الاعتبار باخذها بشرط لا شيء ولا بشرط شيء وقد تبعه العلامة الدواني في
حواشيه على التجريد ما حمل كلام الشيخ ان الابيض اذا اخذ مركبا من الجوهر والبياض يكون هناك جوهر محض فيه واذا اخذ
هو ذات ما ينسب اليه مبدأ المحمول يكون هناك الجوهر به لازمة له خارجة عنه وعلى التقديرين يكون الوحدة بحسب الواقع قائمة
بالجوهر يرشدك اليه ما ذكره بقوله واما طبيعة المعنى البسيط منه فهي لا محالة عرض بالمعنى الاخر معنى المقابل للجوهر ثم الخواص الجوهر
غير ما خوذ في العرضيات مطلقا سواء كانت فصولا او غيرها ولكن الفصول لما اتحدت بالذات مع الانواع ان جوهرا لجوهر
وان عرضا لعرض قال وقد يجوز ان يكون جوهرا وذلك اذا كان المراد من ذلك اتحاده معه بالذات واما اذا كان المراد منه ارم
من ذلك معنى مثل الاتحاد بالعرض ايضا فيشمل العرضيات ايضا وذلك اذا كانت عرضيات للجواهر قال يحيى وراسم الاشراقيين وشيخ اتباع
الرواقيين ان السواد عنى والاسودية اعتبار عقلي لانها كانت عبارة عن شيء ما قام به السواد ولم يعقل فيه اي في ذلك الشيء الجسم
والجوهر بل لو كان السواد مقوما بمعنى الجسم لقيل عليه انه اسود فانه اذا كان شيء بالمعقول في الاسودية وهو امر اعتباري عقلي وكلما
يكون لا امر عقلي يعقل في مفهومه كان ذلك كذلك فلا يكون الاسودية الا امرا عقليا وان السواد وجود في الاعيان فقد ان مغايرة
السواد للاسود لوجود الاول في الخارج دون الثاني فلذا قال قطب فلك التحقيق في شرحه على حكمة الاشراق في شرح قول صاحبها
وكذا هو بهذه العبارة اي كذا الاشياع والامكان من الصفات العقلية التي اشتق منها المشتق كالموجود والظلم والساكن وامثالها
حكمها حكم المنع والممكن في كون المشتق والمشتق منه عقليتين بخلاف الاسود فان المشتق وان كان عقليا لكن المشتق منه خارجي و
الصدق والكذب في هذا القسم بمطابقة المحمول لما في الخارج كما اذا حمل الاسود على الزنجي لوجود السواد وعدم مطابقته لكالملا
على الرومي لوجود البياض فيه وفي القسم الاول ليس الصدق بمطابقة ما في الذهن منه لما في الخارج اذ لا وجود له في الخارج ومن
ههنا ظهر حال ما قاله الفاضل الدواني مرة اخرى في كون العرض والعرضي متحدين بالذات متغايرين بالاعتبار اي لا بشرط شيء وبشرط
لا شيء فبالاعتبار الاول هو الثاني وبالاعتبار الاخير هو الاول واعتبر ايضا في ذلك اصطلاحين احدهما المقارنة وثانيهما الاتحاد
على وفاق ما عليه الحكماء ولنا يصح ذلك بان يكون ذات وحدة مبهمة بالقياس الى تلك الافراد اما على الاول بحسب ان يكون ذلك العام
ما يقترن بها من خارج وذلك على ان لا يكون ذاتا لها ولا من ذاتياتها واما على الاخير بحسب ان يكون عينا لها متحدا معها بحسب الواقع

وفي الملاحظة ايضا يجب الواقع لا بحسب الملاحظة ولا يلزم من ذلك ان يفترق في الواقع والجملة ان الفرق بين الحكم بعدم الاتحاد وبين
عدم الحكم بتاهر وبعبارة اخرى ان عدم ملاحظة الاتحاد لا ينافي الاتحاد في الواقع والملاحظة بما يجب لا يجب بذلك المعنى واشار
اليه الشيخ فيما بعد حيث يقول ولو كان حيوان ههنا مفارق كما يظنون لم يكن هو الحيوان الذي نطلبه ونتكلم عليه لانا نطلب حيوانا مقولا
على كثيرين بان كل واحد منها هو هو ولما البلبان الذي ليس محمولا على شيء فلا حاجة ههنا اليه فما غن بسبيله قال فلنطلق الآن في الوحدة
الموجودة في كل جوهر اقول هذا صريح في ان مراد الشيخ من وجودها في الخارج نفسها كما يشهد به قوله عرض بالمعنى الاخر اي ما يقابل الجوهر
كالوارد سابقا من العرض اي الخارج المحمول فلك ذكر في الشفاء هذا الفصل وما شرحه ما يرشدك الا ان الوحدة عندي من الامراض الموجودة في
الاعيان لا من الامور الاعتبارية كالاعتبار على من نظر في سياق عباراته وسياق تلويحاته واشاراته وتصريحاته بعين البصيرة وتناولها
بيد غير قصيرة سيما انهم جعلوا العدد من اقسام الكم وهو من الموجودات الحاصلة ومن جملة القول من العشر التي تكون الامور الاعتبارية والمعاني
والفصول البسيطة خارجة عنها مروج الجهل البيوت المنسوجة من الشعر لارباب البادية من الاقاليم والبلدان قال الشيخ في التعليقات
تعلق العدد مجردا من دون الموضوع اي المعدود لا وجود له في ذاته فانه عرض والعرض من دون ما يحله لا يوجد تعلق ان كان العدد لم يكن
الا في النفس فليس لخواص العدد ولا لخواص فهو ان في المعدودات ايضا فظ وجود بذاته انتهى وهو صريح في ان العدد موجود بذاته في الخارج
لا الذهن اعتباري كما ظنه الاشراقيون ومن المحققين لم يحقق حق التحقيق وما شرب الرحيق من كاس التصديق قال ان من ذهب
الى ان العدد موجود اراد به المعدود ومن ذهب الى خلافه اراد به المعنى الصدري فلا يكون بين قوليهما تنافي وما قضى وما يعلم عبارة
الشيخ الذاهب الى انه موجود ما في من ان يكون مراده من العدد ويرشدك الى ذلك اسعان النظر في سوابق كلامه ولواحقه وايضا من المعدود
كالاناس وهو جواهر قال فاما ان يكون ذلك الوجود اقول انه لما ثبت ان الوحدة عرض يحتاج الى موضوع تعدد ولما لم يكن هناك
الا الوجود جاز ان يكون عرضا او جوهرا الا ان اعتبارا فعلى الاول يلزم قيام الوحدة به قيام العرض بالموضوع ثم يلزم ان يقوم
الوجود الذي هو محل لها بالجوهر لاستحالة الدور والتسلسل فتدبر قال فانه ان كانت اقول لما ذكر استحالة كون الجوهر
جوهرين او كون الجوهر واحدين ذكر ما دار الاخر وهو ان الجوهر لما كان جوهرين فان كانت الخ قال وهذا محال اقول لان كل
مهية لا بد لها من تعين ووحدة لا يشاركها فيها غيرها قال وهاهنا الكلام جذعا اقول ثم ان كل وحدة ان كانت في جوهر اخر فاما الجوهرين
لم ينتقل اليه الوحدة لان الوحدة فلا يجتمع وحدتان في جوهر واحد فلو انتقلت اليه وحدة اخرى لزم اجتماع الوحدتين في جوهر واحد
وبين الكلام جذعا فيما انتقلت اليه الوحدة بانه اما ان ينتقل وحدته الى الجوهر الاول فيبدو اولى جوهر اخر فيتسلسل قال ولنا ان
يوحد الاعراض او الجواهر ذلك اقول اسم الاشارة الواقعة في هذه العبارة اشارة الى الوجود المنقسم والمراد من المعنى في قوله
المعنى الذي ذكرناه قبل الان هو الوجود الغير المنقسم الجوهري بدلالة قوله فان ذلك كان يلزم معه كونه وجودا الى قوله جوهرا وبالاشارة
قوله والاشارة ذلك المعنى الاخص قال يكون الوحدة يقال اشتراك الاسم اقول لعل المراد من اشتراك الاسم هو الاشتراك المعنوي
اطلاقا للعام على الخاص وذلك حيث انه يتناوله ويتناول الاشتراك الصرفي الذي وهو الاشتراك اللفظي والاشتراك الحق وذلك
على ما نص عليه الشيخ في منطق هذا الكتاب كما سنقله في مقام التوسه ولعل هذا المقام من المواضع الدالة على ان المراد باشتراك الاسم هو
الاشتراك المعنوي ويؤيده ما وقع منه في التعليقات على ما قال فيها ان الوحدة من الاسماء المشككة كالوجود وهو من اللوازم والمعنى الجامع
الوجود في الجوهر والعرض هو ان وجود غير منقسم فهذا هو المعنى العام الواقع على الوحدة فاذا قلنا وحدة الجوهر معنى مفارق موضوعاتها
وان وحدة العرض معنى لا يفارق موضوعاتها كنا قد خصصنا ذلك المعنى العام وهذا التخصيص ليس بفصل اي ليس هو تخصصا بفصل كما

تخصص

تخصص المعنى الكلي اذا وقع في الوجود بفصل فيكون منا موجودا فان ما يعرض له الوحدة من الجوهر والعرض لا يقومها قال كان ذلك المعنى
الخاص اقول في بعض النسخ الاخص بدل الاخص اي الذي يفارق من جوهرا الجوهر قال فيكون جوهرا عرض لعرض اقول هذا محال
لان عروض الشيء لما يتاخر عنه قال والاشارة ذلك المعنى الاخص اقول ان صح ان يقارن موضوعاته لما فارق ذلك المعنى هو المعنى
الاخص ثم قال ومن ان الوحدة حقيقتها معنى عرضي اي للجواهر والاعراض غير مقوم لشيء منها فان كان موجودا بل من اللوازم العامة
لها الغير المقومة لشيء منها وان كان موجودا في الاعيان فيها وجود العرض في الموضوع قال الشيخ في التعليقات اذا قلنا وحدة الجوهر
معنى يفارق موضوعاتها كنا قد خصصنا ذلك المعنى العام وهذا التخصيص ليس بفصل اي ليس هو تخصيصا بفصل كما تخصص المعنى الكلي
اذا وقع في الوجود بفصل فيكون منا موجودا فان ما يعرض له الوحدة من الجوهر والعرض لا يقومها انتهى وهو صريح في انها موجودة
عليه غير مقومة لشيء منها بل من الامور العامة رضية لها وهو على ما حاذاه ما سيذكره الشيخ في هذا الفصل الذي نحن بصدد شرحه
من قوله فدينا ان الوحدة غير داخلة في حد جوهر او عرض بل نسبة لازم عام لا ان مراده منه غير داخلة في شيء منها انها خارجة
عن الجوهر والعرض جميعا امرا اعتباريا بل مراده انها غير داخلة في مهية شيء من موضوعاتها جوهرا كان او عرضا فان كانت هي عرضا
موجودا في الاعيان ما نبه عليه في التعليقات بقوله فيكون منا موجودا اي ذاتا موجودة في الاعيان تصير والا لكن من الجاهلين
قال وليس لقائل ان يقول ان وحدة الوحدة اقول يعني انه يجوز ان يكون امتناع مفارقة الوحدة عن الجوهر والعرض مثلا من قبل
امتناع مفارقة الجنس عن فصوله المقسمة له فما ان هذا الامتناع لا يصير سببا لعروضية الجنس فكذلك لا يصير ذلك الامتناع سببا لعروضية
الوحدة بل انما يصير امتناع انتقال الشيء الحاصل الموجود بالفعل من المحل سببا لعروضية لا مطلقا فلا يجوز ان يكون امر الوحدة
وشانها امر الجنس الذي لا يفارق فصوله ثم انه اجاب عن ذلك حيث قال فنقول ليس الامر كذلك الخ اي ليس الحال في الوحدة وشانها
كحال الجنس وفصوله فان نسبة ما فرضناه اعم من الوحدة الى ما فرضناه اخص الى الحدود والوحدتين ليست نسبة المنقسم اليه بفصل
منقسم تقرير السؤال بعبارة اخرى ان يقال ان امتناع مفارقة الوحدة من موضوعاتها ليس كامتناع مفارقة البياض عن موضوعه بل يجوز
ان يكون من قبل امتناع مفارقة الجنس عن فصله فلا يكون عرضا قائما بالموضوع بل جنسا مقوما بالفصل تقوم الحيوان بالنطق والناطق
كما اوضحه في التعليقات حيث قال تعليق ان قيل ليس امتناع مفارقة الوحدة لموضوعاتها كامتناع مفارقة البياض لموضوعه بل كامتناع
مفارقة الجنس الفصل ثم اجاب عنه هنالك بقوله ليس ان موضوعات الوحدة لا يقومها وليس سبيل تلك الموضوعات مع الوحدة
لا يقومها وليس سبيل تلك الموضوعات مع الوحدة كسبيل الفصول مع الاجناس انتهى وهو شرح للجواب الذي ذكره الشيخ في هذا
الكتاب حيث قال فان نسبة ما فرضنا اعم الى ما فرضنا اخص ليس نسبة المنقسم اليه اي الى الاخص اي نسبة الوحدة المفارقة
لذلك الاخص الذي هو الجوهر مثلا فمثل ذلك المعنى الجوهري من موضوعاته مع ما قال في التعليقات فلا يكون مفارقا لها مفارقة
الجنس لفصل منقسم بل من قبل مفارقة العرض لموضوعاته فيكون عرضا فقد بقي كون موضوعاته فصولا له بل سبيلها اليه سبيل موضوع
البياض اليه ثم استدل عليه بقوله لقد بينا ان الوحدة غير داخلة اي غير مقومة لحد شيء منها لكون جنسا لها وهما فصلان لها فلقد
فان قلت انه اذا كانت مقومة لها داخلة في حد قوامها يكون جنسا لها فيكونان نوعين لها فكيف حكم بكونه فصلين لها على
تقدير مقوميتها لها قلت اذا لا مرية لكن على تقدير مفارقتها لها يكون مفارقة الجنس الفصول الا ترى ان الحيوان اذا فارق
الانسان فقد فارقه الناطق والجملة مفارقة الجنس للانواع مفارقة لفصولها على ما نبه عليه الشيخ ههنا بقوله كما لا يفارقها الا
بالنصب على المفعول به الحيوانية بالرفع على الفاعلية وهو من هنالك كما نقلنا عن آنفا بحرف التشبيه على ما قال كسبيل الفصول

مع الاجناس ولم يتاصل الفصول وذلك كاجعل الانواع مخصصة للاجناس مع ان فصولها مخصصة قال الشيخ في التعليقات المعنى
الكلي لا وجود له الا في الذهن والحيوان يخصص شخصا واحدا او يكون موجودا ما فانه لا يكون عاما واحدا وحدانيا فانه لا يكون
عاما فانه يخصص وجوده باحد الانواع التي تحته ويكون اما انسانا او فرسا او غيرهما والمخصص لا محالة يكون مفصل مقوم
للنوع كالناطق انتهى وهو يدل على المدعى من ان المخصص حقيقة هو الفصل كما صرح به اخيرا مع انه ذكر اولا تخصص الحيوان باحد
الانواع حيث ان تخصصه بخصصه بفصله كالنامي مفارقة فصله قال لا كالقوة في الباص اقول لان الاول جنس الثاني ولما كان الاول
فيكون محمولا عليها بالذات بحسب الاعيان بخلاف ما علية امر الوحدة فتدبر قال فقد بينا ان الوحدة غير داخلة في حد موجود و
عرض هو اقول الشيخ في رسالة الحدود حد الحد ما ذكره الحكيم في كتاب طوبيقا انه القول الذي يدل على ماهية الشيء اي على كمال وجوده الذاتي
وهو ما يحصل الشيء بجنسه القريب وفصله انتهى كلامه فنقول ان الظاهر منه ان ما يكون حد الشيء يكون مركبا من جنسه وفصله فكل منهما
يكون داخلا في حده والوحدة ليست شيئا منهما بالنظر الى جوهر ولا الى عرض وان كان ذلك العرض هو العدد وذلك لان حيث انها مبدأ
جنسه لا جنسه لان جنسه هو المركب من الوحدتين على الاطلاق سواء كان مشروحة اخرى ام وهذا احد الاعتبارين للاثنين حيث انه
له اعتبارين احدهما كونه من الوحدتين فقط اي عددا لا يكون له سوى وحدة وحدة وهو بهذا الاعتبار نوع حقيقي ليس جزء الشيء
من انواعه وثانيهما كونه مركبا من الوحدتين سواء كان معه وحدة اخرى اولا وهو بهذا الاعتبار بمعنى جنسي جامد ان يصير جزء النوع
اخرى والاثنان الذي وهو جزء من حد الماخوذ بالاعتبار الاول وكذلك جزء حد غيره من الثلثة والاربعة وغيرهما اعني هذا
الاثنان المركب من الوحدتين لا المركب من الوحدتين فقط فانه نوع من العدد لا جنس له وفقط بنزلة فصله فظهر ذلك الكلام لانه اذا
اخذ من حيث انه يقسم في جهة واحدة فقط كان نوعا من الكم هو الخط وان اخذ مع من ذلك ويقال مثلا الكم المنقسم في جهة واحدة سواء
كان ايضا من الاقسام في جهة اخرى او في جهتين اخريين ام لا كان جنسا تحته انواع هي الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان وكان هو منها
وفصولها فقط كما في الاعداد فان قلت لا يصح كون الاثنين باحد الاعتبارين الثلثة مثلا والجنس محمول على النوع فيصح ان يقال الثلثة
هو الاثنان وليس كذلك قلت ان هذا انما يستلزم ذلك لم يكن الاثنان على الاطلاق وباحد الجنس الثلثة بل يكون نفسه جنسا لها و
ليس كذلك الا ترى ان الجسم المطلق مركب من الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية الداخلة في نوعه متابعة له والماخوذ منه
وهو الجسم بالشرط شيء هو الجنس وهو محمول على انواعه فلك ما يؤخذ من الاثنين هو الوحدة المكررة على الاطلاق جنس وهو محمول على
انواعه من الاعداد المتوهمة بالفصول التي هي قيود سلبية كما في الكليات المقسمة فقط ظهر ان الوحدة المكررة جنس للاعداد والوحدة
مبدأ له فلا يكون داخلة في حد شيء من الجوهر والعرض وان كان العدد عرض العدد كونها جنسا ولا ماخذ نعم اذا اضيف اليها مثلها
حصل الاثنين وهو نوع اضافي من العدد وما اخذ من جنس من انواع مندرجة تحته ان لا يبقى ان لا يكون معها وحدة اخرى لم يحصل
انواع الا بمنافي مزايد واحد وليس عليها وهو نوع نوعي حقيقي لا يختلف الا بالعوارض والتخصيص ان قيد ان لا يكون معها وحدة اخرى
فقد ظهر من تضاعيف ما بعون الله الملك المنان ان الوحدة غير داخلة في حد موجود ولا العوارض مطلقا وان كانت مبدأ ما اخذ
جنس الاعداد الذي هو داخل في حدها فقد ظهر سر ما قاله الشيخ ههنا من عدم دخول الوحدة في حد موجود ولا عرض وكذا ما ذكره في التعليقات
انها غير مقومة لجوهرها وايضا لا يخفى من اقوى المناقشة ان العدد ليس منا القاس الاعداد تالف الثلثة من الاثنين الذي هو نوع حقيقي
من العدد ليكون احد النوعين الحقيقيين مقوما بالاخر حيث ان المعتبر في الثلث الاثنان الذي هو ماخذ الجنس لا الاثنان الذي هو

النوع

النوع الحقيقي من العدد وبعبارة اخرى ان جهة التي هي نوع من العدد ليست مجموع وحدتين بل فيها امر اخر هو ان لا يكون معها وحدة
اخرى وهي بهذا الاعتبار ليست جزء الشيء من الاعداد اذ مجموع الوحدتين الثنين هو امر موجود اخر ومنه امر اخر نظير ذلك ما يقال من ان الخط
ليس جزء السطح او الجسم التعليمي مع ان المنقسم في الجهة الواحدة ما هو منقسم في جهتين او جهات ثلث فانيا قال من ان وحدانية كل
عدد اخر ما هية له ولا بد هناك من جزء صوري فهو مسلم لو اريد منه اعتبار فيكون لا يكون معها وحدة اخرى كما قررنا ولعل هذا
القيد بمنزلة الفصل او الجزء الصوري او ما شئت عبر حيث انه اعتبار اخر غير الوحدتين على الاطلاق وهو منشأ الخواص واللوازم
العددية كالعقم والمطلقية والتركيب والاولية وغير ذلك كما سياتي في كلام الشيخ من ذي قبل ثم لا يخفى ان بعض من عاصرناهم قد
ادعوا من مشايخي في احاديث اصحاب العصمة صلوات الله عليهم جمع بين حديثين في كيفية التيمم احدهما يجعل ضربة واحدة والاخر
ضربتين بحكم بالثاني لاشتماله على الاول فيصير العمل بالخبرين بخلاف العمل بالاول وهذا كما ترى ان مفاد الخبر الاول الضربة الواحدة
فقط والضربتان يشتملان على الضربة الواحدة المصحوبة للاخرى والفرق بينهما ظاهر وان كان الحق الضربتان في التيمم مطلقا سواء كان
بدلا من الغسل او الوضوء وتوجيه الخبر الاخر على نحو اخر قد بينا ذلك في كتابنا مناهج الاسرار في شرح كتاب الاستبصار قوله
ممكن جوهر وكرساكن مجسد يعني كرة مجسم خارجة عنه قال بسيط واحد منه اقول اذ على الاضافة لا التوصيف ثم ان الجوهر في
منه ما يدل على الواحد ثم ان ذلك البسيط منه وصف على ما صرح الشيخ به والجملة انها معنى حصل موجود متميز عما يتاز من الجوهر و
العرض فيكون موضوعا موجودا في الخارج مستقلا لا يكون جنسا لانه معنى غير حصل موجود متميز عما يتاز عنه من الفصل و
الحاصل ان الوحدة والجنس متشاركان في استحالة المفارقة من موضوعها لكن الاول باعتبار انه عرض قائم به وان كان موجودا حصلا
لكن وجوده في نفسه عين وجوده في موضوعه والثاني باعتبار انه مبهم غير حصل حصله بفصله فلا يصح مفارقته له جنسا والا لكان
المبهم موجودا بالهامي موجودا بينا قال المقالات اقول لعل المراد منها الاجسام يعني الصور الجسمانية على ما قال فهو مقدار
المتصل الذي هو الجسم يعني الصورة واطلاق المتصل والاتصال عليها غير مجوز ومن ههنا ذكر الشيخ في التعليقات ان الصورة الجسمية هي
الاتصال يبطل معا بطلان الصورة المقترنة بها المقيمة اياها موجودة بالفعل كالنار مثلا الصورة الجسمية في الهيولى المقترنة بالصورة
النارية اذا بطلت صورة النار وحدثت صورة الهواء تبطل صورة الجسمية معها وتحدث صورة جسمية اخرى مع حدوث الصورة
الهوائية قال انزع مادة اقول لا يخفى ان هل كل شيء قد يسمى مادة وان كان موضوعا له كما قد يسمى المادة موضوعا قال والجوهر
باق اقول لانه لا يريد ولا ينقص لان الزيادة والنقصان من لواحق الكم وهو اذا تعقل المساواة والاللامساواة يعني الزيادة والنقصان
وذلك لان الجسم لا يتقوم حسبا بان يكون في جهة هذه الابعاد الثلثة بالفعل وان يكون في سماء او تحت سماء حتى يكون له جهات من
اهل جهات العالم بل الجسمية تتقوم من دون هذه الاشياء وهذه امور تعرض لها من خارج واذا قيل جزء من جسم فضاء جزء
من مقدار الجسم فان الجسم ما هو جسم ليس هو جزءا ولا كلا فقد بان ان الباقي هو الجوهر بتمامه بحيث لا يكون الظاهر الذي يزيد
وينقص مدخل في تقومه فيكون ذلك الحالة عرضا حالا الاخير فيصح ان يتقوم الحل بدونه واليه اشار بقوله فهو عرض وقد افيد
في حل ما وقع عنه بقوله وانه يزيد وينقص الخ اي الجسم التعليمي الشخصي الواحد بعينه يزيد وينقص كل من اجزاء ابعاده المعينة
اي هو يقبل الزيادة والنقصان في اجزاء الامتدادات المعينة عند تبدل الاشكال المتواردة على الجسم الواحد بعينه بخلاف الجواهر
لان الصورة الجوهرية الجوهرية بعينها اذا نالها ما يصح قبول الزيادة والنقصان في اجزاء الامتدادات المعينة الابعاد تعين قد
الزيادة الماسحة وان هو الاحيثية الجسمية التعليمية بتبدل الشخصية غير باقية بالزيادة والنقصان في الحركة الكمية وفي التخلخل

والكثافة الحقيقيين والجوهر الى التخصص الجوهري المحرك تلك الحركة والتخلخل والتكاثف باقي التخصيص غير متبدل انما الذي من امارات
تخصيص والوانها هو النوع المنتشر من كمية المحصورة بين حدي الزيادة والنقصان اما الى الجسمية التعليمية غير محفظة التخصيص لا تبدلها
بالزيادة والنقصان في التخلخل والتكاثف والجوهر الى المادة محفوظة تخصيصها غير متبدل في جوهرها اصلا اما الى الجسم التعليمي ليس هو
بمحفظ الذات البتة في مراتب الزيادة والنقصان بالاتصال والانفصال وبالتخلخل والتكاثف وتبدل الاشكال جميعا والجوهر الى الصورة
الجوهرية المتبدل بنفي ذاتها في الجهات باقية الذات محفوظها في جميع المراتب باهي الطبيعة المتبدل بذاتها في الجهات واذ تعرف بعضا
عبارة الشيخ فقد استسقطت القاصر المتوهم بينها وبين ما يتلو عليك في هذا الفصل وقد تلا على سمعك من قبل انه في موضع ان
الجسمية التعليمية كالصورة الجوهرية محفظة الذات التخصيص البتة في تبدلات الاشكال المتواردة على الجسم الواحد بعينه قال لانه مقدار
الشيء الذي يحصل اعداد كذا اقول يعني انه مقدار المتصل الذي حاله كذا ثم قال وهذا لا يمكن ان يكون بل هذا الشيء المتصل والحاصل انه لا يصح ان
يكون كمية ما مقدار للشيء الا ان يكون ذلك الشيء متصلا وقد مثل ذلك بالزمان حيث قال كما ان الزمان لا يكون الا بالمتصل الذي هو المسافة و
هي الجسم التعليمي الذي يكون الجزء الفلك الاقصى الذي هو حامل الزمان ثم اشار الى الفرق بين الصورة الجوهرية بما لها من الاتصال الجوهري
وبينها بما لها من الاتصال العرضي الذي هو الكمية المقدارية حيث قال وهذا المقدار هو كون المتصل بحيث يصح بكذا كذا مرة منه ولا يتوهم
ان توهم غير مساوقها اشارة الى الصورة الجسمية بما لها من الكمية العرضية وفيه دلالة على ان المقدار العرضي الى الجسم التعليمي مرتبة تعين
الصورة الجسمية باعتبار لاتناهيها ومراتب تناهيها فيكون مرتبة بعدها وقوله توهم منصوب على ان يكون تمييزا لقوله اولا ينتهي يعني
ان مدعى انها انما يكون من حيث التوهم ثم قال وهذا مخالف لكون الشيء بحيث يقبل فرض الابعاد المذكورة فان ذلك لا يختلف فيه
بسم بسم اشارة الى ما لها في ذاتها من الاتصال الجوهري ثم قال واما انه يصح بكذا كذا مرة وانه لا يعني صحة بكذا البتة فقد يختلف
فيه جسم وجسم فهذا المعنى هو كمية الجسم اشارة الى كون الجسم التعليمي مرتبة تعين الجسم الطبيعي بالمرتبة الكمية ثم قال ذلك صورة اشارة
الى الدرس قبول فرض الابعاد والمراد من الصورة في قوله صورة هو حقيقته ثم ان الجسم التعليمي الطبيعي لما كان في بادي النظر هو الجسم
يجوز ان يكون المراد من المتصل في قوله وهذا المقدار هو كون المتصل هو الجسم الطبيعي اي القابل للابعاد الثلثة والجسم التعليمي هو ذاته
فقبل المساواة والاتساوا بالتطبيق وبينهما مغايرة لان الاول لا يقبل التفاوت بخلاف الثاني ثم انه لا يلزم من انقسامه الى الاجزاء
المقدارية كونها متقدمة عليه من حيث هي اجزاء له ضرورة انه ما دام متصلا لا اجزاء له وما دام منفصلا لا يكون متصلا فلا يكون اطلاق الجزء
عليها الا على المسامحة ومن ههنا قيل انها اجزاء للشيء وهي متاخرة منه وذلك بخلاف ما عليه امر اجزاء الشيء بحسب الواقع سواء كانت
اجزاء معنوية او عقلية فانها متقدمة عليه اما الاولى ففي الخارج واما الثانية ففي العقل فاذا تقرر هذا فجدير بك ان تشكك على ما سلكه
المعلم الثاني من الدليل على كونه تعالى متصلا في نفسه غير قابل للتجزية الى الاجزاء بقوله لو قبل الواجب القسمة الى الاجزاء فكل جزء من
اجزائه اما واجب الوجود فيكثر الواجب واما غير واجب الوجود فهو اقدم بالذات فيكون الجملة بعد من الوجود انتهى وذلك
بان يقال ان الاجزاء التحليلية للشيء ما يكون متاخرة عنه فلا يستقيم قوله فهو اقدم فالمناسب تقرير هذا الدليل على وجه صحيح تركيبي من الاجزاء
مطلقا معنوية كانت او عقلية ومغايرة ما يمكن ان يتكلف ههنا في توجيه ما وقع عنا المعلم الثاني هو ان الواجب لو كان له اجزاء تحليلية
فلا يخلو اما ان تكون اصلا لها او غير صالحة بالفعل فلا يخلو اما ان يتحد بهذا الفعل ما يصل اليها اولا والاول باطل بديهة والا لكان
الواجب لذاته واجبا لذاته فيعين الثاني ولزم منه بالادماء من دور الحاجة الى التزام ان ذات الجزء التحليلي للشيء متقدم عليه بمعنى انه
اذا تامل العقل ذلك الجزء والكل الى الوجود يحكم بتقدم ذات الاول على ذات الاخر وان تاخر وصف جزئيته عن ذات الجزء متقدم ووصف

جزئيته

جزئيته متاخر لتوسيط البدان ويلات تلك الاجزاء التحليلية من المتنزعات العقلية فان اريد بها هذا المعنى فهي لا تتقدم عليه وان اريد بها ما
ينتزع هي منه فهي ذلك المتصل نفسه فلا يتقدم والا لزم تقدم الشيء على نفسه ثم انما كان الموضوع مدخل ما في تخصص العرض على سبيل الشرط
والقبول لا الفعل والتاثير لجاز ان يكون الامتياز العقلي لما للاجزاء كما يقال في قيام الاعراض بها كما في الجسم الاملق وبعبارة اخرى ان تلك
الاجزاء وان كانت موجودة بعين وجود الكل في الخارج لكنها متمايزة في العقل بحسب حال الخارج من حيث ملاحظتها اعدادا مصرحة فيه وهو
كاف في الشرط والقبول وان لم يكن كافيا في الفعل والتاثير ولصعوبة هذا الاشكال ذهب بعضهم الى ان اجزاء الجسم الاملق متغايرة الوجود
في الخارج متمايزة الذات بحسبه ثم تعود الى حيث ذاتها فقال انه لو كان للواجب اجزاء موجودة يتركب منها الواجب فتلك الاجزاء
اما واجبات او ممكنات او مركبة منهما فعلى الاول يلزم تعدد والبرهان بنفيه وعلى الثاني لا يكون المجموع واجبا حيث لا يكون الاعين
الاجزاء التي هي الممكنات فهو اولى بالامكان وايضا يلزم تقدم الممكن على الواجب بالذات ولو كان بالذات ضرورة ان كل جزء اما ان يكون
جزءا اخيرا او لم يكن فعلى الثاني تقدمه عليه مبني ذاتا وعلى الاول ذاتا لا محيا وعلى التقديرين لا يكون الواجب الوجود ما ينتهي اليه كل
ذات ووجود ومن ههنا لاح بطلان الثالث ضرورة انه يستحيل تقدم الكل على جزئه على ان الجزء الاول منه هو المبدا الاول للكل و
الجزء الاخر في سلسلة الممكنات ومجموع منهما يستحيل ان يتقدم على شيء من الاجزاء بحسب الذات ولما الدليل على استحالة قبول
التجزية الى الاجزاء المقدارية وان ظهر ذلك من جهة ان كل متصل بالذات او بالغير يتركب من الاجزاء وان كانت تلك الاجزاء عقلية
ولكنا مع قطع النظر عن ذلك نقول ان تلك الاجزاء اما ان يكون واجبات بالذات او ممكنات او متشابكة منهما وعلى الاول يلزم ان يكون
الواجبات بالذوات في ساحة القوة والاستعداد لوجودها بالفعل بعين وجود المتصل الذي هو الكل وفرض عليه امر الاتصال
الاخير وعلى الثاني اخلال النور الى الظلمات والحق المحض الى الهيولات مع اتحادها معه بالذات قبل الاخلال وفرض عليه
امر ما يلزم من الاتصال والحاصل ان الواجب تعالى لو كان ذا اجزاء تحليلية فهي اما ان تتقدم عليه تعالى او تتاخر عنه او ما يكون معه
في مرتبة الوجود فان كان الاول كان المفروض واجبا لذاته وان كان الثاني لزم منه صيرورة الواجب لذاته ممكنا لذاته بعلل من
الاعمال او باعتبار من الاعتبارات وان كان الثالث لزم منه تعدد الواجب لذاته والممكن ما هو مركب منه والشيخ الرئيس
في كتاب الشفاء قد استدل عليه بما حاصله ان الواجب لذاته لا جزء له والا لامكن الواجب لذاته لكن التالي باطل فكذا مقدمه اما
بطلان التالي فهو ظاهر واما الملازمة فلان كل ما هذا شانه وصفته كان ذات جزء منه ومفهومه ليس هو ذات الجزء الاخر و
مفهومه لا ذات المجموع ومفهومه ويصح اما ان يصح كل واحد من جزئيه مثلا وجود منفرد ولكنه لا يصح للمجموع وجود دونهما فلا
يكون المجموع هو الواجب لذاته والمفروض خلافه او يصح ذلك لبعضهما ولا يصح للمجموع وجود دونهما فلا يصح له هذا من المجموع
والاجزاء لا يكون واجبة الوجود لذاتها بل الواجب هو الذي يصح له ذلك وان كان لا يصح تلك الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود
ولا الجملة مفارقة الاجزاء وتعلق كل بالاخر وليس واحد منه اقدم بالذات فلا يكون شيء منهما واجب الوجود وعلى التقادير لا
يكون المفروض ذا اجزاء واجبا لذاته او ممكنا لذاته وهذا اتم ما قاله الفارابي وايضا لو كان لكان له مهية عليه لاشتراك حقيقته
كل متصل بالذات بينه وبين اجزائه الفرضية المتشابهة بالوضع ويمتنع ان يكون للواجب مهية عليه ضرورة ان الواجب يجب ان يكون
موجودا بذاته في ذاته والمهية الكلية لا يمكن ان يكون كذلك لان كل كلي صالح للتعدد قابل له ولا شيء ما هو صالح قابل له موجودا
في ذاته ضرورة ان الموجود بذاته لا يمكن ان يتعدد مرة وجوده ونشأة موجوديته فالواجب بذاته لا يكون متصلا بذاته وايضا
انه لو كان كذلك لكان له بسط واستداد خاص وتعلم متعين مطلوب بالذات ان يكون حقيقة الواجب المتصل هذا البسط و

متشابكة

والاستدلال اقل ولا اكثر لم يجز ان يكون كل جزء مثل الكل في البسط فيكون الجزء مساويا للكل ولم يجب ان يكون الكل بهذا الاعتبار و
البسط الخاص بل يكون ممكنا ان لا يحتاج في كونه على هذا البسط الخاص الى علة مغايرة لحقيقته والا لزم مساواة الكل لجزئه فيلزم
امكان الواجب لذاته وكونه معلولا لغيره لا يقال لم لا يجوز ان يكون هذا البسط واجبا اذا كان المتصل بذاته مستقلا منفردا في الوجود
واما حال كونه جزءا فلا يكون واجبا لانا نقول ان طبيعة المتصل بذاته اذا امكن ان يكون منفردا وان لا يكون احتاج كل منهما الى علة وتوجه
فلم يكن واجبا واما سابقا لم يكن طبيعة المتصل بالذات حال الاستقلال يستلزم بسيطا خاصا فهو مدفوع ضرورة انه يلزم ان
يكون ذلك المتصل بذاته متعينا موجودا من غير هذا البسط فيكون مستلزما له وهو منع حيث ان المتصل في شيء من مراتب الوجود
لا يمكن ان يتحقق من غير بسط فان قلت من الجائز امتناع غير هذا البسط حال الاستقلال قلت امتناعه بالغير لا يجزء عن السبب
حيث ان كل ممكن يحتاج الى علة موجودة تخصصه وتوجده وامتناع الغير لا يفيد وجود امر يخصصه والا لامكن ان يوجد
ممكن بلا علة وايضا انه اذا صح ان نقل القسمة الى الاجزاء الجائز ان ينعدم ضرورة ان كل متصل بذاته فهو باهو كذلك فقط الى نفس
ذاته من حيث هو ممكن ويصح ان يتكثر في الخارج بالضرورة فان كل متصل بذاته قابل بذاته للانفصال بالضرورة الفطرية ولو منعه
عن ذلك مانع لا يقدح في صحة قبوله الانفصال نظرا الى الذات فكل متصل بذاته قابل للانعدام ممكن العدم نظرا الى نفس ذاته
ضرورة فلا شيء من المتصل بذاته واجب الوجود لذاته ولك المتصل بغيره نذير فيه فان قلت انه قد بقي الكلام في ان الشيء ما لم يقبل
بالذات لم يقبل التجزية والانقسام ولو بالغير ضرورة ان ما ليس له هوية اتصالية ولا ذات اتصالية لم يقبل القسمة فكيف يصح الاستدلال
به على عدم كونه جسمانيا مطلقا قلت ان ما يقبل القسمة يلزم ان لا يكون هوية في مرتبة وجوده عاريا من المتصل بذاته ثم يصير بعد
ذلك مقارنا له واما كونه بحيث يتقسم مع قطع النظر عما يقارنه في جوهر ذاته متصلا فلا كما يلوح هاهنا بعبارة من هو زيادة في كما
التحصيل بقوله لا يقبل الانقسام بالقوة ولا بالفعل كان بحالا ان يقارنه ما يستدعي ان يقبل الانقسام حيث يستحيل ان يدخل عليه
ما يخرجه عن حقيقته الا ان يعدل عن جوهره ويصير غيره فالا يكون قابلا للانقسام لا يصح ان يقارنه ما يستدعي قبول الانقسام واذا تقرر
هذا المرام فنقول ان كلا من الاعراض الجسمانية والهوية الهيولائية لما لم يكن شيء منها مرتبة وجود لا يكون قابلا للقسمة ثم يصير
قابلا لها بواسطة مقارنتها للصورة الجسمية بل كل منها في اول مرتبة وجوده مقارن للصورة الجسمية قابل للقسمة والتجزية ووجود
كل منها في نفسه وجود مقارن للصورة الجسمية القابلة للقسمة بنفس ذاتها وهويتها بعينه فقد لاح من هو سماه العرفان اهل
الحقيقة السرمدية وتلالا من تباشير صبح صادق البيان مباطنة المقدسة الازلية فلا يكون هنالك كثرة قبل الذات ولا بعد
الذات ولا مع الذات قال باهو بذاته مضاف الخ اقول اي مشهوري لا حقيقي بمعنى المقولة التي شيئها نفس الاضافة
وذلك بخلاف ما عليه امر المضاف المشهوري حيث ان نسبته لا يكون بنفس الاضافة بل يجب ان يختص اولا بكونه جوهرا او عرضا
ثم يصير معقول الماهية بالقياس الى غيره فنسبته الحقيقية من المضاف انما هي نفس الاضافة ونسبته ذي الاضافة انما هي غيرها
فلذا غير ذلك حيث قال لا يكون الا مقدارا والحق ان المضاف المشهوري لما كان امرا موضوعيا فلا يصح كون الماخوذ فيه ذاتيا
ما ينتسب اليه المضاف الحقيقي فيكون خصوصيات الجوهرية والعرضية لا غير فيه ومن ههنا نعم الفصل والمقولات بل جميع الموجودات
حتى القيوم الواجب الوجود بالذات واما ما اورده الخيام من الايراد في هذا المقام بان ما قاله الشيخ سابقا من انه نفس غير مضاف
مع انه عم جميع الموجودات فهو مندفع بما حققناه سابقا من ان المراد من ذلك هو الاضافة بمعنى الكفو بقرينة ما وقع منه ذلك
في فصل انه تعالى واحد لا شريك له كما ذكرناه مفصلا هذا وبالجملة ان في المقادير المتناهية ثلاثة امور فتاها واضافة هذا الفناء

الى امر

الى امر وبالنسبة هذا الفناء فالاول من الاعدام والثاني من الاضافات والثالث من الكيفيات والاخيران من الاعراض وليس الواحد من
الاعراض الا الاخير وهو لما عرض منقسم في الجهتين فهو السطح واما في جهة واحدة واما ان كان الطول غير منقسم مطلقا فهو الخط
قال من المضاف مطلقا اقول سواء كان مضافا حقيقيا او مشهوريا والاول هو المقولة دون الثاني قال ما بينا ان يكون مقدارا اقول
يشير به الى المقولات وان كانت متباينة الذوات فلا يصح ان يكون شيء منها بالذات هو الاخرى وان صدق بعضها على بعض كما بيناه
سابقا فلا تغفل قال واما انه مقدار فهو بالجهة الاخرى اقول يصح ان يكون المراد من المقدار ههنا هو المقدار باهو هو وان صح
ان يعاقب غيره من السطوح فقد اوساعه بامر من التعين يرشدك الى ذلك ما ذكره بقوله يكون الخ لا يخفى جوازان يكون المراد منه
المقدار مطلقا متعينا او غير متعين وذلك على ان يكون قوله يكون الخ بالمعنى الاعم الشامل للامكان الوقوعي والاستعدادي والوجوب
الذاتي والامكان الخاصي سواء كان ذلك هو الذاتي او القياس وان احتمال ان يكون بالغير وقوله لا لجزء منه احترز به عما يكون جزء
الشيء بضرورة انه يستحيل مفارقته عنه من جهة جزئيته له قال ان يطابق ذاته اقول وذلك على ان يكون حلوله فيه سريانيا قال ان
عرضت من هذه الجهة شبهه اقول الاحوال العروض الشبهة لما ذكرناه من عروض الهيولى للتناهي ليصوب ان يطابق المتناهي كله
مطابقة يكون بازاء اي جزء منه جزء من الاخر وذلك لان المعتبر في عروض شيء لشيء كونه موجودا فيه لا لجزء منه ومع ذلك لا
يصح تقومه بدونه وليس من شرطه ان يطابق ذاته ذاته وان كان شرطا لبعض اقسامه وقد يقال في تقرير ما وقع عنه ههنا ان السطح
اعتبارات واحوال اسمها اخذ بالقياس الى الجسم المحاط ومنها اخذ بالقياس الى المحيط ومنها اخذ بذاته وجوهره ومنها
اخذ باهو مقصد للتحرك وعلى الاول يكون مكانا وعلى الثاني نهاية وعلى الثالث سطحا وعلى الرابع جهة ومن الظاهر ان هذه الحالات
ليست قائمة به باعتبار قيامه بالجسم ومن ههنا تدفع الايراد بان المكان نوع رابع من الكم المتصل وذلك حيث انه لما نوع من
السطح مندرج تحته لا نوع من الكم في مرتبة السطح واما سطح ما خوذ بحال قال نسبة المقدارية في السطح نسبة فصل الى جنس اقول
يعني ان للمقدار نسبة الى كونه بحيث يفرض فيه بعدان فقط ونسبة الى الصورة الجسمية ثم انهما نسبتان متغايرتان لان نسبة
الاول الى الثاني نسبة العارض الى المعروض ونسبة الاول الى الاول نسبة الجنس الى الفصل فيكون قوله ونسبة ذلك
المعنى اي كون السطح بحيث يفرض الى المقدار نسبة الفصل الى الجنس وقد يعبر عن هذه النسبة تارة بالتقسيم واخرى بالعروض
وذلك لان نسبة الفصل الى الجنس نسبة خاصة الشيء اليه ولما كان الفصل علة لتحصله فقد ظهر سر التعبير عنه بالعلية
ايضا وفي بعض نسخ الكتاب نسبة المقدار في السطح الى ذلك الامر نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية بل يكون ذلك نسبة المعنى
الى المقدارية في السطح نسبة فصل الى جنس الخ فحصل الكلام في تقرير هذا المرام ان نسبة الفصل الى الجنس ونسبة الخاصة ونسبة
الجنس الى الفصل نسبة العرض العام وكلاهما نسبتان عرضيتان لا ذاتيتان وان كان كل منهما ذاتيا للنوع مقوما له فاذا تقرر هذا
فنقول ان المراد من قوله نسبة المقدار في السطح الى ذلك الامر نسبة المقدار الذي هو جنس السطح الى ذلك الامر اي كونه ذا بعدين نسبة
المقدارية الى الصورة الجسمية فكما ان نسبة المقدارية الى الصورة نسبة العارض الى المعروض كذلك نسبة المقدارية التي هي الجنس الى
ذلك الامر اي كونه ذا بعدين نسبة العارض الى المعروض ثم تر في من ذلك حيث قال ان نسبة ذلك المعنى الى المقدارية في السطح
نسبة فصل الى جنس اي نسبة الخاصة الى العرض العام قال واختلاف الاشكال والتقاطع اقول يحتمل ان يكون هذا مع قوله ان الاتصال
والانفصال متعلقا بقوله الحدوث والبطلان الخ يعني ان السطح لما كان عرضا يصح حدوثه وبطلانه بجميع هذه الامور فتميز من
الجنس بتخصصه الانفصال الحدوث والبطلان عنه حين توارد الاشكال المختلفة عليه ولذا من الجسم التعليمي لعدم ذلك فيه وقد يقال ان

الجسم التعليمي لو لم يكن عرضا حالا في الجسم كان من مقوماته والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه صار ما يشتمل عليه في المقومات
وهو ظاهر واما بطلان الثاني فلان جسما معينا كالشمعة قد تتوارد عليه اجسام تعليمية ولا تبدل تقص ذاته فلو كان من مقوماته
لما كان الامر كذلك وانما قلنا ان ذلك كذلك اذا الشمعة اذا كانت مدورة كان لها جسم تعليمي محدود بحد معين ثم ان احدث مكعبة
فهي لا تنعدم وينعدم مقداره المعين الذي كان له اولا فلا يكون احدهما هو الآخر ولا جزؤه واذا تبدل الجسم التعليمي طرأ ويرتبط
السطوح وسائر الحدود التي هو موضوعه قد يحصل هذا الدليل علما ويقال لو كان الجسم التعليمي داخلا في الجسم او مقوما
لما جاز تبدله مع بقائه مشخصه وليس كذلك واعترض عليه بان هذا انما يوجب ذلك لو لم يكن التبدل الا في نهايات الجسم و
ليس كذلك ويدل عليه ما سنقله عن الشيخ ثم نعود الى ما كنا فيه فنقول انه قد يقال لمن الجائز ان يتعلق كل واحد من هذه الامور
بقوله الحدوث والبطلان على سبيل الانفراد بمعنى ان كلا منها مستقل فيها ثم لا يخفى انه يتميز من الجسم لا انعدامه وحدوثه
ايضا بالاتصال والانفصال على ان كل واحد منهما مستقل فيها الا ان يقال ان المراد من ذلك وجوهها على تقدير كل واحد منها وذلك
على ان يكون خصوصية كل من هذه الاربعة لا تغير فيه وذلك خلاف ما عليه امر الحدوث والبطلان في الجسم لاعتبارهما فيه بالاتصال
والانفصال يرشدك اليه ما ذكره بقوله في تعاليقه ان الجسم الواحد قد يكون موضوعا لابعاد مختلفة تتوارد عليه بالفعل فيزول
عنه بعد ويكون الجسم باقيا على حاله موضوعا للبعد الحادث الجديد ويكون المادة بجميع الصور واحدة فلا يكون الاتصال غيرها
للانفصال وليس السطح لكن فانه اذا بطل ما تتخصص به في موضوعه بطل ذلك السطح المتخصص وصار سطحا آخر لانه يرض لا يكون تخصصه
بالانه بقوله بموضوعه واذا تعدد موضوعه شخصا واحدا فانه يبطل الاتصال والانفصال واختلاف الاشكال والتقاطيع لانه يبطل
تخصصه بهذه الاسباب وكذلك في ذلك اذا كان سطح انقطع بنصفين فقد بطل ذلك السطح وحدث سطحان آخران ولم يكن هناك
شيء باق معرض له القطع كالهيولى اذا انفصل نصفين والحاصل ان الفرق بين البطلان والحدوث في الجسم وبينهما في السطح يلزم
البطلان بالذات في الاخير دون الاول لاستحالته فيه لقضاء العقل وشهادته بعدم امر ما يتخصصه في حالتي اتصاله وانفصاله ومن فيها
ثبت الهيولى في الجسم دون السطح ولكن بقي ههنا مناقشة ما في تميزه عن الصورة في حالتي اتصاله وانفصاله فجواز انعدامها
بالذات بحسب كل منهما والا كانت جسما لا صورة لتركبها من المادة والصورة الا ان يقال الجواز بقاء محلها في تلك الحالتين بخلاف
محله لانعدامه بانعدام ما حل فيه من السطح وحدوثه شرح قال وقد يكون سطح الجسم سطحا فيطلق من حيث هو سطح فيحدث مستديرا
اقول الظاهر ان الذي من ظاهر هذه العبارة ان السطح المسطح في حال تدويره انما تتغير صفته لا ذاته فيلزم من ذلك ان يكون ذاته باقية و
ان اختلف صفاته فيلزم من ذلك ان لا يكون بين السطح المسطح في حال تدويره انما وبين السطح المستدير اختلاف نوعي مهما الحق
ذلك فيلزم منه ان الشمعة المدورة اذا كعبت ينعدم سطحها المستدير ويحدث سطح آخر لا السطح المستدير بما هو مستدير والسطح
بما هو سطح فاذا تقرر هذا فنقول ان الفرق بين السطح وبين الصورة في هذه الحالة بقاء الصورة بعينها مع تبدل اوضاعها وتوارد الاشكال
عليها وذلك بخلاف ما عليه امر السطح حيث يتبدل من نوع الى نوع واما على تقدير ما سر الآتي من ظاهره فلا فرق بين السطح وبين
الصورة فكما ان الصورة لا تنعدم بتبدل الاشكال والاوضاع كذلك لا ينعدم السطح نفسه وان تبدلت صفاته وهيئاته بتبدل
اوضاعه واشكاله لكن الحق ان الشيخ قد اشار ههنا الى ما هو الحق وذلك حيث قال قد علمت فيما سلف من الاقاويل ان السطح الواقع
بالحقيقة لا يكون موضوعا للكون والتسطح في الوجود الخ وذلك لان في هذه العبارة اشارة الى انعدام كونه لا ان ذاته باقية
مع تبدل هذه الصفة وذهابها على ان صرح به الشيخ في غير موضع من الشفاء بذلك منه ان المساوي قد يقال لما هو مساو

لشيء آخر

لشيء آخر بالقوة وقد يقال لما هو مساو له بالفعل ومن البين ان المساواة بين المكعب والمستدير من الشمعة مثلا انما هو من القسم الاول
فقد تلهم انتفاء السطح المسطح بحدوث السطح المستدير بل انتفاء الجسم التعليمي المحدود المعين بحدوث الامر وان كانت مساحة الجسم في الحالين
واحدة ثم اشار الى الفرق بينه وبين الصورة حيث قال متصلا بما نقلنا ولكن ليس كما ان الجسم الواحد يكون موضوعا لاختلاف ابعاد
بالفعل يترادف عليه فكذلك السطح الخ يعني ان حال السطح ليس كحال الجسم الواحد في كونه موضوعا لابعاد متخالفة بالفعل ويجامع
آخرى اذ لا امر ليس كما ان الجسم الواحد يكون موضوعا لاختلاف ابعاد بالفعل يكون السطح اينه وذلك لان السطح اذا زال من شكله
حتى يبطل ابعاده فلا يكون ذلك الا بقطعه وفي القطع ابطال صورة السطح الواحدة التي بالفعل الخ يعني زوال الشكل من السطح لا يكون
الا بقطع السطح وفي القطع ابطال الصورة السطح وحقيقته فقد بان من تضاعيف البيان ان المراد من قوله وقد يكون سطح الجسم سطحا
فيطلق من حيث هو سطح بطلان هذا النوع من السطح ووجود نوع آخر لابعاد ذات السطح مع توارد الصفات من الاستدارة وما
عليه كما يتوهم ظاهر عبارته تدبر فيه قال محكوما عليه بانه كما التفت اليه وصدق حتى هو في وهلة اقول يعني ان ذلك الشيء الذي
يتلو الشيء مع شرط مفارقته ذلك الغير الذي معه ذلك الشيء محكوما عليه بانه كما التفت اليه وصدق حتى هو في وهلة قائم
حاصل وصدق الذي بحسبه لا بشرط شيء فيكون ذلك الشيء مع انه محكوم عليه بهذا الحكم اي بكونه لا بشرط ذلك الغير مفروق فاذ
بينه وبين الشيء الآخر محكوم بان ذلك الشيء ليس معه اي احدهما لا بشرط شيء فقوله فهو مع ذلك مبتدأ واسم الاشارة اشارة الى
كونه محكوما عليه بانه ملتفت دون غيره الذي هو اعتبار بلا شرط ذلك الآخر واشارة الى ما يدخل تحته حتى في وهلة الخ والحاصل ان ضم
مبالغة تامة وترقيا وانما عاسبقه من كون الالتفات اليه وصدق وذلك بان يقال ان ذلك الملتفت وصل الى حد او وهلة اشتركه
عاحداه على انك توهمت ان ذلك الشيء ماخوذ بشرط لا مع ذلك مفروق بينه وبين كونه ماخوذا بشرط لا حيث الواقع
محكوما بان ذلك الشيء متميز عن ذلك الحيث يعني ان ذلك الشيء مع كونه محكوما عليه بانه لا بشرط ذلك الآخر يكون محكوما بانه
مع ذلك الشيء الآخر والحاصل ان الفرق بين احد السطح عرضا عن الجسم وبين اخذه لا بشرط ذلك الآخر يكون محكوما بانه مبتدأ الجسم
هو ان الاول يمتنع لا يمكن عروضه للسطح الا وضع فيكون له حالتان فيكون حينئذ لا سطحا خلاف الثاني تقريره على وجه ان الجسم
التعليمي كما يمكن ان يوخذ بشرط شيء كذلك يمكن ان يوخذ بشرط لا شيء واما السطح او الخط فانهما لا يمكن ان يوخذا كذلك اذ لو اخذا
كذلك كان لهما حظ من الاقسام في الجهات الثلث والخط في الجهتين واما بان انه كيف تجرد السطح من الجسم في الوهم فبان الجنف الى
الجسم والا الى انه معه او ليس معه شيء الا ان يلتفت اليه بشرط ان يقارن الجسم وفرق بين ان ينظر اليه وصدق مع شرط مفارقته عما هو
معه محكوما عليه بالكاذب في وهلة كذلك هو قائم بهذا الوجه في ذاته وبين ان لا بشرط غير ذلك اذا الوهم انه ليس شيء
لشيء وكان له لا حالة وضع مخصوص كان له لا حالة جهتان الجزء ان يكون ما توهم سطحا غير مسطح فان السطح هو نفس الحد او الحدين و
كذا الحالة في النقطة والخط هذا ما حل كلام الشيخ ومن يلوح انها وان جاز ان يوخذ مجردة من مواد الا ان فيها اختلافا هو ان الجسم
التعليمي يكون ان يوخذ ولا يكون معه شيء آخر وليس بالسطح والخط كذلك وان ليس معنى ذلك ان ليس لنا ان نتصور سطحا او خطا
لا نتصور معه جسما او سطحا اذ ذاته بديهي الجلاء اذ كثيرا ما نخيل الخط او السطح ولا نخيل معه الجسم والسطح بل معناه بان ليس لنا ان
نخيل سطحا او خطا او سطح ملاحظ امر بسيطا او طويلا لا يكون نهاية شيء اذ ذاته انما نتصور بان نتوهم مع وضع خاص وتوجه له
جهتان يوجد يكون وصول الشيء الى احديها غير وصوله الى الاخرى اذ حينئذ يكون احد طرفيه من جهة العمق او العرض يكون المفروض سطحا
او خطا غيره لا يقال لم لا يجوز ان يتوهم السطح نفس النهاية التي هي في جهة واحدة من حيث هو كذلك او نفس الجهة او الخط

محال يكون له انفصال وانقطاع من جهة اخرى لان السطح لما اخذ بدا الوهم استمر معه محلا ما هو نهاية له فلا يكون مجردا عنه قال و
يتوهم له جهتان اقول دليل على عدم مفارقة السطح للجسم لو ورد كونه جسما لا سطحا بناء على انه توهم مع وضع خاص ان يكون له جهتا
توصلان الى فاصل الى السطح اينما لا يلحق ذلك الوصل كلا من الجانبين المتقابلين لما فرض مفارقا فيكون ذلك المتوهم جسما لا سطحا
هف وقوله لا ولا الحدين وذلك حيث يلزم ان يكون جسما لا سطحا قال او نفس الجهة او الحد اقول الفرق بينهما باعتبار كون الاول نظرا
الى الخارج والثاني نظرا الى الداخل اي ما يكون هذا الطرف طرفا له لان الجهة منتهى الاشارة الحسية او الحركة المستقيمة وعلى التقدير
انما يكون جهة نظرا الى كونها بحيث يقاس اليها امر ما خارج منها واما الحد فهو عبارة عما ينقطع به تمادي التمادي فتدبر قال على ان لا
انفصال من جهة اخرى اقول يعني به العرض كذا افيد وحاصل تقرير كلام الشيخ على غط اخر وذلك بان يقال ان من الجائز ان يكون المراد
من ذلك ان السطح لا توهم على نوع لا يلزم منه المحال المذكور بل توهم مترا عن ان يكون السطح له جانبان خبريان كان توهما اخر وانقطع
بما يتبعه وهذا هو الظاهر من قوله ان لا يكون له انفصال من جهة اخرى وهو الذي يصح ان يتوهم عليه السطح من الوجهين اللذين ذكرا انه قبل
ان يتم البناء السطح مفارقا قال والذي يقال ان النقطة الخ اقول اشارة الى ما يتوجه من الايراد لهذا المراد بما حاصله ان كلا من
النقطة والخط والسطح يوجد مفارقا حيث ان الاول مبدأ الثاني والثاني مبدأ الثالث والثالث للجسم التعليمي حيث ان كل معلول يحصل
بعد علته فيوجد علته كلا منها مفارقة عنه فالنقطة لا خط ولا سطح السطح ولا جسم حيث ان كلا من المعلولات يوجد بعد حركة علته
فاصحاب الشيخ يكون مبدئية كل المعلول على التحيل لا على التحقيق قال فاما قدينا ان ذلك يعاير فيها يوجبه اقول اي بالعرض لا بالذات والا
لما كان نقطة جسما ولهذا اشار بقوله في التعليقات ان الوضع للنقطة من جهة انها يكون في خط واما في ذاتها فانه لا وجود لها مفردة
بل هي كيفية في موضوع وكذلك الباقي له وضع من جهة موضوعه وفي جاز ذلك امر انتقال الخط والسطح حيث ان انتقال الاول بواسطة
انتقال الثاني وانتقال الثاني بواسطة انتقال الجسم مثلا يعني ان المراد من الوضع لو كان قبول الاشارة الى الطرف بالذات اشارة الى
ذي الطرف بالعرض وبالعكس والكثير ما يكون الاشارة اشارة خطية فيكون المشار اليه نقطة فالاولى تقرير المدعى بعبارة اخرى وهي
انه لا يصح انتقال النقطة الماسة بالذات كيف وان انتقالها بواسطة انتقال ما يقوم به من الخط فتكون الواسطة فيه هو العروض
لا الثبوت فلا يكون لها ماسة منتقلة حقيقية وبالذات لا مطلقا واما الماسة الوهمية فانما يصح ان يكون لها في الخيال فلذا قال
لا لان النقطة لا يمكن ان يفرض لها ماسة ثم ان من الجائز ان يكون قوله مفروض بالفاء من الفرض لا بالعين من العروض بل الفاء
هو هنا ثم استدرك عنه بعدم كفايتها فيه بقوله لكن الماسة لما كانت لا تثبت ثم لا يخفى جواز تقريره بوجه اخر وهو انه لو صح ان يكون
لها ماسة منتقلة لم يصح ان يكون ثابتة فانه يختلف حال الجسم الممسوس بين ماسة من حال وقت لا ماسة وذلك على خلاف ما
عليه امر رسم الامكان لعدم قراره وثباته في الاعيان يرشدك اليه ما ذكره بقوله فلا يكون هناك نقطة بقيت مبدأ خط وبقوله
رسما ثابتا بل انما ذلك في الوهم والتخيل فقط وبالجملة انه لا يصح ان يكون لها ماسة منتقلة على ان يكون هي هي باقية الى اخر المسافة بل
انما تتجدد لها ماسة بعد ماسة فلا يصح رسمها لتحيلها والا لما كان خطا بل مؤلفا من الماسات وبقاء النقطة غير كاف فيه بل
انما ذلك بحسب الماسة وانما لا ينبغي بل تتعدد وتعدد وهكذا على انه لا يصح تتالي تلك الماسات بل يجب ان يتوسط بين كل متماسين حركة
فانها بالحركة ينتقل الى الماسة الثانية وكذا بين الاثنين فلا يكون المرسوم بحسبها ثابتا قارا الى في الخيال قال ولكن لا ينبغي لشيء بعد
الماسة اقول اي الشيء لا يتغير حالا بالنسبة الى الماسة والا لما ماسة لا يكون علة له قال انما صارت نقطة واسرع الى قوله بالماسة الخ
اقول فيه تعليل امر الخط بما سطه السطح للسطح والحاصل ان هذا الخط وتلك النقطة لا وجود لها باعتبار ذواتها بل انما يكون وجودها باعتبار

الماسة فان الخط بما سطه الخط باعتبار النقطة والسطح بما سطه الخط فاذا بطلت الماسة بطلا فلا يصح ان يكون الاول علة الخط و
الثاني علة السطح والا لزم وجود المعلول مع عدم علته والحق انه انما يقول ولكن كيف يبقى ما هي مبدأ له قال ولهذه فلا حركتها اقول انه
دليل على استحالة كون النقطة مبدأ للخط الا على التحيل وذلك لانها لو تحركت فيلزم ان يكون هنالك بعد حتى يمكن ان تتحرك فيه مع ان
المفروض ان البعد حاصل لها او معلول معلولها لكون السطح على ما هو المفروض مبدأ والخط والخط مبدأ النقطة فاذا لم يكن
هناك بعد فكيف يصح حركتها عليه وفيه ما لا يخفى بل تقدم معلوله كل علة على علته اذا صح ذلك وهو الحل جعل يكون العلية الا
على سبيل التحيل فتدبر فيه قال عليه او فيه اقول لا يخفى ان الجسم على ثلثة اقسام احدها الموجود الزماني وثانيها موجود النفس
الزماني وثالثها الموجود الاني ولما اشير عن البيان واما الفرق بين الاولين بعد اشتراكهما في اقتضاء وجودهما الزمان فبانطباق
الاول على الزمان يعني ان يكون كل جزء منه اذا صح اخر منه كالحركة الفلكية دون الثاني لانه انما يقتضي ذلك على ان يكون بحيث في
آن فرض منه يكون وجوده فيه بتمامه كالحركة التوسطية لانها بحيث اي حد من حدود المسافة والى آن من الزمان فرض يكون بتمامها
فيه ملائكة فيطبقه على الزمان فرض يكون بتمامها فيه فلا يكون الى خلاف الاول فلذا عبر عن الثاني بقوله فيه وعن الاول بقوله
وقد افيد في حل هذا الرام او التزيل الواقع في مثل هذا المقام اشارة الى اختلاف وقع بين الاشراقيين من الحكماء والمشائين منهم من
ان المكان هو البعد المجرد عن المادة او السطح الباطن من الجسم الحاوي ولكن التعبير عن الاول بقوله فيه وعن الثاني بقوله عليه
انما يعني جواز تقرير كلام الشيخ على نمط اخر غير هذا وذلك وذلك بان يقال ان كلا من الجسم والسطح مثلا اذا وجد واستدام فيصح ان
يقال بعد الجسم او السطح على الاضافة اللامية ويصح ان يقال بعدها واستدادها على سبيل كونه فيها فما الاعتبار الاول قال عليه وبالثاني
قال فيه وتوجيه ما في بعض نسخ الشفا بقوله فهو بعد جسم او سطح او بعد في جسم او بعد في سطح او بعد هو خط بعد قوله وذلك الشيء
قال لا ان يترك فيه بلا فاصل وفي قوله او بعد هو خط اشارة الى عدم جواز ذلك التزيل في الخط نفسه ولا يصح اضافة البعد الى من
قبل اضافة الشيء الى نفسه ثم يجوز ان يكون ذلك التزيل اشارة الى بعد يكون في ظاهر الجسم او السطح او في جسمه فليتامل قال و
اما المقدار الجسماني اقول اشارة الى حصول المقادير مع قطع النظر على التخيل مبدأ لها قال من حيث هو كذلك اقول اي من حيث احاطته
به النهايات يعني يخرج واما حاصله الحدين بهذا الكم قال كالمربع اقول اي المقدار الذي احاطته به خطوط اربعة على قوائم اربع في التربيع
هو احاطة هذه الخطوط الاربعة بالسطح واما ذو اربعة اضلاع فهو اعم من ذلك قال ذو زوايا متساوية وناقصة اقول لا يخفى ان
الزوايا من الناقصة والزوايا تختلف بالنوع عند الشيخ وغيره من المشائين بالصنف عند الاشراقيين فلذلك قال الشيخ في
التعليقات ان الغاية هي معنى واحد واذا تغير بطل معناها فلا تكون غاية اكبر من غاية وقد تكون مفروضة اكبر من مفروضة وعادة اكبر
من عادة فليس كل منها شيئا واحدا بل انواع والغاية هي كالواسطة والاعتدال الذي لا عرض له والغاية هي كالمعنى الوجودي و
الحادة والمفروضة انما تعرفان بالقياس اليها كما تعرف الاعدام بملكاتها وهي كالاعتدال وتلك هما الخروج عن الاعتدال ومن
ههنا اندفع اشكال الدور على السنة اقوام وهو ان الزاوية الحادة قد تصير منفرجة ولا تصير مثل الغاية حيث تعود ان الخط
الحاصلة من طرف القطر المنتهي الى محيط الدائرة ومحيطها الواقعة حاصل الدائرة وما دونها من الغاية اعني الزاوية
الحاصلة من الدائرة والخط المستقيم الماس له خارج الدائرة اصغر من الزوايا الحادة المستقيمة الخطين واصغر من هذا ثم اذا تحرك
الماس من طرف المركز مع ثبات نقطة التماس تعظم الزاوية الحادة من الخط والدائرة اعظم من غاية من غير ان يصير مثلها
لان لو قدر تحرك القطر المفروض بقدر الى الزاوية مستقيمة الخطين وهي اعظم من الزوايا الحاصلة من الخط الماس للدائرة

فيصير مقدار الصغير اعظم لوساويا لما هو اعظم من الغاية من غير ان يصير مساويه لها او وجه الدفع ظاهر حيث ان الزوايا منحنية
بالنوع فيصح ان ينتقل من نوع الى نوع اخر من دون وسط وان ما ذكره المشكك يوجب ذلك لو لم يكن مركز السطح او الخط من مقدار او مقدار
اخر مع جهاته كون فلا يرفع كما اشار اليه من امتلاء ها فوما على انه يصح ان يقال ان الزاوية بحسب التحقيق هي الكيفية العارضة السطح
لا السطح المعين المحدود وان المقدار الصغير في الصورة المفروضة لا يصير اعظم من الكبير الا وان يساويه ولا يلزم منه ان يكون هناك
قائمة اذا انتقال الخط من ملتقى تلك الكيفية الى طرف اخر لا يوجبان يوجد في هذه الحركة جميع الكيفيات المتوسطة الواقعة بين
هذين الطرفين وايضا يمكن ان يقال بعد تسليم كون الزاوية كيفية انه لو صح ذلك لصح احاطة خط مستقيم ومستدير بها ساوى
زاوية قائمة حاصلة من احاطة الخطين المستقيمين بالسطح والمين في علة خلافه قال والذي يظهر من بقول الخ اقول من الناس من ظن
ان حدوث الخط بحركة النقطة والسطح بحركة الخط بكلا طرفيه والجسم بحركة السطح بجميع جوانبه واطرافه وبجاوزه اخرى ان الخط
يحصل من حركة النقطة والسطح من حركة الخط الاعلى من طوله والجسم من حركة السطح في احد جانبيه بخلاف السطح ولا ان يكون
منشأ الحصول من حركة النقطة ولا ان يكون جنسا لحصوله من حركة السطح فلا جعل هذا بعد الزاوية نوعا رابعا من الخط والسطح
والجسم الغلبي ثم انه اشار الى بطلان هذا الظن على ما قال والسبب في هذا جهله بمعنى قولنا ان الملتقى الخ يعني ان الابعاد حاصلة في
الاجسام سواء كانت هناك حركة او لم تكن بل الحركة انما تكون في الابعاد فلا يصح حصولها بها والى هذا اشار بقوله الزوايا لا انقسام
لها في الامتداد الطولي وان انقسمت في الامتداد العرضي وبالجملة ان الزاوية المسطحة مثلا كيفية او كيفية سارية في الامتداد العرضي
بين جانبيها لا في الامتداد الطولي الذي بين ملتقى الساقين فلا ينقسم الا بانقسامها الاول فاذا قطعنا الزاوية احدى امتدادي الخط الى
الطولي فلا يكون منقسما بحسب تحت امتداد اخر بين خطين وهو امتداد عرضي الا ترى ان السطح الاملس غير منقسم باعتبار فصل مشترك
من ذوي الباعض والسوار مع انه منقسم فلك امر الزاوية فانها وان كانت سطحا لكن باعتبار امتداده الطولي لا انقسام له وان انقسم
بحسب امتداده العرضي قال قوله فيه نظر لان هذا السطح ان انقسم في الامتداد الطولي بخط انقسم بسطحين لكن هذا الامتداد في العرض يكون
قسما من الامتداد الذي للسطح المنقسم اليه والى غيره فيلزم انقسام الزاوية في هذه الجهة ايضا انتهى وهذا كما ترى انما يمكن ذلك لو لم
يكن انقسامه الى القسمين المذكورين بغير الخط الواصل الى منتهى الخطين موجبا لانعدام سطح يكون ان يكون الزاوية المذكورة من جملته
وليس كذلك اذ لو اخرج من ملتقى هذا الخط واحد الى الضلع الاخر خط واصل بينهما لصدرت بتلك يكون احدى زواياه
ما كان قبل القسمة والسر في ذلك ان المقدار المذكور لما لم يتعين بنهايته من الجانب المذكور لا يمكن ان يرد عليه القسمة من هذا الجانب
ضرورة استدعائه القسمة من هذا الجانب ان يكون ذلك من واحد الحد وما لا يتعين حده عند القسمة لا يمكن بان يتعين ما دونه
عند القسمة الى قسمين او اكثر وما وقع عن الشيخ من قوله فكانه بمقدار اكثر من بعد اشارة الى البعد العرضي وكانه التحقيق كما هو شيمته
ورديه قال ثم المحصلين في التذكرة ان الزاوية اما مسطحة او مجسمة وسمي البسيط ذاهبا الى انها سطح احاطه سطحان ملتقيان عند
نقطة من غير ان يحدثا خطا واحدا قال المحقق الخفري في شرحه بعدها ان للسطح الذي بين الخطين المتلاقيين على نقطة امتدادين
احدهما هو الواقع بين ذينك الخطين والاخر مقابل له وهو الممتد من نقطة ملتقى الخطين اذا اعتبر خطين كل من ذينك الامتدادين
بنهايته بالخطين لم يكن السطح بهذا الاعتبار زاوية لانه يتميز منقسم في الجهتين واذا اعتبر تعين امتداده الواقع بين الخطين فقط
بنهايته الى حد اخر او كونه غير مساو في الجهة المقابلة لجهة النقطة بل انما اعتبر الامتداد المطلق المبتدأ من تلك النقطة يكون
السطح بهذا الاعتبار غير قابل للانقسام الا في الامتداد الواصل بين الخطين فيكون السطح بهذا الاعتبار زاوية انتهى فعند ظهور

ان الزاوية

ان الزاوية منقسمة في جهة واحدة وهو الامتداد العرضي وهو اما اعتبار السطح فلا يكون الزاوية بمقدار اعتبر المقادير المذكورة ولا ينقسم الا في
جهة واحدة ثم ان ما ذكره الشيخ ههنا اصول فكانه بمقدار اكثر من بعد ينتهي الى نقطة بين الزاوية المسطحة والمجسمة ثم ان الجزء من البعد
في الاول انقسام الزاوية الى اكثر من جهة واحدة لعدم تعين امتداده الطولي فلا انقسام فيه قال الشيخ في تعليقه ليس الشفاء بمقدار
انها كمية متصلة غير السطح والجسم فينبغي ان ينظر في امرها فنقول ان المقدار جسما كان او سطحا فهو مرتين ان يكون محاطا بين
نهايات تلتقي عند نقطة واحدة وهو الزاوية انتهى ثم لا يخفى ان الزاوية المسطحة تنقسم في جهة واحدة وان كان البعد فيها اكثر من واحد
وهما بعدا امتداد التعين وثانيها الطولي الغير المعين فلا انقسام من هذه الجهة واما الزاوية المجسمة جسم يعتبر تعين
امتداديه الطولي والعرضي الواقعين بين السطوح الملتقية عند النقطة بدون اعتبار تعين امتداده الثالث العمقي الذي اذا اعتبر
حصل الشكل المجسم ولهذا لا ينقسم الا في جهتين وان اعتبر فيها الابعاد الثلثة فاذكره الشيخ من قوله فكانه اكثر من بعد مثلها
انتهى كلام المحقق الخفري في شرحه المذكور فاراد المص بقوله او جسم احاطه سطوح ملتقية عند نقطة ان الزاوية المجسمة جسم احاطه
سطوح مذكورة من حيث هو لك اي بلا اعتبار كونه محاطا اشرط بلا اعتبار تعين امتداده الثالث في جهة اخرى اي غير جهة النقطة
المذكورة من كونه متساويا او غير متناه الى حد اخر والفرق بين الزاوية المسطحة والشكل المسطح هو ان الاول لا ينقسم الا في جهة
الامتداد العرضي لعدم اعتبار تعين امتدادها الطولي بخلاف الشكل المسطح فانه قد اعتبر فيه تعين امتداديه معا ولذلك الفرق بين
الزاوية المجسمة والشكل المجسم حيث ان المعتبر في الاخير تعين امتداداته الثلثة ومن الاول فتدبر وقد يقال انه لم يرد بالاحاطة الخاصة
وبين الاخر حيث ان تعريف الزاوية المستقيمة الخطين اذ يستحيل احاطة مستقيمين بسطح واحد ولا يخرج عنه المسطحة التي
ضلعاها بسطح احاطة تامة كما في الشكل المسطح البيني لان تلك الاحاطة الناقصة ليست معتبرة في حصول الزاوية بل في الشكل
المذكور زاويتان كل واحدة منهما حصلت باعتبار احاطة ناقصة الا ترى انه لو قطع ذلك الشكل بنصفين على خطوط الاعوجاجات
كل واحدة من الزاويتين باقية على حالها لكن يدخل الشكل السطح البيني وسائر الاشكال المسطحة سوى الدائرة او يصدق على كلها
انه سطح احاطه بخطان ملتقيان عند نقطة من غير ان يحدثا خطا واحدا انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره من التوجيه انما يصح لو كانت الزاويتان
الحادثتان بعد القطع المذكور هما كانتا حاصلتين قبلها وليس كذلك لانعدام السطح الذي كانتا فيه قبل القطع فالاولى ان يقال
لو كان الامر كذلك يوجبان تنقسم الزاوية في كلا الامتدادين اذ ليس قولنا من غير ان يحدثا خطا واحدا احترازا عما اذا التقى قوسان
من دائرتين متساويتين على نقطة واحدة فانهما وان احاطا السطح لكنهما هكذا عندنا خطا واحدا فليس هناك زاوية بخلاف ما اذا
لم يكن مستقيمان مثلا واحدا عند تلاقيهما على نقطة او لا يكون هناك احاطة سطح لا تامة ولا ناقصة واعترض عليه بان السطح
ان كان صغيرا جدا لا يبعد ان يقبل الانقسام في جهتين والزاوية المسطحة لا تنقسم الا في جهة واحدة انتهى في الامتداد الواقع فيما
بين ضلعيها بان يخرج من ملتقاها خط واقع فيما بينهما ولا يكون انقسامها بخط خارج في احد الضلعين الى الاخر فانا اذا فرضنا على
كل واحد من الضلعين نقطة مغايرة لنقطة الملتقى فاذا وصلنا بينهما بخط وان كان صغيرا جدا يحدث هناك مثلثين احدى زواياه
تلك الزاوية الباقية على حالها بلا انقسام فان طول الاضلاع وقصرها لا مدخل لها في حال الزاوية انتهى وهذا كما ترى حيث انه ان
اراد ان السطح وان كان صغيرا جدا يمكن ان ينقسم في الجهتين الى اقسام تقبل المساواة والمجاوزة فهو ممنوع اذ ذلك فرع تعين نهايات
المقدار وهو كما يوضح بدون ذلك كعشر مقدار متصل قبل انقسامه اليه والى غيره اذ هو موجود فيه ومع ذلك لا يمكن ان يشار الى
نهاياته لتصور تقسيمه الى اقسامه لكن وان اراد انه يجب ان ينقسم في الجهتين الى اقسام يقال الكل واحد فيهما انه شيء منقسم

مسلم ويمكن ان يقال ان ما ذكره انما يدل على انتفائه على الوجه الاول فتامل ثم قال يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة او بعدان فهو مقدار جسم او سطح
اقول هذا الحد يدل على ان الزاوية قسمان محسة او سطحية فالاول مقدار جسم والثانية مقدار سطح وقد عرفت الامر فنقول اما
الاول فهل يزاد الجسمية الاصل الانقسام الا في جهتين فلا يكون جسما انتهى وهذا كما ترى لان الزاوية المجسمة جسم احاطه به سطوح
ملتقية عند نقطة تتصل كل سطحين منها عند خط من غير ان يتحد سطحا واحدا كالزاوية المجسمة التي في جوانب العين على ما ذكره
المحصلين في التذكرة ولكن قد يخرج عن هذا التعريف مجسمة راس المخروط المستدير لان المحيط بها سطح واحد وكذا يخرج عنه المجسمة
الحادثة عند راسه اذا فرض ان كان سطحا مستويا قطعه على الا لان المحيط به سطحان ويمكن دفعه بان المراد بالجمع ما فوق الواحد و
يشكل الامر في مجسمة راس المخروط لكون السطح فيها واحدا فكيف يكون فوق الواحد تقديره فيه والاولى ان يقال جسم او جسما احاطه
به سطح او سطوح مسمى عند نقطة من حيث انه كذلك وبعضهم قال في تعريفها مجتمع سطح او سطوح محيطة بالجسم عند نقطة
واحدة هل فيه مجسمة راس المخروط المستدير ومخرج المخروط المضلع ورابع الكرة واما الها وهذا على ما ترى انه يرد الايراد على هذا
التعريف وما قيل فيه وذلك بان يقال ان اراد به انه سطح مجتمع او سطوح كذلك انه ان يكون الزاوية المجسمة من السطوح فليس كذلك على ان
في معقوليته نظر وان اراد به انه هل اجتماع سطح او سطوح فلا يخرج بذلك المخروط المضلع ورابع الكرة اذ يصدق عليها على عبارة فيه
سطوح محيطة بالتقيه عند نقطة وان اراد به انه اجتماع سطح او سطوح فمع ان ذلك لا معنى له في سطح واحد يوجب كون هذه الزاوية
من الانفصال لم يدل بذلك وان اراد به انه هيئة حاصلة بسبب الاجتماع المذكور فذلك يصدق على الشكل الحاصل للمخروط وغيره على
ان ذلك غاير جيد في التعاريف عند الاحتراز فالاولى ان يقال جسم او اجسام احاطه به سطح او سطوح منتهية عند نقطة من حيث هو
كذلك على ما ذكرناه انتهى والجملة ان الزاوية المجسمة باحد هذين الاعتبارات لتوجد ابعاد ثلثة كما حكم به الشيخ فاذا قد عرفت ذلك عرفت
ان هذا الذي قاله لا يلزم ولا ينبغي ان يكون العاقل اصغاء اليه والتنبيه عليه لزوم تقدم الشيء على نفسه حيث ان الحركة تتوهم
الابعاد الحاصلة من تلك الحركات على ما ظنه ثم انه بالغ في بطلان هذا الظن بلزوم انحصار السطح في الربع والمستطيل فيلزم من
ذلك ان لا يكون هناك غيرهما ولا الامكان نوعا اخر متقابلا لهما فقط على ما هو الظاهر من الاشارة بقوله وهذا الفاضل الجواب
فذهب الى ان السطح بالحقيقة هو الربع او المستطيل الاخير الخ كانا يكون ذلك من حيث حصولهما بحركة الخط بكلتا انتقاله
فان قلت انه على تقدير كون الزاوية هو السطح المخصوص اي السطح باعتبار انتهائه الى النقطة او الكيفية القائمة به من تلك الجهة
فيلزم انقسامها الى جهتين مخالفتين ان الزاوية على تقدير كونها مقدارا او هيئة قائمة به لا يكون الا احدهما تداوي السطح او الهيئة
القائمة به بهذا الاعتبار فلا يلزم ان ينقسم الى جهتين مثلا ان الزاوية لو كانت عبارة عن الامتداد الواقع بين خطين مستقيمين
عند نقطة مع قطع النظر عن تعين امتداده الاخر فانه لا ينقسم الا في جهة واحدة لا في جهتين وانما يلزم انقسامه كذلك على تقدير
تعينه من جميع الوجوه وذلك على ما قال الشيخ ان المقدار جسمان او سطحان فقد يعرض لهما ان يكون محاطا بين نهايات تلتقي عند نقطة
واحدة فيكون من حيث هو بين هذه النهايات شيئا واحدا وهو من حيث ان يتصل الى ما انتهائه من جهة اخرى فكانه مقدار الكم من بعد ينتهي
عند نقطة وهذا كما ترى وهو صريح في عدم الفرق بين كون الزاوية بنفس المقدار بهذا الاعتبار وبين كونها كيفية قائمة به في عدم كونها
مستقيمة الجهتين وفي قوله فكانه مقدار الكم اشارة الى انه لما كانت الزاوية عبارة عن امتدادين ملتقيين عند نقطة واحدة
ولكن باعتبار عدم تعينه من جانب اخر فلا يكون مقدارا للكم من بعد وان كان يكون الكم منه على ما قال فكانه مقدار الكم وقد يقال انه
مقدار الكم فيه وهو عبارة اخرى لان الامتداد الواقع بين الخطين وتعينه من جهة نقطة تلاقيهما لا ينافي عدم تعينه من جهة

ما يقال ان تلك النقطة بل الحقيقة عدم تعينه فلا يصح ان يقبل القسمة من هذه الجهة ومن جهتها يجوز ان يقال ان الزاوية لا تقبل القسمة
من جهتين فليتامل فانه لحقيق بالتامل قال وانما ثبت مبادي الاجسام اذا الغلط في ذلك انما عرض لما عرفت اقول من ان
مبدئية النقطة للخط والخط للسطح والسطح للجسم مبدئية بالعرض لا بالذات والا لدار من وجهين احدهما انا اشار الى من توقف
حركة النقطة والخط والسطح على حصول تلك الابعاد هذا على تقدير ان تكون هذه الامور مبادي الاجسام من جهة الحركة وثانيهما
ما قال في التعليقات حيث قال ان الخط ليس صورة الجسم ولا قائمة ولا مادته ولا هيولاه بل الجسم التام في الابعاد هو غاية الخط
لو فاته وجود الخط الجسم فانه يحتاج اليه وهو قائمة لان الجسم لم يتناه في الابعاد الى بعد فاية الجسم خطا وانه لو كانت هذه
المقادير مبادي الاجسام يلزم ان يكون اجساما ضرورة انه لا يحدث المتقسم في جميع الجهات ما لا انقسام له ولو في جهة لان تامها
من تلك الجهة يرجع الى التداخل والا لزم انقسامها من هذه الجهة وقد يرد مستقصى في بحث ابطال تركب الابعاد من اجزاء
لا تتجزى قال فيما سلف اقول يعني في الطبيعيات لما سبق فيها ان الزمان مقدار الحركة والمقدار حال في المقدر به الذي هو العرض
فيكون هو اولى بالعرضية واجابة انه لعدم قراره يلزم ان يكون اضعف وجودا منها فيكون عرضية ظاهرة من سبيل اخر على ما قال
هنالك هذه العبارة يجب ان يعلم ان الموجودات منها ما هي محققة الوجود محصلة ومنها ما هي اضعف في الوجود والتحقق
بشرط ان يكون اضعف وجودا من الحركة فان قلت ان الزمان لو كان مقدار الجميع الحركات يلزم قيام عرض واحد شخصي لموضوعات
متعددة قلت ليس الامر كذلك بل الظاهر في موضعه قيامه بموضوع الحركات اي الحركة التي لجرم الفلك الاقصى واما ما سواها من
الحركات فانما تتقدر به مع علم قيامه به ضرورة انه لا معتبر في كونه الشيء مقدارا للشيء قيامه به بل المقدر به لا يكون قائما بالمقدر
بل بما يناسبه كالمسطرة يقدر بها ما يناسبه فقد اندفع بطلان ذلك الظن وما قيل ايضا ان كل حركة مقدرة بالحالة والزمان مقدار
الحركات على الجمهور فاذن كل حركة تستتبع زمانا ويتصور بها زمان فيبطل التخصص والا فبعض الحركات يبقى بلا مقدار فلذلك
وقع عنه في الطبيعيات ما يؤيد فوق المراد انه فرق بين ان يقال الزمان مقدار لكل حركة وبين ان يقال ان ثابته متعلقة بكل حركة
وكذلك فرق بين ان يقال ان ذات الزمان عارضة للحركة وبين ان يقال ان ذات الحركة يتعلق بها الزمان على سبيل عروضه
لها لان الاول معناه ان شيئا يعرض لشيء ومعنى الثاني ان شيئا يستتبع شيئا والاستتباع لا يستلزم العروض اذ ربما قدر
المساوي بالمواخاة والموازاة لما هو مساو له لا معنى الاستتباع ان كل جزء من الحركة يفرض يكون وجوده مقارنا لوجود جزء
مفروض من الزمان بان يحدثا معا والكل لكل والا لا يمكن ان يكون المختلفات من الحركة زمان واحد اذ ذلك كذلك جاز ان يقدر
الشيء بالمساوي عند العارض لامر اخر ومن تضاعيف الكلام يظهر جواز ان يكون لحركة الفلك الاقصى متى والامس باعتبارين
الاول باعتبار كونها مع الزمان والثاني باعتبار انتفائه كونها في الزمان ويعبر من الاول بالحيز ومن الثاني بالعقبة وما شاكل
من الحركات يتصف بهما جميعا قال او اقوى اقول كما في المكان لانتفاء الخط فيها بالفعل قال واما الكان فخطوط السطح اقول
لا مطلقا بل باعتبار ما يعرض من الاحاطة على الجسم المحوي فيكون نوعا منه او صنفا له وعلى التقديرين لا يصح ان يكون مقدارا
له قال فينطبق عليه الحد الاخر اقول كلا او بعينه فلذا فرع عليه قوله فيما ادى الخ قال او امرا ما عرض اقول انه معطوف
على قوله او في الاية منصوب على الحالية قال بالجملة انها هي التي اقول في بعض نسخ الكتاب زيادة قوله احدهما انها هي التي
والحال واحد قال ان يكون واحدا فاذا اقول ان من شانها ذلك كما يقول عشرون الحال انها يجب ان يكون فيها ظاهرا بعد العشر
قال سواء كانت الصحة وجودية او وضعية اقول اشارة الى الكيات المتصلة والمتصلة لوجودها الصحة الوجودية في الاول

علامه

والعرضية في الثانية والحاصل ان العشرة مثلا يوجد فيها بالفعل بابعدها وذلك يخالف باعتبار اجزائه المتصل كالخط والسطح و
الجسم التعليمي حيث انها تفرض باشياء او اشخاص موجودة فيه بالقوة لا بالفعل لانها موجودة بعين وجودها ومن ههنا لاح سر صحة
العرضية فيها وصحة الوجود في تلك قال كان يوجب ذلك الخ اقول لا نبحث عن الصورة والماده فيلزم البحث عن لواحق
الجسم من الكم المتصل وانواعه فلهذا السبب يجعل في البحث عنها متقدما على البحث عن العدد قال فنقول ان العدد الخ اقول اما اصله
ان الاعداد ان امكن لها وجود في الاعيان لم يتصف فيه بالخواص لكن التالي باطل فكذا مقدمه واما اللازمه لانها لا وجود لها في
الخارج لا يتصف فيه بامر اذ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له واما بطلان التالي فلان الكثير كالاناس مثلا قد يتصف باوصاف منها
الوحدة والفردية والاولية والتركيب والزوجية والتاسعية والزوجية والكعبية والصم والمنطق وغير ذلك ومنها ما يكون
ليس بهيات المعروضات ولا لوازمها والا لما امكن ان يوجد بدونها ولا عوارضها التي هي لا ينفك بذاتها عنه لك اذ كل اسم معروفا
ويكون بذاتها اصل انواع الشيء بالكثرة الاعداد ليكون موجودا ادنى البين ان ما لا يكون له وجود لا يكون له اوصاف لك فكذا ما هو جزء
الذي هو الوصف وهذا انما تم لو لم يكن اختلاف بهيات الاشياء وحقائقها في تعددها بل يحتاج الى امر اخر سوى تعدد وتكثر وليس كذلك
ادنى البين والقرب منه ان الهويتين المختلفتين بذاتهما لا الاجسامان في كونهما اقتضيتين الى ان يعرض لهما امر اخر فلا يكون اثنينيتهما الا نفسهما
فان قلت ان الاثنينية مثلا ان كانت نفسهما لم توجد بدونها وليس كذلك اذ كل هويتين فرض انهما عينهما يمكن ان توجد هي بدونها في هويتين
اخريين قلت غاية ما لزم من ذلك ان لا يكون الخصوصية شيء منهما مدخل والا لزم من ذلك الا يكون عرضيا لها الا ان يكون لها اسباب منها
والا ان يكون نفسها فيها كما الوجود والشيء من العوارض الجوالة على الاشياء كلها الا يقال لا يبقى بالعدد الا معنى لك لانا نقول الوكتي ذلك
الشيء هو نفس مجرد ذلك لكان كل شيء خارج عن شيء محمولا عليه وعرضا عارضا له وليس كذلك اذ العرض يجب ان يكون مباينا للموضوع في
نفس الامر وليس هذا الامر بالقياس الى موضوعاتها لك ومن المحققين من التزم ان من الامراض ما هو لك والعدد منه وهو كلام
فيه فيه قال مبني بتعدده اقول وذلك لان العدد خواص يجب الاعيان فلو لم يكن له وجود الا في الذهن لم يكن له خواص فتعين من ذلك
ان له وجودا اخر في العدد بحسبه يكون موضوعا لعلم الحساب وان لم يكن بعدد ابشيء من الاشياء ومن ههنا يكون العدد قسمين
احدهما في العاد وهو النفس والاخر في العدود وهو اجمال الموجودات وكلاهما غير بعدد وانما العدد وهو الاعيان والفرق بينهما ان
الذي في الاعيان محدود لا زيادة عليه والانقصان فيه الا لانه بالعرض كما في الاشخاص والذي في العقل غير محدود اي قبل الزيادة والنقصان
بالذات والاعيان كما انه معدود به الاعداد لك هي كثيرة لا كثرة والعدد كما انه معدد لا معدود وهو كثرة لا كثير قال فلك ما يترتب اقول
من الاعداد وجود ما يترتب على وجود الوحدة ويتالف منها قال ولما ان في الموجودات اعدادا خلك اسر لا يتك فيه اقول فاذا دعى
الشيخ في هذه العبارة وجود الاعداد في الخارج دعوى البديهية والتنبيه عليه بما قاله العلم الثاني حيث قال اثبات العدد هو ان الاشياء
مثلا يشترك فيها الانسان الواحد والعشرة من الناس ولكن الواحد والعشرة مختلفان بشيء اخر غير الانسان وهو العدد مثلا
ثلثة اشخاص وعشرة اشخاص انما يختلفان بالوحدات التي في كل واحد منهما والوحدات اعداد والوحدة بانفسها الشيء هذا كلامه
ولا يخفى عليك جواز تقريره على نهج الطبيعي ان الانسان الواحد والانسان العشرة كما نعلم انهما اثنان كان بحسب الاعيان في امر واحد
هو الانسان لك نعلم انهما بحسب الاعيان يختلفان في الوحدات فكما انه لو لم يوجد الانسان في الاعيان لم يوجد العدد بحسبه وذلك
البيان ثم ان الشيخ جعل ما نبه على وجوده فيه اشارة الى انه مختلف بالانواع حيث قال ان كان في الموجودات وحدات فوق واحد وكل واحد
من الاعداد فانه نوع بنفسه ووجود واحد في نفسه من حيث هو ذلك النوع خواص الخ والحاصل ان العدد جنس تحته انواع تحتها افراد ضرورة

ان لها

ان لها خواص متحدة فيه بحيث لا يأبى العقل ان يكون هذه الخواص مع هذا النوع من الاختلاف بحقيقة واحدة نوعية يكون اختلافها
باختلاف اصناف تلك الحقيقة او اشخاصها ومن تتبع عين الكلام ظهر ان كلام الشيخ قابل بين احديهما وجود العدد في الخارج
ضرورة ان مثل هذه الخواص لا يصح ان يكون لما لا وجود له فيه وثانيتهما وجود الاختلاف النوعي بين الاعداد ومن ههنا انتفى
ما توهم من النقص الوارد على ما قاله العلم الثاني فتدبر ثم ان الشيخ قد اشار في غير موضع من كتبه الحكمية الى تحصيل جنس كل عدد وفصله
حيث قال والاثنينية هي علة العدد وليست عددا وهي كالوحدة الا ان الاثنينية كالعلة المادية والوحدة كالعلة المادية والوحدة
كالعلة الصورية ويتقوم من مجموعهما الثلثة التي هي العدد الاول فان قوامه من تركيب فلا بد فيه ما يجري مجرى الماده هذا كلامه
ومن الظاهر من هذا ان العدد مؤلف من الاجزاء التي شابه الاجزاء الخارجية مثلا ان الاربعة مركبة مما يشابه المادة كوحدات
الثلثة وما يشابه الصورة وهي وحدة اخرى لا غيرها ومع ذلك يلزم كونها مؤلفة من الاثنين الاعداد لان الثلثة قد اخذت لا بشرط
شيء لا بشرط ان لا تكون معها وحدة اخرى هذا على ما افيد ثم ان ههنا كلاما اخر وهو ان العدد نوعان حقيقي واضافي في الاول
هو الوحدات المعتبر فيها عدم غيرها وبعبارة اخرى انه عدد لا يكون له جزء سوى وحدات باعتبارها كالاربعة مثلا لانها مؤلفة
من وحدة ووحدة ووحدة ووحدة لا غيرها والثاني هو الوحدات المخصوصة التي لا يعتبر فيها عدم غيرها بل على ان لا ابى
وحدة اخرى وجودا وعددا وهو بهذا الاعتبار معنى طبيعي صحيح ان يصير جزءا لنوع اخر مثلا الاثنان الذي هو جزء الثلثة
هو الاثنان المركب من وحدة ووحدة لا المؤلف منهما فقط وتفصيل ذلك يوجبه ما ان الكم الماخوذ من حيث انه ينقسم من جهة واحدة
فقط يكون خطا وهو نوع من الكم وان لم يوخذ كذلك بل اخذ لا مع هذه الجهة يكون معنى غاية لا له والعشرة فيكون جزءا
لما يندرج تحته من الانواع الاربعة فقد ظهر ان كون الشيء جزءا من الثلثة لا يلزم ان يكون العدد الحقيقي جزءا منه وان كان لها
باعتبار اخر كما اشار اليه انفا فيما نقلنا ثم لا يخفى جواز ان يكون القائل بان العدد مؤلف من الاعداد قائلا بانا لعدد منها ابدا
المعنى ثم لما اشار ولا الى الاختلاف النوعي بين الاعداد اشار الى ما يعرضها من الخواص ثانيا بقوله ولهم من حيث ذلك
النوع الخ فقد لاح ان الوحدة موجودة في الخارج ولكن العدد موجود فيه واما ما قاله المحقق الدواني من عدم وجودها
فيه ولم يذهب اليه احد من المحققين المتاخرين فمنه بعيد على ما علمته غير مرة ثم لا يخفى جواز اثبات وجود العدد مطلقا في الخارج
باثبات وجود نوع منه فيه بان ما من شانه ذلك لا يصح اتصاف موجود خارجي به الا ان يكون موجودا في الخارج وان هذا المحقق
يرد التزم رد هذا ما قلناه لانا بعضهم بعد تهديد ان الاتصاف بلزوم من شانه الوجود العيني لا يمكن الا لوجوده في العين
ثم قال اعني ان العلامة الدواني ادعى الضرورة في بطلان اتصاف الشيء بالسواد المعدوم وقال انه اجديد للتجريد في بحث
امتناع عينية الوجود لانه ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا
ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم وتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك مضطرب ظاهر البطلان ثم قال
هكذا لو كان الكم جنسا لها يلزم ان لا يتصف شيء موجود بالعدد اذا عدد مستلزم للاتصاف بالكم والاتصاف بالعدد لا يكون
الا كاتصاف الشيء بالامور الاعتبارية لامتناع وجود الاتصاف بالكم بحيث يكون كاتصاف الموصوفات بالاعراض اي يوجد
في العين بحكم المقدمة الممهدة اذ من شانه الوجود العيني في ضمن الكم المتصل لان المفروض جنسيته واللازم باطل بالضرورة لا يقال
لو صحت المقدمة المذكورة ودعويها فهاتي الهيئة التوحيدية لانا نقول قد عرفت ان دعوى الشارح الجديد والمحشي الدواني في السواد
والبياض والحركة لا يتوهم نوعيتها انتفى ولا يخفى على اولي النهى ان ما ادعاه هذا القائل الفاضل انما يستقيم اذا ثبت ان العدد من

شامة الوجه كالسواد والبياض مثلا وذلك على خلاف ما سلف الامر في الجنس البعيد كالكم المطلق مثلا وذلك لانه يصح ان يقال انه لما
تحته اجناس فجوز اختلافه بحسبها وذلك على ان يكون من شانه بحسب ما يندرج تحته من الكم المتصل الوجودي الخارجي ولا يلزم من ذلك
ان يكون جميع اجناسه كذلك والفرق بين السواد في هذا الحكم وبين الكم المطلق فيه ظاهر نعم انه يثبت ان من شان العدد المطلق الوجود
الخارجي بل يمكن ان يكون امره كامر السواد والبياض فتدبر فيه فانه يليق به قال الاولية والزكية او التمامية والزايدية والناقصية
اقول ما سلف الكلام ان العدد ينقسم الى الزوج وهو المنقسم الى المتساويين الصحيحين والفرد الذي لا ينقسم اليهما والزوج ينقسم الى اقسام
ثلثة لانه اما ان يقبل التنصيف الى الواحد او لا فالاول زوج الزوج كالثمانية والثاني اما ان يقبل التنصيف اكثر من مرة واحدة
او لا فالاول زوج الزوج والفرد وهو ثاني الاقسام والثاني وهو ثالث الاقسام زوج الفرد كعشرة فزوج الفرد وجود بعدد فرد
آخر وقيل الفرد ان عدد يسمى مركبا كالتسعة والاسمى اتم واقل اولا اما قيل من ان المراد من العدد المركب ما يتركب من الاعداد
فهو مردود بلا قيل بل انه كلام يدل الدليل على خلافه الا ان رجوع ذلك الى ما قلناه باتكاب نحو من التاويل ثم ان المراد بقوله اولية
العدد الذي لا يعده عدد وفي كونه مقابلا للاصم على ما يلوح من كلام الشيخ فباعتبار ان الاصم قد يطلق ويراد به ما لا يكون عددا اي
ما لا يحصل من عدد مضروب في نفسه وذلك كالستة مثلا فيكون عددا غير اول لانه يعده غير واحد ولكنه يكون اصم هذا
المعنى ولعل مراد الشيخ من الاصم الواقع منه في هذه العبارة الاصم بهذا المعنى لا ما يكون له اسد الكسور التسعة كاسد عشر ولكن
بقي الاشكال في كون الاصم بهذا المعنى مقابلا للعدد التام مع انه عدد من جملة هذه الاقسام ولكن الحق جواز ان يكون المراد
من الاصم ما هو هذين المعنيين واجتماع كل منهما فيما يصدق عليه بعض الاقسام التي عدها مقابلة لها لا ينافيه وذلك بين
ان اسد عشر مثلا يكون عددا اوليا باعتبار انه لا يعده واحد وعددا اصم باعتبار انه ليس اسد من الكسور وذلك السبب يصح ان يكون
عددا تاما باعتبار ان اجزاءه العادة مساوية له وعددا اصم باعتبار انه ليس جزءا ولا بعض عدد لا يحصل من ضرب عدد في نفسه
ولكن الاعتبارين مختلفة فتدبر وفي بعض الاصطلاحات انه اذا وضع عدد معين لبعد الاعداد الغير المتباينة نحو اذا وجد
عدد لم يعده هذا العدد فيسمى هذا العدد بالاصم تفضيلا على نحو آخر وهو ان الاصم يطلق بالاشتراك على ما لا يكون له شيء من الكسور
التسعة وعلى ما لا يكون مجذورا والكسر معروف وينقسم الى الواحد والكثير فالاول هو الكسر المفرد كالثلث والربع والثاني اما
ان يكون صحيحا فقط او لا فالاول هو المكرر كالثلثين والثاني اما ان يكون معطوفا على بعض او مضافا اليه الاول المركب والثاني
المضاف والاستقراء دال على الانحصار في تلك الاربعة ويخرج كل كسر اقل بعد صحيح منه هذا الكسر ثم الكسر باقسامه ينقسم
الى المنطق والاصم فالمنطق هو احد الكسور التسعة المشهورة من النصف الى العشر وما يتولد منها اما بالاضافة والتركيب والمكرر
وقد يسمى المنطق مفتوحا والاصم ما عدا ذلك مما لا يمكن التعبير عنه الا بالاضافة الى عشر جزء من احد عشر وربما يعبر بتقسيم
العدد الى الاول والثاني والمشترك وبيانه ان العدد اما ان يكون له شيء من الكسور التسعة المفتوحة او لا الثاني هو الاول ويقال له
الاصم ايضا والاول اما ان لا يكون مجذورا او لا فالاول هو الثاني ويقال له المطلق ايضا والثاني هو الثالث وربما ينقسم العدد الى
البسيط والمركب فالمركب هو الحاصل من ضرب عدد في عدد والبسيط بقابله فاذا تمهد هذا فنقول ان الاصم بهذا المعنى يقابل
العدد الاول والعدد التام ولعل مراد الشيخ من الاصم ههنا هو هذا المعنى ولكن فيه بعد بوجه ما ضرورة انه بعد ذكر الاقسام
للعدد لا كسور ثم شرع في العدد ينقسم ايضا الى التام والزايد والناقص وبيان ذلك ان جميع اجزاء العادة له اما ان يكون مثله او
اقل منه او اكثر فالاول هو الاول كالستة والثاني هو الثالث كالثمانية والثالث هو الثاني كاثني عشر وتفسير العدد التام بهذا

المعنى

المعنى اولى مما ذكره العلامة الرازي في تفسيره نقلا عن الارسطاطيس من ان العدد التام ما يكون كسوره مساوية له كالستة فان اجزاءه وهي
السدس والثلث والنصف مساوية له انتهى وانما قلنا ذلك لانه ربما يعترض فيه بانه تفسير غير صحيح فان الستة تامة بالاتفاق وقد اعترف
به وكسوره زايدة عليه لان السدس والنصف والثلثان ومن الظاهر ان جميع هذه الكسور زايدة على الستة وفي غيره من الاعداد
التامة يتحقق اكثر من الكسور بالمركبة والمضافة والمكررة والغير المكررة التي اذا اعتبرت زادت الجميع على العدد المفروض المنتهي على
تامه وانا سلمنا ان هذا الامر مما فيه ضرورة ان المراد من الكسور ما يكون مادة لتلك العدد الذي هذه الكسور كسور له لا مطلقا
والقرينة عليه ما سلف بقوله فان اجزاءه هي السدس وقد يفسر العدد التام بانه عدد صالح بعد ان ينقص من ضعف زوج الزوج
وهو ما يقبل التنصيف الى الواحد واحد ويضرب الباقي بشرط ان لا يعد سوى الواحد وهو الفرد الاول في زوج الزوج المذكور
ولا يخفى ان هذا يشمل الستة وثانية وعشرين اما الاول فبعد فرض كون الاثنين هو زوج الزوج وذلك بان يقال ان ضعف
الاثنين ان كان اربعة فنقص واحد منها يكون ثلثة وهو الفرد الاول حيث لا يعده الا الواحد وضربها في زوج الزوج وهو اثنان
تحصل ستة واما ثانية اثنان وعشرين فبان يقال ان الاربعة لما كانت زوج الزوج فاذا نقص من ضعفه واحد بقي سبعة فاذا
ضربت في اربعة حصل عدد تام وذلك بخلاف ستة عشر مثلا لانها وان كانت ضعف زوج الزوج الذي هو الثانية ولكن نقص
واحد منه لا يبقى الا ستة عشر وهو ليس بفرد اول ضرورة ان يعده ما غير الواحد ومن ههنا لا يحصل عدد تام من ضرب باقي
ثانية وقد نظم هذه القاعدة بعضهم بمنظومة فارسية فقال چه باشد فرد اول ضعف زوج الزوج كم واحد بود مضروب
ايشان تام ورنه ناقص زايد ثم ان بعض شارح ذلك ادام الله تعالى بقاءه وضع قاعدة لاستخراج هذه المرتبة من العدد وتوضيحها
مقال اذا اردت تحصيل عدد تام وهو الماوي اجزاؤه مجموع الاعداد العادة له فاجمع اعدادا متوالية من الواحد على التضاعف
فالمجموع ان كان لا يعد غير الواحد فاضربه في اخره فالحاصل تام مثاله اجمعها الواحد والاثنين والاربعة وضربها السبعة
في الاربعة فالثمانية والعشرون وعدد تام انتهى والاحتياج ان يعد له من القاعدة المشهورة الى المجموعة انما يكون مرتبة جلية سيما
نسبة الغير في ذلك حتى جعلها تحت قاعدة شريفة نفيسة والقابل ان يناقش في ذلك بعدم امكان استخراج الستة من هذه
القاعدة مع ان المعتبر فيها ان يستخرج منها جميع احكامها بما يندرج من الجزئيات تحتها ومع ذلك يشتمل على الشاعة لما في اجزاء
ما يكون استخراجه منها اما الاول فلانه لا يشمل تلك المرتبة ضرورة مفروض بعد الواحد عدد واحد لا اعداد متوالية وهو اثنان
ثم ان مع الواحد ثلثة وهو فرد اول لانه لا يعده الا الواحد فاذا ضرب في الاثنين يحصل ستة مع ان تلك القاعدة غير
شاملة لها ضرورة انه ليس هنالك بعد الواحد اعداد متوالية بل يكون بعده عدد واحد يكون المجموع فردا اول لا يعده ان
فضلا من الاعداد المتوالية فان قلت ان انتباه على غير فصل ضرورة ان المعتبر في الجمع ان يكون افراده فوق واحد ومن الظاهر ان الاثنين
ليسا عددين بل عدد واحد بالاتفاق وان كان فوق واحد والحاصل ان بعد فرض الواحد في هذه الصورة لا يكون الا اثنان
وهو عدد واحد لا عددان وعلى تقدير تسليم كون الواحد عددا لا ينفعه ايضا ضرورة ان المعتبر اعداد متوالية بعد الاعتبار
ابن هذا من ذلك واما الثاني فلا مناص على كون الواحد عددا لانه اعتبر فيها مساواة مجموع الاعداد العادة له ومن الظاهر ان
في صورة ما ذكر من المثال ان الاعداد العادة له ومن البين انه يكون انقص من ذلك بواحد فالم يعتبر انه عدد مسلم ما اورد
من القاعدة مع انه قد ذكر في اول كتابه الذي ذكر فيه تلك القاعدة والحق انه ليس بعدد وان تالفت منه الاعداد كما ان المجموع

الفرد عند الشيخين الجسم لجسم وان تألفت منه الاجسام فالاولى تبديل الاعداد بالاجسام كما قال قال او المربعية اقول انه عدد يحصل
من ضرب عدد في نفسه قال والمكعبة اقول انه عدد يحصل من ضرب العدد الحاصل بعد الضرب في المضروب فيه كالتسعة الحاصلة
من ضرب ثلثة في نفسها اذا ضربت في ثلثة قال والصم اقول الاصم يطلق بالاشتراك على ما لا يكون لشيء من الكسور التسعة وعلى
ما لا يكون مجذورا والمثال على التقديرين احد عشر وقد مر مفصلا فتذكر قال وسلموا الاشكال التي لها اقول منها العدد الخجلان
وهما اللذان يكون اجزاؤهما مساوية لجملة الاخر مثل مائتين وعشرين ومائتين واربعة وثمانين قال كان المائتين والاربعة والثمانين
من الاجزاء النصف وهو ٥ او الربع وهو ٣ او ١ ولجزء من احد وسبعين وهو ٣ ولجزء من مائة واثنين واربعين وهو ٣
ولجزء من مائتين واربعة وثمانين وهو ١ واذا جمعت هذه الاجزاء يكون مائتين وعشرين واما اجزاء مائتين وعشرين فلها النصف وهو
١٠٠ او الربع وهو ٥٥ والخمس وهو ٤٤ والعشر وهو ٢٢ ولجزء من احد عشر وهو ٢٠ ولجزء من عشرين وهو
١ او لجزء من اثنين وعشرين وهو ١ او لجزء من اربعة واربعين وهو ٥ ولجزء من خمسة وخمسين وهو ٤ ولجزء من مائة وعشرة
وهو ٢ ولجزء من مائتين وعشرين وهو ١ واذا جمعت هذه الاجزاء يكون مائتين واربعة وثمانين وليس لواحد منها من الاجزاء غير ما ذكرنا
وذلك على ما قاله الشيخ في فن الحساب من هذا الكتاب وهو في ارثماطيقي ثم ان العلامة الدواني قال ان ههنا لطائف تنبني على قواعد
بعضها ارثماطيقية وبعضها مناسبات استنبطها الحكماء الالهيون والايات المنطبقون من اهل الاذواق العالية والحكمة الحقة التحقيقية
منها انهم ذكروا ان الاعداد المتحابة هو كل عددين كون كل واحد منهما مساويا للاخر مثل ٢٢٠ و ٢٨٤ فان كون كل منهما مساويا للاخر
ولاعمالة يكون احدهما زائدا والاخر ناقصا والعدد الزائد وهو ٢٨٤ في هذا المثال يسمى عدد الحب والعدد الناقص وهو ٢٢٠
في هذا المثال يسمى عدد المحبوب وطريق استخراج هذين العددين هو ان يؤخذ زوج الزوج كالاربعة في هذا المثال ويزاد عليه واحد
فيصير خمسة ثم تضرب الخمسة في زوج الزوج السابق عليه وهو الاثنان في هذا المثال تصير عشرة ويزاد عليه واحد فيصير احد عشر
فيضرب في الخمسة يصير خمسة وخمسين ثم تضرب هذا في الاربعة يصير مائتين وعشرين وهو عدد المحبوب ثم يجمع الخمسة مع الاحد
عشر يصير ستة عشر تضربه في الاربعة تصير اربعة وستين تضمه الى عدد المحبوب يصير مائتين واربعة واثنين وهو عدد المحبوب و
هذان العددان الموجودان في مرتبة الاعداد والعشرات وابتداء وجودهما من مرتبة المئات ثم يوجدان في غير ما من المراتب والتوحيد
في كل مرتبة الاحاد فقط ويشترط في تحصيله ان يكون الحاصل من زيادة واحد على زوج الزوج هو فردا اولا وكذا الحاصل من زيادة
الواحد على مضروب الفرد الاول في زوج الزوج السابق كما مر شرحه في المثال وتفصيل ذلك مذكور في ارثماطيقي ثم انهم ذكروا انه اذا
كان مع انسان خاتم او لوح من ذهب او فضة او غيرهما ونقش فيه مربع وفضة يكون مائتين واثنين وعند اخر خاتم من ذلك الجنس
فيه مربع وفضة يكون مائتين واربعة وثمانين فان من عنده المربع الثاني يجب من عنده المربع الاول ويسلم اليه ما ذكر اقلا طول واذا
اتفق ان يكون عند احد العددان الاقل من اي جنس وعند اخر العدد الاكثر من ذلك الجنس يقع الحب بينهما بهذا الطريق والسر في
تعيين العدد الاقل للحب ليعقص من المحبوب فيناسب الحب الانقص والمحبوب الاكثر ومن تضاعيف البيان يظهر ان العدد خواص
خارجية فيكون لاجلها موجودا في الاعيان وكذا الولد فليتدبر قال فانها يكون تسعة اقول وان كانت مع واحد او اثنين لانها لا
تكون الا تسعة قال وبذلك الاعداد كلها اقول اذا اردت تحديد المائة فتقول انها مركبة من واحد واحد الى ان تعد ذلك او تقول ان العدد
مركب من مائة وسبع وقوله وذلك لانه الخ يريد به ان العدد لا يعد الا بذكر اجزائه فان حد بغير ذكرها لم يكن حدا في الحقيقة والبرهان
على عدم كون الاعداد مقدارا ولزوم الترجيح من غير مرجح وقوله على ان تحديد الشيء الخ دليل اخر على ذلك بالتقرير لزوم الدور في اجزاء

حقيقة

حقيقته اذا اخذت مفصلة واليه اشار بقوله اعني ان يكيف تلخيصا تلك الاجزاء مثلا واذا كانت العشرة مؤلفة من خمسة وخمسة او ستة
واربعة لم يجز ان يكون مقومات كل من هاتين المثلثة فيها واما اذا اخذت مجملة يلزم ان يكون لها صورة واحدة وحقيقة مختلفة واليه اشار بقوله
فاما اذا لحظت الخ قال ما يصعب على التخيل اقول وذلك لكون الوحدة امرا عرضيا عند العقل من الكثرة فيصعب على التخيل تصوره
وتعبيره ايضا منها ثم ان ما ذكره بقوله بل هو ستة مرة واحدة الخ غير مغاير لما عرف به العدد بانه حاصل من اجتماع واحد واحد
ويذكر الاحاد كلها ولما نقل من المسكنة ان العشرة ليس خمسة وخمسة ولا ستة واربعة واثنا لها بل هو واحد متكرر عشر مرات
قال او يكون اولا اقول العدد الاول هو الذي لا يعد الا الواحد قال وان كانت عددا اولا فلا يكون لها نصف اقول اي مطلقا
فان ذلك من لوازم العدد العدد الاول لان العدد الاول لا يكون الا فردا فانه ان كان زوجا فلا غاية بعد الاثنان فاذا كان فردا فليس له
نصف صحيح والحق انه ليس كذلك بل الحق ان المعتبر فيه ان لا يكون نصف من العدد على ما قال وليس اشتراط كون العدد الاول
ان يكون لا نصف له مطلقا فيكون الامر قد اشتبه على المحصل المستدل اشتباه القيد المطلق وقوله والا بان لا يوجد زوج
ليس بعدد وذلك بخلاف ما عليه هو لا حيث زعموا ان الثنوية زوج لكنها غير عدد كان الواحد ليس بعدد واما اصحاب الحقيقة
فاوجب عليهم ان يتبعوا في طلب زوج وليس بعدد على ما قال فافترض عليهم والحاصل انه اشارة الى دفع هذه الوجوه الثلثة بقوله
واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون الخ قال فان الكون الوحدة غير عدد اقول يعني ليس عدم كونها عددا لاجل انها فردا وزوج
لما حاصل ان الوحدة لا تشبه في انها غير عدد ولكن ليس ذلك لاجل واحد منهما بل لاجل انها لا انفصال فيها الى الوحدات قال لا انفصال
الخ اقول والاثنان ليس كذلك فلا يكون ان تنطبق احدهما على الاخر وقوله والا فانا لو امركبة من وحدات اشارة الى دفع الثاني من تلك
الادلة الثلثة قال وليس اذا لم يكن الاسود اكثر من شيء من ذلك ان لا يكون قلتها بالقياس اقول لا يخفى ان الكم ما هو كم وان لا يقبل
الزيادة والنقصان لكنه يقبلها بالعرض من الاضافة سواء كان ذلك في الاذهان او في الاعيان ثم انه لا يلزم من ذلك عروض المتضايفين
لكل فرد من افراده لاستحالة كون المتضايفين مجتمعين في موضوع واحد الا يرى انه اذا اتفق ان يكون زيد مثلا اخوا وابا لخالد يكون نسبته
بالقياس الى ابوة عمرو وابوته بالقياس الى بنوة خالد ثم ان النسبة قليل بالنظر الى المثلثة والثلثة كثيرة بالقياس اليها وكانت قلة
نظر الى ما فوقها والامر على هذه النسبة يتادى الى لا نهاية فقد اتضح انه قد اجتمعت في المثلثة امران متقابلان ومع ذلك لا تضايف
بينهما والسر لما عرفت القلة لها مع انه لا كثرة اضافية فيها وان كانت في نفسها بالكثرة مطلقة ومن ههنا وقع عن الحكماء سيما
وهو ليس المشاء ان الكمية التي تقبل الزيادة والنقصان هي من باب المضاف فان في العدد يقال مثلا العشرة اكثر من خمسة ولا
تقبل الكمية التي هي المقولة الزيادة والنقصان لان يعلم ان كل واحد من الاعداد اكثر والا يقال ان العشرة اشد عددية من الخمسة كما يقال
اكثر من خمسة فاذا تقرر هذا فقد لاح حال ما قيل من الدليل على وجوده تعم بانه لو لم يكن تعم من هذا لوجدت سلسلة غير متناهية
لكنها مستحيلة اذ لو وجدت وكان لها مبدأ كان لكل من احادها معية علية ومعلولية الا المعلول الاخير ان كان عدم التناهي في
المعلول او العلة الاولى ان كان بالعكس فتزيد عدد المعلولية او العلية على مضايفها بواحد لكن زيادة احد المتضايفين على
الاخر محال بديهة فان لم تتعين الاحاد من الطرفين فرضنا واحدا منها مفطعا فعلية لا تضايف معلولية وهو باطل فيلزم الحدوث
من الجانبين الا ان يقال يجوز ان يكون معلولية المعلول الاخير نظرا الى علية علة ومعلولية هذه العلة نظرا الى ما فوقها وهلم جرا
لما لا يتناهى فلا يلزم زيادة احديهما على الاخرى الا اذا كانت العلية والمعلولية المجتمعتان في موضوع واحد متضايفتين ثم الجمع
من بعض اعلام المتاخرين قد نقل عن هذا مع جواز استنباطه من كلام الشيخ ههنا فزاد في طنبور السخافة نغمة حيث قال

كتاب المشارق وجود ما ذكره الاستدلال بدل العبارة اقول يمكن بهذا الدليل ابطال الامور الغير المتناهية الجمعية الغير المترتبة ايضا
فانا اذا اخذنا المجموع تلك الامور كان له عدد معين واذا اسقط منه طلبا في ايضا عدد اقل من الاول وهكذا الى غير النهاية فكل عدد
المجموع الاول اقل منه والكثرة فيه الكثرة فقط فيزيد عدد الاكثر على الاقل بواحد مع انهما متضايفان ثم قال فان قيل موضوع اقولا
يكون اكثر وهو الواحد تناقض يوجد بين هذين الاقل بواحد مع انهما متضايفان ثم قال فان قيل سوى الاكثرية التي للكل او بين الاقل
والاكثر امر ترتبي غير متناهية تخصه بين ما ضربين وهو محال ثم قال اقول هذا الدليل ما عليه التحول وتلقوه بالقبول
فيه نظر لانه ان اريد لزوم زيادة احد المتضايفين على الاخر لزوم الزيادة في الخارج فانما يصح اذا كان لهما تين الصفتين اي العلية والمعلولية
وجود في الخارج وهو ممنوع بل هما من المعقولات الثانية وان اريد لزوم الزيادة في الذهن فهو ممنوع بل انما يصح اذا لم يكن للذهن
الاحاطة بجميع الوسائط الغير المتناهية وانى لهذا وان توهم انه يلزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة فمنعوا الاعتبار فيه
بل هو واقع كما في الباري تعالى وسعلوا انه انتهى ولا يخفى انه يرد على ما اورده من الايراد وجوه وجيهة اما اولا فلان ما ذكره بقوله اقول
يمكن بهذا الدليل ابطال الامور الغير المتناهية غير سديد عند من التي المسح وهو شهيد ضرورة ان العلة والكثرة المتضايفين
لا يجتمعان في ثلث واحد فلا يلزم من ذلك زيادة الكثرة على العلة بواحد وقوله مع انهما متضايفان قلنا ليس الامر كذلك بل كل
كثرة في موضوع يقابل قلة لا يكون فيه بل في اخر وهو ما هو ومن البين ان الكثرة القائمة بمجموع تلك السلسلة مضايفة للعلة التي
يكون فيها بعد ضعف واحد منها وهكذا ومن ههنا لاح حال السؤال والجواب المعبر عنهما بقوله فان قيل الى قوله قلنا الخ
فهو لا يصلح ان يكون علة الوحدة بالقياس الى ما فوقها من الكثرة لا يلزم ان يكون لها ذلك فنظر الى الكثرة التي اليها ولما يندرج تحتها
واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله لزوم الزيادة في الخارج الى قوله وهو ممنوع غير سديد عند الشيخ لوجوه الاضافة عنده في الاعتبار
وعلى تقدير تسليمه نقول ان الحكم الايراني كاف في استحالته فلا يلزم اعاطته التفصيلية بها ومن عدم لزوم زيادة عدد المعلول
على علته كما اشير اليه بقوله كما في الباري وذلك لان المعلولات سلسلتين احديهما الطولية والاخرى العرضية وعلى الثاني يكون
جملتها بمنزلة معلول واحد وعلى الاخر يكون متعددة لكن باذا كل منها بخصوصها عليه وسببيته ضرورة انه تعالى سبب مبدئية
وتأثير والحادث سبب المعلول بما سببه ثم لا شبهة في ان الاضافات والاعتبارات لا تعالى بالقياس الى المعلولات وعلى تقدير كونه
تعالى مبدئ للصادر الاول وهو سبب للصادر الثاني وهكذا فيلزم من ذلك ان يكون معلولية المعلول الاخير نظرا الى علته بالتعدد
وهكذا فلا زيادة لاحدهما على الاخرى بوجه ما قال والطول والعرض اقول اي يوجد الطول والعرض زيادة بالقياس وذلك
بان يقال ان هذا العرض اكبر من ذلك وتارة اخرى لا بالقياس كما اذا قيل انه شيء كبير اي له مقدار في نفسه قال ان صورة التقابل
اقول يعني حقيقة ومهية واما قيل من ان التقابل لما كان صفة للمتقابلين صح اطلاق اسم الصورة عليها مجازا فهو بعيد عن
عبارته واما كون التقابل منشأ لهذه الامور الاربعة فلا كما صرح الشيخ وغيره من انه ليس جنسا لما تحته بوجه من الوجوه لان
التضايف مهية انه بالقياس الى غيره ثم لحق هذه المهية ان يكون مقابلة ليس انها تتقوم بهذا فانه ليس هذا من المعاني التي يجب ان
تتقدم في الذهن اولا حتى تفرض ان هذا الشيء مهية معقولة ثم القياس الى غيره واذا صار الشيء مضايفا تارة في الذهن ان
يكون على صفة التقابل فالذاتية وشؤونها غير موجودة بين مفهوم التقابل وبين الاشياء التي هي كالانواع له حتى يكون كونها متقابلة
داخلة بقوة او فعل في حدودها ثم لا يخفى ان التقابل نفسه اعم منها فان كان ما هو تقابل اخص من التضايف الذي هو قسم منه يجب
نفسه على ما نطق به هذا الكتاب حيث قال ومع هذا فان الذي هو خاص قد يعرض لكل بالطبيعة العام باعتبار شرط مهية

العام اخص

العام اخص سواء نظر اليه من حيث هو مقابل ام لا اذ هذا النظر يخصصه ضرورة كون هويته كل ما هو مندرج تحته وعرض جملة عليه واذا لا يقول
ان المتضادات متقابلات واخذها بذلك الوجه كاخذ طبيعة الحيوان من حيث هو حيوان مخذوذ ناسها ما عداها مشوبا به اذ هو يج
يلزم الحيوانية ويصدق عليه ما لا يكون ان يصدق على شيء من جزئياته فضلا من الكل كيف لا والحيوانية اذا كانت تلك كانت عدمية
الطوق وليس كل حيوان عديم النطق قال وذلك لان الوحدة مقومة للكثرة الخ اقول اما الصغرى فلانه لا معنى للكثرة الا المركب من الوحدات
واما الكبرى فلاستدعاء كون احد الامرين ضدا للاخر ان يكون احدهما معروضا منافيا للاخر منافاة ذاتية توجب بطلان ذات
للاخر بطلانا اوليا وليس بين الوحدة والكثرة منافاة كذلك قال ولقائل ان يقول الخ اقول لما بين ان الوحدة مقومة للكثرة
لا شيء من الضد يقوم له فورد عليه ان هذا الشيء اذا دخل في موضوعه ومن البين ان الوحدة في حد ذاتها موضوع الكثرة لقد اطلقها
قال الى ان تصير بالقوة اقول اي الى ان تصير الوحدات بالقوة كما في الماء اذا قسم الى اقسام فان فيه وحدات موجودة بالفعل و
كثرة كذلك فاذا بطلت تلك الكثرة وجعلناها ماء واحدا صارت الوحدات التي كانت بالفعل موجودة بالقوة فقد بان ان
الوحدة لا تبطل الكثرة بالذات بل انما تبطل وحدتها كذلك واما الايراد بان الكثرة اذا اخذت مجردة من الحدودات يصح بطلانها
بطرو الوحدة عليها فيصح ان يكون التنافي بينهما ذاتية فهو مردود اما اولا فلان الفرق بين اخذ الحدودات وعدم اخذها
في كون الوحدة مبطلة للوحدات اولا وبالذات وللكثرة ثانيا وبالعرض غير صحيح بوجه من الوجوه وان صح هذا فيما يتلو من
الوجه الثاني بوجه ما وان بقي فيه الاشكال بان الكثرة نفس الوحدات لا غيرها واما ثانيا فلان التضاد من الامور الخارجية و
الوحدة والكثرة المجردة من الامور الذهنية فلا يطرق التضاد اليها لجواز اجتماعهما في ذهن ما وفيه ما لا يخفى والحاصل ان الوحدة
الطارئة لما كانت مبطلة اولا وبالذات للوحدات وثانيا وبالعرض للكثرة يكون مضادتها للوحدة الاولى اولى من مضادتها للكثرة
ثم انه تقدير الاستدلال على عدم كون الوحدة ضدا للوحدة لئلا يكون ضدا للكثرة بطريق اولى بقوله على انها ليست تبطل الخ و
كلمة بل في قوله بل على ان تلك الوحدات اضراب عن قوله كما تبطل الحرارة البرودة بمعنى انه لا تبطل الوحدة الوحدة كما تبطل الحرارة
البرودة بمعنى انها لا تبطل بل على الخ قال بل على ان تلك الوحدات الخ اقول حاصله ان الوحدة لا يمكن ان تبطل الوحدة بذاتها لذاتها
ذاتيا بين الوحدات فيكون جملتها لا تعد بل آخر غاية الامر انه اذا ابطل هذا الامر الكثرة عرض لها الاخرى وحدة قال يبطلان
سطوح اقول اي السطوح التي لها حيث قسمناه اولا الى ماء مدورة ثم جمعناها تارة اخرى لتصير واحدا بالفعل كثيرة
بالقوة ولكن بقي الامر في ابطال الوحدة المجردة للوحدات التي هي مثلها في كونها ابطالا لها بالذات ثم ان على في قوله على انها
ليست تبطل تجيبه الاملاء وكذلك على في قوله وعلى ان الوحدة ليست تبطل الوحدة الخ حيث انه معطوف على قوله على
انها ليست فيكون كلاهما دليلا على هذا المدعى الا ان مرجع الثاني الى ان ابطال الوحدة الطارئة لتلك الوحدات ابطالها
مع ما يقوم به من الموضوع لا انه باق جنسه مع توارد هذه الوحدة وتلك الوحدة كما عليه ارباب المتضايفين يرشدك اليه ما ذكره في
طبيعيات هذا الكتاب وذلك حيث قال وليس الضد كما ليس هو الشيء فقد يجتمع مع الشيء في المادة ما ليس هو ذلك مثل
الطعوم واللون والاكل ما لا يجتمع فان كثيرا ما لا يجتمع ليس مبادلا ما يكون في المادة قبولها وليس كل ما ليس لك وذلك لا
قبول لها يكون لك فان الصورة الانسانية والفرسية لك وليسا متضادتين اذ المادة وان كانت بقابلة لهما فليس ذلك
قبولا اوليا لو بقوة واحدة او بقوتين متعاقبتين معا بل يجب ان يكون الاستعداد لهما استعدادا اوليا ويكون بقوة واحدة
مشتركة حتى يكون ضدا انتهى واما مرجع الوجه الاول فالى ان ابطالها للوحدة ليس كابطال الحرارة للبرودة لان ذلك معروض

سبب اخر لم يطل لها وان كان مقارنا لحدوث هذه الوحدة وقد قطع النظر عن عدم بقاء الموضوع في هذا الوجه وان فرض استحالة
لزوم ذلك خلافا لما عليه ابطال الحرارة للبرودة فقد اتضح ان المدعى وان كان هو الفرق بين هذين الامرين والكثرة من سبيلين
ثم القول بان من الجائز ان يكون هذا في قوة الاضراب عن قوله على ان تلك الوحدات فيكون هذا هو الاضراب عن ذلك
الاضراب بحرجه عن كونه وجها اخر فتدبر قال فان كان لاجل هذه المعاقبة الخ اقول ولو سلم ان من الجائز ان يبطل وحدة
وسن ابطالا الا اولى كان الاولى ان يكون الوحدة ضد الوحدة لا الكثرة اذ ما طلبه ببطلانها ولو سلم ذلك فمن شرط ابطال
احد الضدين ان يكون بينه وبين الضد الاخر اعدة وجب ان لا يتوهم احد المتضادين بالاخر وليس الامر هنا كذلك لان الكثرة
مقومة للوحدة وليس من شرط ابطال ان يكون لها موضوع واحد الحد وليس لوحدة وكثرة بعينها موضوع ذلك بل موضوع واحد
نوعي او صنفي قال واينما ظهر ما قال الخ اقول دليل ثان على ان الوحدة ليست ضدا للكثرة عطفا على قوله فقوله في جواب هذا الاشكال
بما حاصله ان المعتبر فيه كون امر واحد بعينه موضوعا لها وهذا هو الوجه الذي اشار اليه سابقا في استحالة كون الوحدة الطارية ضدا
للوحدة السابقة والمجمل انه لا يصح كون الوحدة ضدا للكثرة من وجهين احدهما انها الايانيها اولا وبالذات وثانيهما ان المعتبر في
التضاد بقاء موضوع بعينه فيه وليس الامر كذلك في الوحدة والكثرة ثم ان التعبير عن الوجه الثاني بقوله واينما ظهر ما قال الخ ولم يقل
واينما انه ليس على موضوع واحد قال ما فيه وما عليه اقول يعني ما فيه من المباحثات وما عليه من الايرادات وما الذي من الامور المهمة
من جملة ذلك النقض بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية مع بقاء موضوعهما بشخصه الهيولانية وجوابه بمنع كون موضوعها
حقيقة بل انما الموضوع لها هو الجوهر الحال فيها ومن البين استحالة بقاء بعد طرو الانفصال عليه لكونه ذاته نفس الاتصال وان صح ان
يكون محله او الذي يعبر عنه بالماده فظ الى انه باقي اصيله ولكن ليس ذلك موضوعا بها الا بالعرض فلذا قيل انها لهيولى تتصف بالوحدة
والكثرة وبالعرض وتظهر ذلك بوجه ما كون التناقض بين الوجب والسالب حيث ان القاهر عن في البرهان كون ذلك فيهما
لا باعتبار انهما نقيضان بما هما هما بل باعتبار ما يقتضيانه من السلب والايجاب فان قلت اذا الوحدة بالحمل يجوز ان يقابل كثرة بتقابل
التضاد لان الموضوع فيهما امر واحد شخصي وقس عليه امر الوحدة بالموضوع وكثرة مثلا ان الموضوع في قولنا زيد كاتب هو هو بعينه في
قولنا زيد شاعر وجاز العلامة الدواني فقد نص على ان الواحد بالحمل اعم الموضوع قلت ان الواحد بالموضوع او الحمل يرجع الى كون
الوحدة بالموضوع او الحمل بالذات وما سواها بالعرض ومن البين انه لا يجامع وحدة الحمل كثرة في موضوع فقد بان وجه التنافي
ما بين بالعرض وبين بالذات فان قلت في جواب ذلك الايراد ان موضوعها ليس هو الذات ومن هنا يجتمع مالها من النسبة الى
صفة الموضوعية قال المتغير هذه النسبة الى صفة الموضوعية لا تصير كثيرا او واحدا اذا تبدلت بل هو الموضوع حقيقة تلك
ان المعتبر في وحدة الموضوع ان يكون ذاته واحدة وان اختلفت نسبتها بحسب اختلافها بكل من الاستناد الا يرى ان موضوع البياض من
حيث كونه موضوعا له مغاير لموضوعه من جهة كونه موضوعا لما يقابله من السواد قال فيظهر هنا التقابل بينهما اقول لما لم يكن التعقب والاستقامة
معتبرا في ماهية انواع التقابل فلم يظهر ما يسوق معها من الوحدة والكثرة شرع في بيان ذلك حيث قال فيقول انه يلزم اولا ذلك الخ
بما حاصله انه ليس يجوز ايضا ان يكون تقابلها تقابل العدم والملكة اذ قد اعتبر فيه ان يكون العدم عدم شيء يكون الموضوع او النوع او الجنس
وليس للوحدة والكثرة موضوع ذلك قال ذلك ان تخيل وجها يجعل به الوحدة عدم الكثرة اقول تقوية على وجه هو ان كان تخيل
وجها ويجعل الوحدة عدم الكثرة او بالعكس اذا كان موضوعها امرا واحدا او امورا يمكن ان يكثر او تتوحد كالماء مثلا فان الواحد منه جاز
لو ان يصير واحدا لكن الحق عدم جواز كون كل من الامرين عدم الاخر اذ الملكة على ما سبق في موضعه وجب ان يكون امرا معقولا بنفسه

ثانيا

ثابتا بذاته والعدم وجب ان لا يكون كذلك لكان عدما فيما من شانه ان يكون فيكون اما بمعقل وجود الملكة على ان يكون مقدمة اولى كما ان قوله ولك
ان تقول الخ مقدمة ثانية مع ما يتلو وفيه من عجوبها في التقابل من حيث العدم والملكة قال المعقول بنفسه والثابت بذاته فيما من شانه
ان يكون اقول اي فيما من شانه سواء كان ذلك بحسب نفسه او بنفسه القريب او البعيد فلا ينافي ما وقع منه قوله اولا ذلك لزوم ان
يكون العدم منها عدم شيء من شانه ان يكون الموضوع او النوع او الجنس والحاصل انه سلك في الاول مسلك التقابل بين العدم والملكة
بالاصطلاح الالهي وكذا سلك في هذه العبارة ذلك المسلك ايضا اذا دعى حق ملكة في فن الميغوريا من هذا الكتاب فلذا قال الشيخ في
هذا الفن بعد ذكر العدم والملكة بحسب الاصطلاح الالهي بهذه العبارة وهذه كلها ملتفت اليها في هذا الكتاب انما العدم المقصود منه
هو العدم الذي فقدان القوة في وقتها الذي من شانها ان تكون الذي يمكن الفعل الاستعداد الموضوع عليه القوة فقد بان انه لا ينافي بين ذلك
المقابل على ان لو سلمنا كون ذلك الجزء يعود الى ذلك الموضوع بشخصه فصحيح ان لا يعتبر هنا لك وحدة الزمان لكون هذا التقابل
هو التقابل المعتبر في قاطيغوريا من هذا الكتاب على انا لو طعنا النظر عن هذا لم فنقول ان تقابل العدم والملكة بهذا الاصطلاح لما
كان اخص من تقابل العدم والملكة باصله الاصطلاح الالهي فكون اعتبار ذلك الموضوع بشخصه في زمان بعينه من حيث انه فرد من افراد
تقابل العدم والملكة بذلك الاصطلاح لا مطلقا ويؤيد ما وقع منه قوله واما القدماء فقد جعلوا هذا التقابل من العدم والملكة
وجعلوها في المضادة الاولى الخ وذلك لان الظاهر من هذه العبارة كون المراد من التقابل هو التقابل بمعنى العدم والملكة على الاصطلاح
الالهي ومن البين انه يؤيد كل واحد من هذه التاويلات فلا تشويش في العبارة ولا اضطراب فليتدبر فيه فانه خليق به على امر يرجح
ان يقول انه اشار اولا الى انتفاء التقابل اي العدم والملكة بحسب الاصطلاحين اي الالهي والمنطقي الاول هو الاول والثاني هو الثاني
ولكن من سبيلين احدهما في من ما يقتضيه الاصطلاح الاول وثانيهما في نفسه فتدبر فيه قال فيكون انما يعقل اقول اي العدم لكون
معرفة بالملكة ص فيهما قد لاح وجه اخر لعدم كون الوحدة ملكة والا لاتصفت بما يتصف به العدم لانها عرفت بالكثرة وجب
قال انها عدم الكثرة او عدم التجزية والانقسام فيلزم من ذلك اتصاف الملكة بما يتصف به العدم هف قال المضادة الاولى اقول
قد يطلق ويراد بها التضاد اولا وبالذات فقد يطلق ويراد بها مطلق المخالفة والمغايرة وكون السواد غير الرائحة والرائحة غير السواد و
كون زيد غير عمرو وعمرو غير زيد وذلك هو التقابل باعتبار المعنى المنقول عنه الى المنقول اليه وقد يطلق ويراد بها التضاد بحسب الشهرة
الذي عليه مصطلح قاطيغوريا من الشيخ ومن الظاهر ان المراد بالمضادة الاولى ههنا هو المضادة بالمعنى الاول بل المعنى الثاني كما
كما توهم بعضهم منه وذلك ان المعتبر لا يكون احدهما عدما للاخر وان كان عدميا في نفسه والحاصل ان الذي يتلخص من كلام الشيخ
ان الضد الذي يستعمل في قاطيغوريا من الشفاء غير الضد الذي يستعمل في سائر المواضع من العلوم قال في خلق الشفاء فلنقسم الان على
الوجه الذي ينبغي ان يفهم عليه الاصطلاح الذي في قاطيغوريا من وهو غير المصطلح عليه في العلوم ومن تجسم ان يجمع بين الامرين
فقد عمى به نفسه والحاصل ان العدم الذي في العدم والملكة ليس هو العدم الذي يقابل الى معنى وجودي كان بل الذي يقابل القسر
اعني فقدان القوة التي بها يكون الفعل حتى شاء واذا صار الموضوع عاريا للقوة فلا يصلح بعد ذلك ان يزول العدم كالعمى واما القسر يجوز
الى العدم كالعمى واما العدم الداخل في التضاد بحسب الشهرة ما يكون عدميا في نفسه لا ان يكون عدما لامر وجودي يقابله فاذا تعهد هذا
فنقول انما لا يصح ان يكون المراد من المضادة الاولى هو التضاد بحسب الشهرة فقط والا لما صح ان يكون العدم والملكة منها ضرورة ان
العدم منها عدم تلك الملكة والمعتبر في المضادة الاولى ان لا يكون ذلك على ما قال واما القدماء فقد جعلوا هذا التقابل من
العدم والملكة وجعلوها في المضادة الاولى ثم ان المراد من المضادة الثانية على هذا التقدير هو المضادة بحسب الشهرة كما ان المراد

من الجسمانية الثالث هو الجسمانية الحقيقية واما على تقدير ان يكون المراد من الجسمانية الاولى هي الجسمانية
الثانية فيكون بالعرض فتدبر قال اما الاول فانا نقول ان اتحاد الوحدة بعدم الخ اقول يعني انا نقول الذي يصحب عليه تحديد وقد افيد ان هو
ذا بفتح الهاء واسكان الواو كلمة مفردة للتحقيق او للتاكيد وللاستدراك على اختلاف الواقع والمقامات ولعل المراد به المعنى الاول
مراد حقا في لغة الفرس هين وهي متكررة في كلام البلاغة سيما كذا افيد في حديث وقصر جدهذين اللفظ والظاهر انه بعيد جدا
ههنا فتفسير حسب الوحدة تقريره على نظر ان ذلك يوجب ان يوخذ في حد الوحدة عدم الانقسام او الجزء وفي حد الكثرة
الانقسام والجزء وقد تقدم بطلانه لاستلزامه الدور وتقرير قوله واما ثانيا بان الوحدة موجودة فالكثرة مقومة لها والا يجوز ان
يكون عدم الشيء مالم والا كان مكثر الشيء معين امدها وكذا الحال ان جعل الكثرة العدم والملكة الوحدة لاستلزامه ان يكون عدم
الشيء معين لمكانه ومن ههنا يعلم ان تقابلهما ليس يجوز ان يكون بالايجاب والسلب وقوله وقد ذكرنا هذا الخ وذلك حيث قال ان
تعريف الوحدة بعدم الانقسام والجزء او غيرهما يصح ان يكون تعريفا بتمامها او تعريفا لفظيا لا حقيقيا فيجوز ان لا يكون الماخوذ في
حقيقتها العدم فتدبر قال لانه كان ذلك في الالفاظ الخ اقول لا شبهة في ان الظاهر من قاطيغورياس هذا الكتاب ان التقابل
بالسلب والايجاب ان يحتمل الصدق والكذب فبسيطه كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان
اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال وان من التقابل التقابل بالسلب والايجاب ومعنى الايجاب وجود
اي معنى كان ذلك باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب سلب اي معنى كان سواء كان ذلك الوجود في نفسه او
الوجود لغيره فاذا تقرر هذا فنقول ان التقابل بين الوحدة والكثرة لو كان من حيث السلب والايجاب لكان ذلك على اصطلاح
قاطيغورياس هذا الكتاب وانما يكون ذلك لاعتبار اخذهما مفردين لا مطلقا لانهما باعتبارهما لا يوجدان بالقياس الى
ثالث حملا كان او تقييدا ومع ذلك يصدق عليه استحالة اجتماع حمل فيه قول على وان لم يمتنع ذلك باعتبار وجودهما في كالرائحة
والادراجة مثلا كالمتعبر لوجود السواد فيه وهو اللادراجة لارتفعهما ملا يكونان متقابلين الا باعتبار المنقول عنه لاستحالة صدق
احدهما على الاخرى والاشياء المتقابلة الطبائع متقابلة من حيث ان ليس كل منهما هو الاخر ثم ان نقل ذلك عن هذا المعنى الى ما يكون
الاستحالة باعتبار الحمل على الموضوع اي ان يكون ذلك باعتبار الوجود فيه فقيل هما اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد في زمان
واحد من جهة لا لتدافع بين ما قيل ان العرض لقابل الجوهر وبين ما قيل انه لا يقابله وذلك لان معنى الاول على الاصطلاح المنقول
عنه والاخر على المنقول اليه كما لوح عما ذكره بقوله واعلم انه ليس يعني بالتقابل حال كل غيرين متقابلين كيف اتفق بل الماخوذ الاول
التقابل فعلا لا بالقوة وذلك موجود في الجوهر والعرض فان العرض لا يوجد والجوهر لا عرض واما بعد ذلك فمن شرط المتقابلين
ان يكونا في موضوع واحد جنسي او نوعي باضافة لا عليه ومن ههنا لا يقابل بين الجوهر والعرض لانتفاء ذلك الشرط فيه فان انهدم
هذا فتحقيق بالوحدة والكثرة اما ان نقسمها الى ثالث يحمل عليه او تقيد بها ام لا فان قسمناه الى ثالث احدهما
الى الاخرى وعلى الاولين يكونان متقابلين على الاصطلاح المنقول اليه لو جاز كون احدهما سلبا للاخر وان كان بالاعتبار الاول منهما
تناقض العقدين وبالاخر المتغيرين واما على الثالث لا يكون بينهما تناقض لا بما عليه الاصطلاح المنقول عنه واما ما عليه بعض الاعلام
من ان احدهما نظرا الى الثالث يرجع الى التناقض بين القضايا فضيه ما لا يخفى ومع ذلك يكون متقابلا الاصطلاح المنقول عنه واما ما عليه
بعض الاعلام من ان احدهما نظرا الى الثالث يرجع الى التناقض بين القضايا فضيه ما لا يخفى ومع ذلك يكون عليه اليه ايضا لا باعتبار
المنقول عنه فتامل فقد اتضح ان الكثرة لما لم تكن وحدة والا لوحدة كثرة يجوز ان يكونا متقابلين باصطلاح المنقول عنه لان ذلك في نفسه

ان الوحدة

ان الوحدة غير الكثرة والكثرة غير الوحدة ثم انه لما كان اعتبار الانتساب الى الثالث سواء كان ذلك لقول على على ان يكون المراد من الموضوع
ما يقابل الحمل او موجود في اي الموجود في الموضوع اي الحمل المستغني عن الحال فيلزم من ذلك استعمال المشترك فجعل الحمل بلا
قال لانه كان من ذلك في الالفاظ الخ اقول اشار به الى نوع من التناقض الذي يتحقق قال غير موافقة هذا الاعتبار اقول
اي اعتبار اخذ في المحل نفسه مع قطع النظر عن انتسابه الى الثالث كاخذ الوحدة والكثرة باهما لا بانتسابهما الى الثالث حملا كان
او تقييدا فتدبر قال وما كان منه في الامور اقول اراد به النوع الاخر الذي هو في المفردات ومن جنس تقابل العدم والملكة
ثم انه اضرب عن ذلك حيث قال بل هو جنس هذا التقابل اي بل التناقض جنس هذا التقابل الذي هو العدم والملكة لا انه نوع
وعدم من موضوع مستعد لا مطلقا واليه اشار بقوله فان باز الوحدة الثبوت وباز السالبة اللاثبوت وقوله ومعرض في زمان
من الحال يعني لو كان احدهما عدما للاخر وسلبا له فيلزم اخذه في حده وقد علمت ان ليس امر الوحدة والكثرة كذلك والا لزم الدور
وكذا اخذهما ثالث بقياس الجنس فتدبر واما التناقض على ما عليه اصطلاح قاطيغورياس هذا الكتاب فهو جنس هذا التناقض
الذي هو جنس العدم والعسر لانه يصدق ذلك على ما لا يصدق عليه هذا كالوحدة والكثرة حيث ان شيئا منهما ليس هو الاخر
فتدبر وقد يعبر عن ذلك بالنقيض العدولي كما يقال الشكل الاخر قولا على التواطؤ ولم يصدق عليه نقيضه السلبي اي رفع
الحركة وسلبها فقد اتضح عندهم تاملها بعين البصيرة وساوليها بغير قصيره ان نقيض الشيء قسمان سلبي وعدولي
والثاني باعتبار المنقول عنه لا غير وذلك بخلاف الاول حيث انه يصح ايضا ان يكون باعتبار المنقول اليه وعدم صدق الاول لا ينافي صدق
الاخر ولما اعتبر نحو ومن الحمل فلا يكون ذلك من قبل اجتماع النقيضين ثم انه ربما يقال بجواز صدق نقيضه السلبي اشتقاقا فيما يصدق
عليه نقيضه الاول حالة وذلك كما يقال ان الشكل لا يتحرك ومن ههنا يجوز ان يجتمع التقابل على الاصطلاحين في المشتقين
كالمتحرك واللامتحرك وذلك باعتبارين احدهما بالقياس الى الاخر كما في الاصطلاح الاول وثانيهما ملاحظة وجودهما نظرا
الى الثالث كما في الاصطلاح الاخير وقد اشار الى العدم بذلك المعنى في اول كتابه هذا في بحث تقسيم الفصل الى العام والخاص
والخاص الخاص حيث قال وكذا زيد ينفصل عن نفسه في وقتين بان يكون مرة قاعدا ومرة ليس بقاعد فهذا هو الفصل العام
هذا كلامه ومن الظاهر ان رجعه الى الغيرية بالامر الحيثية التقييدية وهذا بخلاف ما عليه ارسطاطاليس الشيء معين نفسه لا استحالة
فيه نفسه قال فقول ليس يمكن ان يقال اقول حاصله انه لو كان بينهما تقابل التضايف لم يكن يمكن كل واحد منهما معقولا
بالقياس الى الاخرى وليس كذلك اذ الكثرة وان امتنع تعقلها بدون تعقل الوحدة ليس تعقلها بالقياس الى الوحدة حتى ان الكثرة
انما تكون كثرة اذا كان بازائها وحدة ولو سلم ان امتناع تعقلها بدون تعقل الوحدة بوجه كونها معقولة الهية بالقياس اليها فمن
البين ان تعقل الوحدة ليس يستلزم تعقل الكثرة وهو ظاهر فلا يكون بينهما تقابل قال لانها معلولة الوحدة في ذاتها اقول من حيث
التالف لا الصدور والحاصل ان المعلول لا يكون الا بالعلة والعرض لا يكون الا بورود على الموضوع واما المضاف فلا يكون الا مع
المضاف الاخر لا يفتقر فيه وهذا هو الفرق بين ما به وبين ما معه ثم ان ههنا تنبيها تحاشى منها الى ان يفهم لها وفي بعضها بزيادة قوله انها
مع لفظ لها وعلى التقديرين يكون الضمير على بناء المفعول ومنها الى ان يفهم لها الخ على بناء الفاعل فنقول ان الكثرة محتاجة الى ان يفهم
عليها التي هي الوحدة واما وجه اولوية هذا النحو فهو اظهر من ان يخفى قال والمعلولية لازم للكثرة لا نفس الكثرة اقول افيد ذلك في المعلولية
الصدورية نفس ذات المعلول من لقاء ذات العلة الجاعلة ليست هي في جوهر نفسها مضافة اليها بل انما يعرض لها ان تكون مضافة
من حيث اعتبار المعلولية والجاعل التام بذاته ايضا نفس ذاته منها ذات المعلول المجعول وليس جوهر ذاته مضافا الى ما عنه بل انما يعرض

ذلك من اعتبار العلية قال ولكان يكافيان اقول عطف تفسيري قال وليس الامر كذلك اقول وذلك لان الوحدة علة للكثرة فلا يكون مقابلة
لها والا لكان الحلول في رتبة ذات علة بمعنى انهما لو كانا متضايفين لكانا كائنين وليس كذلك اذ تصور الكثرة بالوحدة مستلزم لان تقدم
الوحدة على الكثرة وهي تاخرها عنها قال فما معنى ان عرف اقول ان الشيخ نفى التقابل بينهما ومن البين انه لا يمتنع ان يكون احدهما
بينهما تقابل عرضي على ما قال وليس كون وحدة ما قال والوحدة من حيث مكيال اقول التقابل بين الواحد والكثير ملحوظ لان اسمهما
متضايفان تقابل التضايف بحسب الصادق يعني ان الوحدة مكيال الكثرة فيقال لها اذا اضيف فيها سرين او مراتب وليس المراد من المكيال
والمكيلية الا هذا واما اضافتها بالعلية للكثرة وهي المعلولة فمن حيث انها علة تعرضها صفة العلية قال لكن واحد كل شيء ومكياله
من جنسه اقول لان يكون من الكم المتصل او الكم المنفصل لان احدهما من الاول وثانيهما من الاخر او يكون احدهما من جنس الطول والاخر
من العرض او بالعكس قال يكون واحدة مفترضا بالطبع مثل متوره وبطيخة اقول بالجملة ان الواحد من كل شيء الذي هو مكياله هو اصغر
شيء منه طولا كموزة او بطيخة او مضاعف كدرهم ودينار وهو ليس احدا لا يكون ان يجاوزه عنه فيكون تابعا للفرض والتقدير على ما قال
بعضهما مفترض فيه واحدا بالوضع ومن شرائطه ان يعتبر الطول في سنة ومقدار وكالاصبع كالشبر في الاطول وشبر في شبر في العرض
وشبر في شبر والجسمانيات على ما قال ويجعل هذا الواحد ايضا قول ان في بعض النسخ مفترض فيه واحدا بالطبع وفي بعض اخر منها
واحدا بالوضع والفرق بين ما يكون واحدا مفترضا بالطبع ويكون ما يكون واحدا بالوضع ظاهر على هذه النسخ واما على تقدير
ان يكون الطبع واضعا فهي الفرق على كون الوحدة في الاول على الافتراض وفي الثاني على الفرض وذلك لان الحد من كون
الشيء مفترضا فيه الوحدة كونه في ذاته لك الى كونه مطابق هذا الفرض ومصداقه ولو لم يكن هناك فرض فارض ولا اعتبار معتبر
كموزة وبطيخة مثلا وذلك بخلاف ما عليه امر الدرهم ومعناه حيث انه مفروض فيه بفرض الفارض واعتباره ولكن الاباء بطبعه فلذا
قال فيه واحدا بالطبع ومن ههنا ظهر وجه اخر للفرق بان الطبع في الاول محمول على انه يقتضي هذه الوحدة وفي الثاني على كونه غير
منافي لها فليتدبر فيه فانه مع وضوحه لا غلو فيه قال شبر في شبر اقول وذلك لانه سطح كما ان قوله شبر في شبر في شبر
هو جسم قال قريبة الى الوجود اقول وذلك من جهة سرعة وجودها ولك قريبة الى التحديد والضبط لان غيرها ليس لها ضبط
قال وفي الحركات حركة اقول الحركة سامة من حركات جسم له حركة دائمة غير مختلفة بالسرعة والبطوء ظاهرة غاية الظهور سريعة
غاية السرعة كالحركة اليومية التي تقدر بها سائر الحركات كما تقدر بمقدارها مقدارها وقوله وفي الحركات حركة مقدرة معنى ليس
يعني ان يكون كمال كل شيء من جملة اجزائه بحيث ان كمال الشيء بما لا يكون من جملة اجزائه كتقدير مقدار كل حركة بمقدار الحركة اليومية
وتقدير كل حركة بحركتها ولا ان يكون لكل ما يمكن ان يكال به مكيل معين مقدر كالاشياء التي هي اصغر من واحد مفروض مثل ان لا
يكون ان يكال بالجمل هذا الشيء على القدر المفروض صحيح هذا الامر لكل ما يمكن ان يكال كالكثير بالواحد لا بغيره والحركة الحركة
وهكذا قال يحسب المسافة اقول ان الحركة مقدارين احدهما المقدار والاخر غير المقدار والاول المسافة والثاني الزمان ومن جهة
كل حركة يمر او سنة او شهر وعلى الاول حركة فرسخ او فرسخين والحاصل ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتاخر وانما يوجد
فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتاخر ما يكون منها في المتاخر من المسافة لكن يتبع ذلك ان المتقدم للحركة يوجد
مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا ولا يجوز ان يصير ما هو منها مطابق من الحركة في متقدم المسافة متاخرا
ولا الذي هو مطابق المتاخر منها فيها متقدما كما يجوز في المسافة فيكون المتقدم والمتاخر في الحركة خاصية تلحقهما من جهة ما لها الحركة
ليس من جهة ما للمسافة ويكونا معدودين بالحركة فان الحركة باعتبار انها متحدة المتقدم والمتاخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة

تقدم وتاخر ولها مقدار ايضا باز مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصل ما تقدم وتاخر من الاول
في المسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور قال الفرس الاول اقول هو التقدير الزماني محكا وفي ابعاد الوسيقي الارتماد التي هي ربع طنبي
وما يجري مجرياه من الابعاد الصغار اقول تفصيل هذا القام بضرب من الاعمال هو ان في تالفات الوسيقي مضعف الواحد هو الغرو
يحصل من منها الى نغمة اخرى بعد ومن انضمام الابعاد بعضها الى بعض يحصل جمع وهو على اصطلاح ارباب هذه الصناعة عود نغمة
يجاوز عن اثنين واقل مراتبه ثلثة وهو مشتمل على بعدين ثم الجمع اذا ضم الى اخر مثله والحاصل ان المجموع اذا حصل بينهما توافق وتلائم
يحصل لحن وهو المقصود الاصلي في هذه الصناعة وهو صادر عن تجويز نغم مختلفة في الحدة والثقل وراعى بينها ترتيب ملائم و
منهم من زاد فيه قيدا اخر وهو مفارقة الفاظ دالة على معاني ومنهم من زاد فيه رعاية اوزان العروض مع حفظ الارتباط الاجتماعي
ويظهر بعد تمهيد هذه المقدمات ان اساس هذا العلم وبناء على تحقيق امر الابعاد ومعرفة احوال النسب بينها وتمييز اقسام الملائم
من غير الملائم وارباب هذه الصناعة قد بذلوا جهدهم في استقراء جزئياتها واستقصائها فوجدوا اسمية ابعاد يصلح ان يقع في
تالفات تحسينية يحصل منها الحان غير متناهية على شاكلة ما عليه امر العدد حيث ان اصله من واحد الى تسعة ويحصل منها مراتب غير
متناهية من الاعداد ولما تاملت الاصول التسعة احديها بعد ذي الكل مرتين وهو البعد الذي تكون نسبته نغمة منه الى الاخرى نسبة
اضعاف كنسبة اربعة الى واحدة وثانيها بعد ذي الكل والخمس وهو بعد يكون نسبة احدى النغمتين منه الى الاخرى نسبة ثلثة اشياء
كنسبة ثلثة الى واحدة وثالثها بعد ذي الكل والاربع وهو بعد يكون نسبة احدى نغمتيه الى الاخرى نسبة ضعفين وثلثين كنسبة
ثمانية الى ثلثة ورابعها بعد ذي الكل وهو بعد يكون نسبة احدى نغمتيه الى الاخرى نسبة مثل ونصف الى الاخرى كنسبة ثلثة
الى اثنين نسبة مضعف كنسبة الاثنين الى واحد وخامسها بعد ذي الخمس وهو بعد يكون نسبة احدى نغمتيه الى الاخرى نسبة مثل
ونصف الى الاخرى كنسبة ثلثة الى اثنين وسادسها بعد ذي الاربع وهو بعد يكون نسبة احدى نغمتيه الى الاخرى نسبة مثل وثلث كنسبة
اربعة الى ثلثة وسابعها بعد طنبي وهو بعد يكون نسبة احدى نغمتيه الى الاخرى نسبة مثل وخمس كنسبة تسعة الى ثمانية وثامنها بعد عجب
واكثرهم على عدم انحصاره باسم مخصوص ومنهم من خصه بعد يجري كما اصاب الادوار وهو بعد يكون نسبة احدى نغمتيه الى الاخرى
نسبة مثل وجزء واحد من خمسة عشر جزءا تقريبا كنسبة ستة عشر الى خمسة عشر وتاسعها بعد بقية الذي قد يعبر عنه بعد
وهو بعد يكون نسبة احدى نغمتيه الى الاخرى نسبة مثل وجزء واحد من تسعة عشر جزءا تقريبا كنسبة عشرين الى تسعة عشر وهذه
الابعاد الثلثة الاخيرة هي الابعاد الصغار على ما قال المعلم من الابعاد الصغار وقد يعبر عنها باصطلاحهم بالابعاد
الخفية ايضا ثم ان ما ذكرنا على ما ذكرنا في هذه الثلثة الاخيرة من النسب بناء على ما يتراءى من ظاهر اقاويل بعضهم كصاحب الادوار والحق
ان النسب بين هذه الثلثة غير مضبوطة لانها تحصل من قسمة بعد ذي الاربع فيمكن ان يحصل التقسيم باي نسب لمباع كل طائفة بطوق مختلفة
ولهذا شيخ يحكون اختلاف القسمة موجبة لاختلاف النسبة فلا جرم لم يحصل القطع بتعيين نسبة النغمات عندهم وذلك بخلاف
الابعاد الكبار حيث انها تحصل من النسب على ثلاث الوتيرة الاخيرة فاذا تقرر هذا فنقول انك قد علمت ان البعد الطبيعي من الابعاد
الكبار واما ما بعد فليس من الصغار باصطلاحهم فلذا ترى المعلم انه يقول وما يجري مجراه من الصغار ثم انى لما كنت مصدرا شرح كلامه
تصديت لما تصديت من ذكر هذه الابعاد من هذا الفن والا لم اجد خصة معنى نفسي لان التفت لهذا البيان المختصر فضلا عن الكثير
من هذا وان كان ذلك على في نفسه ولكن لما كان يتعلق بهذا العلم الذي نهى الشارع صلى الله عليه وآله عن ارتكابه واجتنابه فاستغفر الله
واتوب اليه انه تواب رحيم قال الحرف الصوت اقول تقريره ان الحرف اما صامت واما صوت والاول غير الحركات الثلث وغير

حرف المد واللين الذي هو الواو والالف والياء اذا كان حركة ما قبلها من جنسها والثاني غير ما ذكر وهي مقصورة هي الحركات ومدودة
هي الذاتي التي هي الالف والواو والياء اذا كانت حركة ما قبلها من جنسها والصامت قد يؤخذ هي الصوت المقصور وسمي مقطعا مقصورا
وقد يؤخذ مع الصوت المدود وسمي مقطعا ممدودا مثل ام بالفتح والضم والكسر ومثل الا ولو ولي ويقال المقطع الممدود والمقطع مقصور
مع صامت ساكن بعده مثل ام وقل وبع لما قلنا المقطع الممدود في الوزن واما المصوتة فهي لا يكون الا ساكنة مقرونة بحركة مجانسة
لها على ما قبلها فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق الالف على الهمزة
بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا وقد يكون مصامتا بان يكون متحركا او ساكنا لا يكون حركة ما
قبلها من جنسه فاذا تقرر هذا ظهر ان ما ذكره الشيخ بقوله ومن الاصوات الحرف المصوت اشارة الى الحركات الثلث الدالة على الفاعلية
والمفعولية والصفات المهية واما المقطع المقصور فاشار الى الصامت مع مثله الساكن مثل قل ويظاهر ما قلنا الاول الذي ذكره الشيخ
مثال للصوت والاخيرين مثالا للصامت وما اورده في الوسط من الحرف الساكن يحتمل الصامت مثل الواو والياء اذا لم يكن حركة ما قبلها
من جنسها والصوت اذا كان من جنسها ثم ان في جعل هذه الحروف من الاصوات نظرا من التوسع لان الحرف من عوارض
الاصوات فجدير بنا ان نصل هذا المرام بتقريب من البسيط في المقام فنقول ان الشيخ ذكر في طبيعيات هذا الكتاب في ان الصوت
كيفية عارضة للهواء بسبب القرع او القلع وهو لا اقرار له بل يحدث شيئا فشيئا وكل امر شأنه ذلك اما الحركة او امر عارض لها من
هي لك فلا بد وان يتماس حركة سلاره من جسم واحد لا من الجسمين من غير مماسة او تفريق والا لكان يتماسه وتفريق والا لكان يختلف
عن شيء منها الصوت بل من جسمين لهما يقاوم احدهما الاخر او يحل لهذه الحركة عنيفة وهي انا نحصل اذا كان الجسمان لك فثبت
ان الصوت انما يحدث منه حدوث القلع او القرع واذ لا يكون ان يحدث الا بالحركة الابنية وهو قد يحدث شيئا فشيئا لان يكون ان يحدث
فيه شيء فوقفه حدوثها على الماء او الهواء او ما يشبههما مثلا وحركة ايضا اذا الانتقال على الوجه المذكور لا يمكن ان يتحقق بدونه فيكون
مع كل قرع وقلع حركة الهواء وما يجري مجراه اما قليلا قليلا ويرق اما دفعة على سبيل التموج او انجذاب وعنف والاول غير كاف في
حدوث الصوت والا لاختلف الصوت منه فتعين الثاني فيكون حدوث الصوت موقوفا على وجود حركة عنيفة من الهواء وما يجري
مجراه فهناك قرع وقلع وحركة القارع او المقروع فانهما يحسان بالبصر بتوسط الكون ولا شيء من الصوت يدرك بالبصر والا يجوز
ان يكون حركة الهواء مثلا الا ان الحركة من حيث هي حركة قد يحس بها بالبصر او اللمس ولا شيء من الصوت كذلك وايضا لو كان الصوت نفس
حركة الهواء لكان من عرف ان هناك صوتا عرف ان هناك حركة وليست كذلك اما الملازمة فلان الشيء الواحد لا يمكن ان يعرف
ويجهل الا من جهتين فجهة كونه صوتا غير جهة كونه حركة واما بطلان اللازم فلانا نسمع كثيرا من الاصوات ولا نخطر بالبال الحركة
فضلا عن حركة الهواء فهو اما عارض لحركة القارع او القالع او لحركة الهواء والاول باطل والا لكان الصوت موجودا بعد انعدامها
فتعين الثاني وهو المطلوب فثبت ان الصوت كيفية عارضة للهواء بسبب القرع او القلع هذا ملخص ما في طبيعيات هذا
الكتاب فاندفع ما قرناه اورده امام المشككين وتبعه الاخرون من ان مدار كون الصوت معلولا للقرع على ان الصوت يوجد معها
وبعده بعدها وهو ليس بتام اذ هذا من المطالب التي يطلب فيها التعيين والدوران ليس مفيدا اليه بل غاية ما يحصل منه الظن
ووجه الدفع ان هذا ليس واردا على الدوران كما قررناه ثم ان الشيخ انما وان الصوت تابع لوجود الحركة او مقارن لها في خارج الصماخ
لا انه انما يحدث وهو موصوت اذا تأثر عنه الحس كما توهم بعضهم وذلك على ما نبه عليه في طبيعيات هذا الكتاب حيث قال ان الصوت
وجود في الخارج من حيث هو مسموع بالفعل بل من حيث هو مسموع بالقوة فاذا تقرر هذا فنقول ان الصوت اذا عرض له كيفية بها يتأثر

حاباتله في الحدة والثقل تميزا في المسموع فهذا الصوت العرض لتلك الكيفية هو الحرف عند جمع من المحققين والمعروض مع العارض عند
بعض ونفس العارض عند الشيخ ثم ان بعد الماثلة بالحدة اي الزيرية والثقل اي البمية احترازا عن مخالفتهما اياها فان مخالفتهما قد
تفيد تميزا بصوت عن صوت آخر تميزا في المسموع وليس بحرف وقيد التميز في المسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره
فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست بمسموعة وقد يناقش في كون الحدة والثقل من المسموعات دون الخشونة والنعومة
وكذا في دلالة قولنا تميزا في المسموع على كون سائر التميز نفس المسموع والجواب منع التميز في المسموع ليس ان يكون سائر التميز مسموعا بل
ان يجعل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الخشونة والنعومة وغيرهما فانها قد يختلف مع
اتحاد المسموع وقد يقال حد الصوت غير جامع لان الحروف الصامتة البسيطة كالباء والتاء ليست بهيئة عارضة لها الموجبة
الاسم ووجود الصوت لكن هذه الحروف لا يوجد مع الصوت لا انها انما يوجد في الان الذي هو آخر زمان حبس النفس واول زمان
اطلاقه والصوت لا يوجد الا في زمان ارسال النفس فهي موجودة قبل وجود الصوت فلا يكون ما فرض له وجوابه ان هذا انما يرد ذلك
لو جاز ان يكون حلول الحرف في الصوت حلولا سريانيا وليس بحسب ذلك لجواز ان يكون حلولا بعض منه فيه كحلول النقطة في الخط
والآن في الزمان ثم نعود الى الرأس فنقول تقرير المرام على وجه آخر هو ان الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي
الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم يجانس الواو والفتح الالف والكسر
الياء واما مصامتة فهي ما سوى الحروف المذكورة فهي قد يكون ساكنة وقد يكون متحركة وذلك بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة
مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالحرف لا يكون الا مصوتة لاستحالة تحركها مع وجوب كون الحركة السابقة عليها فتحة و
اما الواو والياء فكل منهما قد يكون مصوتا وقد يكون مصامتا بان يكون متحركا او ساكنا لا يكون حركة ما قبله من جنسه وقد يقال
ان الحرف المصوت اما مقصور واما ممدود وهو حرف المد واللين والاول يتحرك دون الاخير ثم ان المقطع اعم مقصور وهو الحرف
المتحرك مثل وهب فانه مؤلف من ثلث مقاطع مقصورة واما ممدود وهي التي تكون في اولها حرف متحرك وثانيها احد حروف
المد واللين مثل سني فانه مركب من مقطع مقصور ومقطع ممدود وقد يقال ان الحرف اما مصامت واما مصوت والصامت ما
يكون الابتداء به وهي الحروف الصحيحة والصوت ما لا يكون الابتداء به بل يكون هيئة عارضة للحرف المبتدأ به وهو ضمان مقصور
وهو الواقع في اقصر زمان يكون الانتقال فيه من مصامت الى مصامت وهي الفتحة والضمة والكسرة وممدود وهو الواقع في ضعف
ذلك الزمان او اكثر كاشباعات الحركات الثلث فالمقطع هو اقل ما يمكن ان يتفوه به من الاصوات وهو مصامت مقرون بصوت
فان الصامت لا يمكن ان ينطق به الا مع الصوت الا ان الصوت ان كان مقصورا سمي المقطع مقطعا مقصورا وان كان ممدودا
سمي المقطع مقطعا ممدودا مثل الا لو لي ثم ان قرن المقطع المقصور الصامت بصامت ساكن مثل هل كان في قوة المقطع الممدود
لان فيه ثلثة ازمنة صغار زمان صامت ثم زمان مصوت مقصور ثم زمان صامت ساكن وزمان الصوت المقصور والصامت
الساكن قريب من ان يكون مساويا لزمان الصوت الممدود واقل قد يدل ثم ان المقاطع حصل على وجهين احدهما ان يذكر المقطع
المقصور ثم يردف بالمقطع الممدود مثل على والآخر ان يذكر الممدود ثم يردف المقطع الممدود مثل على والآخر ان يذكر الممدود ثم
يردف بالمقصور مثل كان ثم تركب هذه المقاطع مرة اخرى فتحدث اشياء اعظم مما تقدم فاسفر ما يتقدر به الالفاظ وهي
المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم من بعدها المركب وكل ما ذكر فيه المقصور اولا ثم ردف بالممدود والاقاويل بها لا
يستغرق بل يحتاج الى ان يتقدر باثنين او اكثر منها كسائر المقادير فان منها ما يتقدر بذراع فيستغرقه ومنها ما يحتاج الى

ذراعين فقد ثبت الصغرى وهي ان القول مركب من القاطع التي هي احرافه وهو متقدر بها وكلها متقدر بحركته قال ويمكن ان يفرض الواحد اقول
يعني انه يمكن فرض خط واحد مثل ذراع ويبان به خط خط اخر وهو مشهور ذراعا مثلا ويكون فرض خط يبان به خط اخر وهو مشهور
ذراعا ونصف ذراع فيكون الخطوط بعضها يباين بعضا بما يعرض لبعضها ان يكون مكيلا لا ولبعضها ان يكون مكيلا ان يكون تباين بين خط
وخط باهما متقدران واما مباينة المستديرة المستقيمة فالذات لا بالعرض ولكن ليس الكلام ههنا في هذه المباينة بل في تلك المباينة
كالبين الوسط والكثرة من حيث كون احديهما مكيلا لا والاخرى مكيلا وقس على هذا ان يكون حركة مباينة بحركة وزمان لزمان ونقل الكل
وفي قوله ويجوز ان يكون لهذا الذي يباين ذلك مباين غير ذلك اشارة الى انه لا يلزم ان لا يكون مكيلا شيء مكيلا نظرا الى شيء آخر
فيجوز فيه ذلك التباين من سبيل آخر فيكون مكيلا لا باعتبار ومكيلا باعتبار لا يخفى جواز ان يكون قطر الكرة مكيلا لا لمساحتها
اذا قيس الى قطر كرة اخرى ومن الظاهر ان الخط يباين الجسم فلذا قيل ان نسبة الكرة نسبة القطر الى القطر مثلا بالتكرير بيان ذلك ان
قطر كرة اذا كان نصف قطر كرة اخرى يكون نسبة مساحة تلك الكرة الى مساحة هذه الكرة نسبة ثمن مقدار الشيء الى ذلك الشيء وذلك
حيث انه نصف لنصف نصف ذلك الشيء ولك اذا كان قطر كرة ثلث قطر كرة يكون نسبة تلك الكرة الى هذا الكرة نسبة سبع من اجزاء
سبعة وعشرين اليه وذلك لان تلك المساحة الصغيرة يكون ثلثا لثلث ثلث مساحة الكرة الكبيرة فقد اتضح ان نسبة القطر الى
القطر نسبة خط مستقيم الى الخط مستقيم بان يكون احدهما صغيرا والاخر كبيرا فيكون احدهما مكيلا والاخر مكيلا لا فيوجد بينهما تباين
من هذه الجهة ثم جعل من هذه النسبة نسبة حجم الكثرة الى حجم الكثرة فيكون مجموع المكيل والمكيل في الاول مكيلا لا لمعرفة نسبة
احد الحجمين الى الاخر فتدبر قال وقد علمت جميع هذا في مساحة العالم اقول اي ان الخطوط مثلا يباين بعضها بعضا ويناسب بعضها
بعضا بان يعدها ثالث او يعد احدها الاخر ثم ان الزاوية التي بين محيط الدائرة وقطرها هل تكون مناسبة الزاوية حاصلة بين مستقيمي
الخطين ليمكن الحكم بكون احديهما اصغر من الاخرى او اعظم فبعضهم على انتفاء النسبة بينهما وبعضهم على تحققها وان لنا في المساواة
وتفصيل في مقام اخر قال واذا كان كذلك فالزمان والحركة ايضا يباين الزمان والحركة ايضا اقول ليس ذلك على سبيل قياس الخرفي بل
على سبيل التنبيه الصغير وجوب فيه بالاستقراء التام الذي يرجع الى القياس المستوفي فتدبر قال من حال العظم والصغر اقول اي من
انهما لا يجتمعان مع المساوي فيهما تقابل ايضا قال فليس المساوي مقابلا اقول بل انما يكون ذلك بالقياس الى ما هو مساو له فيكون
المساواة بينهما هو التقابل الذي لهما على ما عليه نسبة المعية للعين فيكون من قبيل الاضافات المتشابهة الاطراف قال لكن الاشتباه
يلزم هذين اقول الحاصل ان المساوي تقابل الاصغر والاعظم باعتبار انها غير مساو ومن فيكون التقابل بينهما وبين تقابل العدم
والملكة ولكن لا بالذات بل بالعرض ومن هنا يصح ان يقال انه لا تقابل بين المساوي وبين العظيم والصغير ولك ان يصح ان يقال ان
بينهما تقابلا بذلك المعنى وبالجزئي ان يرجع ذلك الى النزاع لفظا وقوله ويظن انه ليس بحسب كان الخ شروع في الجواب عن
ذلك الاشكال قال واصغر به من تلك الحيثية لكن اقول وفي بعض النسخ من تلك الحيثية وعلى التقديرين انه المراد به انه معنى وجودي
وقوله لكن اشارة الى قوله يلزمه او ان المراد من تلك الحيثية الى الصغير به لكن اي معنى وجودي يلزمه هذا العدم وما وقع عنه بقوله انما
فان كل واحد منهما اقول الظاهر فان واحد منهما على ما في بعض النسخ لهذا الكتاب بدلا عن ذلك قال والحساسية اقول اي كل ما يتعلق
من الامراض بالجسم كالخشونة والملاسة وغيرهما قال وبعضها مشاغبات اقول قد علمت سابقا ان المغالطة اما ان يكون في الجدل
واما ان يكون في البرهان والاول اشتمل على المقدمات الشبيهة بالمشهورات على ان يكون مشهورة والثاني اشتمل على مقدمات شبيهة
باليقينيات على ان يكون يقينية فيكون الاول مشاغبيا والثاني سوفسطائيا وقد يقال ان المشاغبة عبارة عما يكون فيه الخلل بحسب

ما بالذات مكان ما بالعرض اذا استعمل في الجدل وبعضها المغالطة اذا استعمل في البرهان وهذا شيء لم اظفر به في كتب الاصحاب والحق ما قلنا قال
من يارى في ذلك اقول وذلك حيث قالوا ان البرودة ولكن الباس غير موجود بل انه كيفية تحدث بحصل من امتزاج الاجسام
المشفة لوقوع الفتور في سطوحها وانحكاسها عليها بحيث يتوهم من ذلك وتخيل منه الباس واينما رجع من الاوائل زعموا ان الكيفيات
المحسوسة نفس الاشكال فقالوا ان الاجسام تنتهي عليها الى اجزاء صغار قابلة للقسمة الوهمية لا الفعلية وزعموا ان هذه الاجزاء
مختلفة الاشكال وان بينها ما يقطع العضو لحدة اطرافها ويكون شديدة الفرد فيه وهو الحريف وما يكون بخلافه هو الحلو لا لو لم
يكن الامر كذلك وكان في العسل حلاوة لكان مرا بالقياس الى الصفراوي وعلوا القياس الى غيره ولكنها لو ان فان الجزء الذي ينفصل
منه شعاع معزق البصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع ما يمنع له وهو الاسود اذ لو لم يكن الامر كذلك وكان في الاشياء سواد وكيف
لون اخر لكان طوفا الحمام لا يختلف حكمه عند البصر مع اختلاف مقالات الناظرين اختلافا يوجب تبدل وضعه بالقياس الى الفوق
والتحتي ولكنه كما يختلف فان من نظر الى الحلوق الحمام يراه مرة شقراء ومرة ادهم وانه على لون الذهب وزعم بعض اخر ان هذه الكيفيات
نفس المزاج فقالوا مرتبة من لون ابيض مثلا ومرتبة اخرى لون اخر وهكذا فالمزاج يفعل في الباصرة فعلا وفي اللامسة فعلا وفي
الذائقة فعلا وليس في الخارج سوى المزاج كيفية اخرى موجودة فيه وحسب بعض اخر انها اختلاف التدبير والوضع الذي للاجزاء
الغير المتجزية قال الشيخ في تعليقات هذا الكتاب نحن نعلم ان هذه الاجسام تصلد وان الاسود منها اسود كيف كان وضعه
وكذا قولنا في الطعوم والروائح وان ذلك لا يختلف بحسب وضع وترتيب وانه لولا خاصية لكل واحد من الاجسام المختلفة
لاستحالة ان تحيل ههنا تحيلات مختلفة او تنفعل عنها انفعالات لك واما طوق الحمام فليس الذي منه شيئا واحدا اذ لها
اطراف لكل طرف منها لون وطرف كل منها ابيض بطرف الاخر بالقياس الى الناظر المستقبل اياه وايضا لو كان المحسوس هو الشكل لكان
عند الناس الشكل واحدا كذلك سيما بالحدقة يكون واحدا لونه ايضا اذا الشيء الواحد من الجهة الواحدة ليس يمكن ان يدرك وان لا يدرك
وليس كذلك اذ غير بعد اشكالها ولا يجب لو انها مثلا يكون احدها هو الاخر قال كل واحد من هذه الاخر اقول يعني الكيفيات السوقية
والمحسوسة والمذوقة التي هي الكيفيات المبصرة والملموسة كاللون والحرارة قال الاجزاء المفارقة عنه اقول يعني عن الثوب وفي
بعض النسخ بدلا عن عنه منها ولعل الجر وعود الى الماء قال معارضة مفترقة اقول اقول في بعض النسخ معرفة اي متدرجة
واعلم قوله فاول ذلك اي اول ما يرد على كان مقارنة كونه ذا وضع وكل موضوع ذي وضع فهو ينقسم على ما قال فانه ينقسم فيلزم خلاف الفرض
حيث فرض جسمية على تقدير عدمها هف وزيادة حجم الجسم الابيض بالبياض اذا لم يحل فيه سريانا والتداخل على تقدير حلوله فيه لك وما يحله
انه قال فانه ينقسم اقول فيه انه خلاف المفروض وايضا يلزم منه تداخل الاجسام لان حلوله في محله سريانا وهو يوجب حجم المجموع
على حجم واحد لا يخفى ان هذين الفسادين يجريان في القسم الاول وهو كونها اجساما ثم تقرير الاستدلال على نمط اخر وذلك بان يقال
انها لو لم يكن اجزاء فيكون لها اجساما او غير اجسام والاول باطل والا لزم من مقارنتها للاجسام اما تداخل البعدين او تزايد مقدار
حجم اختلاطها بها والكل باطل اما وجه اللزوم ان ملاقاة السواد الذي هو الجسم نوعا بالمضاف به اما بالاسلام لا فان كان الاول فهو الاول
وان كان الثاني قال الثاني واما وجه بطلان الثاني فلامتناع التداخل وعدم ازدياد مقدار الجسم عند اتصافه بالسواد مثلا هذا
يرد اما القسم الاول الذي في كلام الشيخ ويمكن ابطال القسم الثاني بغير ما سلكه الشيخ ههنا وذلك بان يقال انه باطل ايضا لان
هذا المجموع ما لم يتقارن الجسم ليس له ان يتصف به فهذه المقارنة اما ان يكون مقارنة ليس بحيث ذو الهام لا فان كان الاول فهي اما
اجزاء لا تتجزى وقد بين بطلانه واما هي الجسم او صورته او كلاهما والثالث باطل للزوم خلاف المفروض وكذا الاول و

الثاني والا لما جاز بقاء الجسم بدونه لكن التالي باطل فكذا المقدم لا يقال ان هذا انما يوجب ان يخالط الجسم وما يقارنه فيها وليس كذلك
لانا نقول هو اولا اما ان هذه الجواهر المقارنة ان كانت اجساما كانت من القسم الاول وقد ابطلناه وان كانت غير اجسام فهي اما
ذات وضع اولا والثاني باطل والا لما جاز اتصاف الجسم بها لاقتضائه مقارنته لا تصوره بين المجرد والمادي فيكون اما الجسم او جزؤه
والكل باطل فكذا ما هو يلزم لها وايضا الانفعالات والانفعاليات من الكيفيات ان كانت جواهر فاما ان يكون جواهر مجردة
او مادية فان كان الاول لا يمكن ان يدرك الا بحسه الباطن لا بحسه الظاهر وليس كذلك فان كانت جسمانية وجب ان يكون
اما الجسم او اجزاؤه لما تصورت بين في موضعه من اعتبار الجوهر العارضة فيها والكل باطل والا لزم اما تداخل الجسمين الا بالاتصاف
او تزايد امتدادها او اتساع وجودها بدونها والكل باطل قال فنقول لا يخلو الخ اقول شروع في ابطال كونها جواهر قال او يكون
لها مفارقة فلم مجرد اقول اي من الحلول في الاجسام في بعض الاوقات قال اذ ليست فيه كالاجزاء اقول يعني انه ليست تلك
الكيفيات الحسية في الجسم كالاجزاء ولا هي مفارقة عنه وانما قلنا ان المجرد يعود الى الجسم في ضمن الاجسام جوهرية ما يكون
يقول الجسم بما يشكل الجوهرية بنفسه فقوله مشكل الجوهرية بنفسه اي بتلك الامور من الكيفيات فيلزم ان يكون اما بعد
كونها مقومة للجسم وقوله ما كانت اي مفارقة عن الكيفيات كالياض مثلا اذا لم توجد في جسم فانما يكون ذلك بان ينتقل اي تلك
الكيفية الى الاخر اي الجسم الاخر وقوله فقد انتقل اي الياض الذي هو الكيفية الى جسم ياسه والحاصل ان مفارقة الشيء عن
جسم الى اخر فلا يخلو اما ان يكون من الجسم الى الاخر مفارقة لا تقارن تلك الكيفية جسما ثم انتقالها عن احدهما الى الاخر فيلزم
احد الامرين اما ان ينتقل عن جسم الى اخر من دون ان يبقى مجردة فيلزم الامر الاول على ما قال مجب من ذلك ان يكون كل جسم فسيانه
الى قوله او يبقى ومنه الى اخره هو الامر الثاني قال وجب من ذلك اقول اي من البحث السابق غير المجرد عن الكون ثم ان معلوق على قوله
مجب من ذلك ان يكون ثم اشارة الى انه على تقدير تسليمه لا ينافي غرضه وذلك حيث قال ثم هذا النوع من الانتقال الخ وقوله اذ كثيرا ما
يعني باهل الظاهر الذين يعترفون الماء مثلا من النار ولا يعترفون حقيقة وان يستحق الماء من النار بالمجاورة المعدية لان يفيض على
الحرارة وبالجملة انهم قالوا ان انتقال رائحة التفاح منه الى مجاوره وانتقال حرارة النار منها الى ما يماسها وغير ذلك من الامور الشاهدة
بها الحس وهو ليس شيء اذ لو كان هذه بانتقال هذه الانتقال بل يوجب ان ينتقص بها الكيفيات موضوعاتها الاول وليس كذلك اذ قد
سرى المسك قد يحدث في الاهوية الكثيرة مثل كيفيته ولا ينتقص عنه شيء من رائحته فالحق ان هذا وامثاله من باب حدوث المثل في
الماس والمجاور باحداث الفاعل المختار باختياره كما هو عند المتكلمين او باحداث الفاعل المختار باختياره كما هو عند المتكلمين او باحداث
الفاعل الموجب على سبيل الوجوب لاستعداد المجاور والماس والوهم يذهب بمن يكون هذه الكيفيات امثالا الكيفيات الحادثة عنها
المجاور لما انها انتقلت عنها اليها اذ ما يعرض الشيء قد يعرض له على ان يعرض له عرض اخر كعروض المقدار الجسم وقد لا
يكون كذلك بل يتوقف عروضه له على ان يعرض له عرض اخر كعروض الشكل له المتوقف على ان يعرض له عرض اخر نهايته او نهايات وكعروض
التربيع والتثليث والتسطيح المتوقف على عروض الخط والمالم يكن هذا على مسلك التحقيق فقد سلك سلوك الامر اخر عنه والحاصل ان
ذلك لما كان مسلكا جدليا اوشاعيا فلم يكتف بذلك بل تصدى لابطال هذا الاستدلال بالاستدلال حيث قال ثم هذا لا يصح الخ وهو
اما المجرد في قوله من غير ان يجرد عنها فيعود الى الموضعين ومن هنا سمن انها ليست بجواهر جسمانية تقوى الاستدلال الاول
الى العرض ان كان وجوده في موضعه لكون ذاته متعلقة به لا يكون له ان ينتقل عنه الى غيره وهو ظاهر وان لم يكن كذلك كان حصوله الحلة
لا يوجب نقص ذاتها ان يكون في محل اخر ازعدم العلة علة لعدم المعلول لا لامر اخص منه فيحتاج حصوله في محله الى علة اخرى فيكون

حصوله في الموضوع الاول علة وازواله عنه علة اخرى والحصول في موضوع اخر علة ثالثة ولا يكون شيء منها لانها لما لا يكون هو في ذاته مخالطا
البتة لا يكون مخالطا عنه وما يكون بذاته كذلك لا يحوجه البتة شيء بديهة فلا يكون له احتياج الى الموضوع لا بذاته ولا بغيره فلا علة اخرى قال في اجزاء
الموضوع اقول اي من جانب منه الجهات قال وانما كان لا يكون الخ اقول اي انما يلزم ان لا يكون عرضا لو صح قياسه بالموضوع قوله
من حيث هو شخص بل من حيث هو نوع قال فقد يكون ازواله عنه اقول لان ما هو الخارج من قوام الشيء يجوز تصور انفكاكه عنه قال
الا بانقلاب عينه اقول والا لزم انقلاب ما بالذات من الذات لان مقتضاها الاستغناء عن الموضوع فلو زال عنه لكان بانقلاب
ذلك الشيء نفسه وهو ظاهر فيكون عالا وبعبارة اخرى ان مقتضى الذات اذا كان هو الاستغناء فلا يزول عنه الا بزوال تلك الذات
من كونها تلك الذات وهذا محال قال امر متعين بعينه اقول وذلك لان العلة الحقيقية للشيء ما يكون ذلك الشيء امرا شخصيا لان
نسبة افراد طبيعة واحدة اليه على السواء فلو لم يستدع ذلك الشيء بخصوصه فهي وقوعه عنها دون غيره ترجيح من دون مرجح والحاصل
ان المتعين كما لا يقتضي اي فرد اتفق من طبيعة واحدة كذلك لا يستدعي فردا متعينا منها كونه مبدئا اي شيء اتفق والا لزم ترجيح بلا مرجح
كما يلوح من قوله ما ليس بعضه مخالفا للاخر فحكمه والحاصل ان معلولا بعينه لا يستدعي العلة بعينها والا لزم افراد غير متناهية لتلك
الطبيعة ولو التزم فلو صح ذلك لكانت نسبته الى اي فرد منها على السوية فوقوعه عن فرد منها وتخصصه به دون فرد اخر منه ترجيح
بلا مرجح حيث لا تخالف بينها من هذه الجهة هذا على تقدير ان يكون المراد من ذلك اشتراكه من جانب المعلول لا علته ولكن بقي ان الكلام
في اقتضاء العلة بعينها فنقول ان عرضه من هذه العبارة ان الشيء المتعين لا يصح ان يكون علة لافراد نوع واحد لان افراده لا تتناهى
بالقوة فتكون نسبة المتعين اي فرد فرض متساوية تخصيصه بفرد دون فرد ترجيح من غير مرجح قال فان قيل فكيف يقتضي الواحد المعين
اقول تقرير هذا السؤال بان يقال ان غاية ما لزم من هذا الدليل ان يكون العرض احتياج الى الموضوع الحال فيه وليس يلزم من ذلك
ان لا ينتقل عنه الى موضوع اخر اذ من الجائز ان لا يكون حلوله فيه لكونه محتاجا اليه بخصوصه بل لكون ذلك من افراد ما يحتاج هو اليه
وحاصل جوابه انه يجب ان يكون هذا الموضوع متعينا له اذ المتعين لا يقتضي اي شيء اتفق بما لا نهاية له بالقوة ما ليس بعضه مخالفا
البعض في حكمه والا لكان حلوله فيه لا في غيره ترجيحا من غير مرجح وهو باطل قطعا وبالجملة هو ان العرض الشخصي يستدعي موضوعا
شخصيا يتعلق به محضا وجوده فيرجع اقتضاء ذلك له الى استدعائه اياه ليتعلق به محضا وجوده في نفسه اولا كما يستدعي المعلول
تعينه ليتعلق بعلته بقبلها ليتحقق منها وجوده ويظهر منه ان الموضوع علة قابلية بهويته للعرض الشخصي القائم به باستعداده القابلي
ولا يجيء ما قاله نظام الحكماء في التجريد من جملة المشخصات حيث بنوا بانه مفيد لتشخص العرض اولا ودخل وشرط ثانيا على ما
والجملة ان العرض الشخصي انما يقتضي في اول وجوده التعلق بمحل شخصي يصح وجوده على ما قال فيقال يقتضي الذي يتعلق به محضا وجوده
اولا وذلك على ان يكون قوله الذي عبارة من الموضوع الذي به محضا وجوده التي هي امكانه الاستعدادي فتعين ذلك الموضوع بذلك
الامكان لذلك العرض فتدبر ثم نعود الى الدرس فنقول الاولى ان يقال ان العرض ان لم يكن له احتياج الى الموضوع لكل فيه اذا التعين
بذاته لا بغيره وان التشخص منه يحتاج الى موضوع شخصي اذ لو لم يكن الامر كذلك لجاز ان يوجد فيه وفي غيره فيكون حلوله فيه لا في غيره
ترجيحا بلا مرجح وهو باطل قطعا فان قلت ان من الجائز ان يكون مرجحه امرا غير لازم له لذاته قلت لو كان ما لا يحتاج لكان ما لا يحتاج
الى شيء لذاته او لو ازم ذاته يحتاج اليه لا مرا ما رض وهو باطل ثم ان بعض الاجلاء قد قرر الاستدلال على هذا المدعى بان وجود العرض
في نفسه هو وجوده في محله فلو انتقل عنه لما بقي له ذلك الوجود فلم يبق ذلك التشخص فيكون زواله عن ذلك المحل فيه والا لوجوده
في نفسه فيكون انتقاله ملزوما لانتفائه فيكون عالا وفيه ان اراد ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله الشخصي فهو اول المسئلة وان

الاعم من ذلك ليس يلزم من انتقاله من موضوع الى موضوع اخر انتقاؤه قال فان كان هذا صفة اللونية اقول ان سياق الدليل ان يقال
ان اصناف العرض لذاته الجنسية الى محل معين استحال انتقاله عنه الا بانقلاب عينه وليس المراد من الانقلاب عدمه ووجود غيره فيه لانه
ليس بانقلاب ولانه هو المطلوب بل المراد منه زوال الصورة عن الاول وحدوث صورة اخرى والباقي هو الهيولى التي بمنزلة المادة
وينقل الكلام اليها فيتسلسل وان كان مستغنيا عنه استحال ان يعرض ما يوجب البدو واشار الى الاول حيث قال وكلامنا فيها اي في الهيولى
الباقية بعد مفارقتها لذاتها عنه وليس ما وصل اليها باما سلبا لانه لا يخلو اما ان يحتاج الى هذا الموضوع لذاته فلا ينتقل عنه الا بانقلاب
وانقلابه يوجب التسلسل وذلك لانه يتصور على وجهين احدهما عدمه عن ذلك المحل ووجود الاخر غيره وثانيهما زوال الصورة
عنه وليس صورة اخرى غيرها وبعد الكلام فيها بان الباقي بعد زوال الصورة اما ان يحتاج الى هذا المحل لذاته او لا يحتاج ونسوق
الكلام الى اخره على انه يستلزم المراد ضرورة ان من المحال ان يكون ذلك هو العرض لان كون الباقي منه بمنزلة المادة يستلزم ان يكون
جوهرا فيلزم ان يصير العرض على هذا التقدير جوهرا وقد اشار اليه الشيخ اولا بقوله فيكون مركبا من مادة وشيء فيها ثم قال فان كان هذا
صفة اللونية مثلا الخ على سياق الشرط يعني ان هذا لا يصح ان يكون صفة اللونية والا يلزم ان يكون جوهرا جسما لا عرضا وعلى
فرض تسليمه وقطع النظر عن فساده فنقول انه لا يخلو الخ قال وهو الصورة المادية اقول انه اشارة بل دلالة على مشاركة الصورة
الشخصية القائمة بالمادة للعرض في استحالة الانتقال ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون عرضا على ما علمت سابقا من ان مناط
العرضية والجوهرية الانتقال من المحل بحسب الهيئة الحقيقية لا مطلقا ولا يلزم من افتقار الصورة الشخصية الى المادة بما هي شخصية
ان يكون عرضا قال ونوضح مقولنا الخ اقول لما كان في المسلك الاول نوع تعمية وابهام على ما قال وليس الامر كذلك اي ليس يصح فساد البياض
بانتقاله الى الجسم بانسه من دون تولده عنه او بقاء تولده عنه الا في محل وذلك لما يدعوى الضرورة فيه او بشهادة عدم تعلق الرؤية
او يلزم الخلاء على التقدير الثاني والا لزم ان لا يكون قيامه بذاته بل قيامه بمحل يحاوره والمفروض خلافه ودعوى الضرورة ولكن
شهادة لزوم ان يتعلق الرؤية على الكلام لجواز ان يكون ذلك لما له من العلة الفاحشة المعدية ولوجود هذه المناقشة في هذا
الكلام رجع فقال نرجع فنقول الخ والحاصل ان من المحال ان يكون هنالك جسم لا يتصور بذلك العرض الذي فسد عن موضوعه الى
ان يقوم بموضوع اخر وذلك بخلاف ما عليه امره اذا كان هنالك خلاء او نقول ان المراد به انه يلزم عند ذلك خلاء لان البياض مثلا
اذا فسد عن موضوعه وانتقل عنه قائما بذاته يكون لا محالة في مكان خال عن جسم شاغل فيلزم الخلاء لان ليس المراد منه الا
البعد الخالي عن الشاغل ومن الظاهر ان البياض ليس جسما شاغلا حتى ينافي ان يكون هنالك خلاء وبالجملة ان شغل العرض لا ينافي
الخلاء لانه يصدق عليه انه بعد خال عن شاغل هو الجسم وعلى هذا التقرير فقد قطع النظر عن انه اذا فسد عن موضوعه الاول يلزم
قيام جسم اخر اذا كان مجاورا له ليلزم الخلاء بل المراد انه لما كان جسما يلزم على تقدير قيامها بنفسها ان يكون في مكان
خال من جسم مشتغل بهويته فيكون هنالك خلاء هف وعبارة اخرى انه يكون في جهة غير جهة الجسم فيلزم ذلك والحاصل انه
يلزم الفساد من جهة انتقال البياض عن موضوعه ذا وضع واشارة من سبيلين احدهما لزوم الخلاء وثانيهما كونه جسما لا البياض
لكن يلزم الفساد على تقدير انتقاله عنه حال كونه صورة رومانية من طريقين ايضا احدهما ان لا يكون هنالك انتقال ضرورة انه يرجع
ذلك الى فساد البياض وزوال صورته وحقيقته والمعتبر في انتقال الشيء عن موضوعه الى غيره بقائه في نفسه واليه اشار بقوله
فيكون اولا ما تعرضه بياضا فقد فسد وذلك صورته الى حقيقته وثانيهما يلزم ان ينتقل الشيء الذي هو ذو وضع مخالط للاجسام حال
كونه مفارقا عنها وذلك كما اشار اليه بقوله واما المفارق العقلي فقد اشرنا فيما سلف الى انه لا يجوز ان ينتقل مثل هذا الشيء من

ذا وضع ومخالط للاجسام يعني بان ذلك الشيء الذي هو مرة ذو وضع ومخالط للاجسام وان ينتقل وهو مفارق عن الوضع وقوله مرة
اخرى يتعلق بانتقاله عنه بقوله ذا وضع ومخالط للاجسام تقريره على نظم الطبيعي ان توجيه لا هذا الشق ان ان فقد اشار الى الاول
بقوله اما الا فيكون اولا والى الثاني بقوله واما المفارق العقلي الخ وذلك على ان يكون اشارة الى ذلك الايراد وفي قوله قولنا واما
ثانيا ثم على تقدير ان يكون قوله مرة اخرى يتعلق بقوله ينتقل مثل هذا الشيء يرجع فساده الى لزوم تجويز امرين بينهما تنافي
في الغاية وهو انه على تقدير انتقال البياض عن موضوعه اما ان يبقى بياضا او يصير جوهرا مفارقا وفيه كلام والحق ما اوصلنا اليه
انفا في توجيه فتذكر ثم ان قوله يكون الا القليل منه محسوسا اي يكون ذلك محسوسا الا القليل منه فانه لا يكون محسوسا
ما وقع عنه بقوله للقلة الفاحشة فاندفع الاشكال من هذه العبارة لشيء من الغاية ولا يكون فيها مناقشة ولا مزاحمة على ما
توهم فتدبر قال على النحو المعروف من انه كيفية محسوسة مفرقة للبصر اقول وان جعل جاعل الخ قال المتبرع من بطلان كون
اقول الكيفيات جواهر غير جسمانية شرع في بطلان كونها جواهر هي اجسام فان كان هو نفس الجسم محالا اقول لو كان مقدار
نفس الجسم متميزا عنه مغايرا له في جهة اخرى مثلا ان البياض اذا كان جوهرا هو جسما يكون له بعد يتاز به عن بعد الجسم و
في جهة غير جهته فيكون لا محالة جسما ذا بياض والحاصل ان البياض لو كان جوهرا هو جسم فان كان مقداره غير الجسم فيكون له
مقدار في نفسه قد داخل في مقدار الجسم على تقدير حلوله فيه فيتداخل البعدين وان كان مقداره نفس الجسم متازا عنه فساد الامر
الحكون البياض جسما لربانيه حيث ان مقداره نفس الجسم قال بل يكون مهية الى قوله للخلاء وايضا اقول انه ترى عما تقدم ربانا على
ان البياض والخلاء متضايفان فان اضافتهما بالابعاد الثلثة بالعرض على هذا الرأي لا غير قال وهذا مبدأ للطبيعيات اقول ان
الكيفيات امر انية وسابق العلم الطبيعي تبتني عليها فلذا يكون مبادي للطبيعيات بوجه ما والجملة ان اثبات عرضية هذه الكيفيات
لكان من مطالب الالهيات المركبة لا يكون مسائل الهيئة لان مسائلها هليات بسيطة فقد اعتذر المص عن ذكرها ههنا بانها
من مبادي الطبيعيات يعني انها وان كانت من مسائلها لكن الشيخ تصدى لذكرها ههنا لكونها مبادي مسائل اخرى منها فيناسب مسائل
الالهيات ويناسبها بوجه فلذا ذكرها الشيخ ههنا ثم لا يخفى جواز ان يقال ان الكيفيات التي هي امر انية موجودة فهذا الاستبعاد
يكون من المسائل الالهية فتدبر قال فامرها واضح الخ اقول وذلك بناء على ان العرضية فيها اقرب حيث ان الاستعداد انفعالا
اما بسرعة وسهولة او بطوء عسرة ولا نزاع في عرضيتها بخلاف الكيفيات المحسوسة ذكر في طبيعيات الشفاء ان المحسوسات اما
ان تكون راسخة لا يمكن ان تزول بسرعة كصفرة الذهب وحلاوة العسل ويقال لها انفعاليات واما ان يكون غير راسخة كحمرة الخجل
وصفرة الوجل ويقال لها انفعالات ان القسم الاول انما سميت انفعاليات لان الحواس قد تنفعل واما القسم الثاني فهو
بسرعة زوال ينزع عنه هذا الاسم كما ينزع من قبيل الشيء الموجود اسم الوجود ويسمى بامر هو في التجدد والتغير وهو الانفعال
فيكون هذا الاسم كالمستعار له قال واما التي تتعلق بالنفس وذوات الانفس الخ اقول ان ظاهر ما ذكره الشيخ ههنا هو ان العلم
والحيوة والقدرة والارادة والكراهة والسمع والبصر التي ذكرها في قسم الامر انية من الطبيعيات هي الكيفيات النفسانية المختصة
بذوات الانفس الحيوانية فلا تشمل على المجردات المعروفة من العقول المفارقة وسائر صفاتها فضلا عن غيرها وسائر صفات القدوسية
سيما ذكر واكد ذلك بقوله فقد سمى في الطبيعيات انها امر انية بقوم في اجسام ثم ان البحث عن المجردات لما لم يكن في الطبيعيات بالذات
بل البحث عنها بما هي مادة للابدان متعلقة بها فقد سب صفاتها الى الاجسام على ما قال يقوم في اجسام ولم يقل ايضا يقوم باجسام
لعدم قيامها بها حقيقة بل اشتراكه في بدلا من الباء وبالجملة ان النفس المجردة في الطبيعيات ليست بحيوتها بما هي مجردة بل بما

هي متعلقة بالبدن فيكون بمنزلة القوى البدنية فصفاتها القائمة بها بمنزلة ان تقوم في البدن وان لم يقم به وهذا ظاهر بطلان ما
حققه المحقق الدواني في حاشية القديمة من ان العلم من الامور العامة لشموله الواجب والجواهر المجردة فيكون بذكره في باب الاعراض
ولم يعلم ان الاعراض جاذكره من الاعتراض اولى الا ان العلم واخواته التي تذكر في باب الاعراض فهو الكيفيات النفسانية المختصة
بذوات الانفس الانسانية بل الحيوانية فلا يشمل علم المعقولات المقدسة فضلا عن الواجب تعم وكذا امر الحيوة حيث انها لا
يشمل حيوة العقول فضلا عن الواجب تعم عز حيث ان المراد من الحيوة هنا تلك مبدأ النفس والحركة لا مطلقا واما السمع والبصر اللذان
في قسم الاعراض هو الاحساس بهما بالمبصرات والمسموعات مهما نوعان من العلم لا مطلق العلم بها على ما ظنه ذلك الفاضل وجعلها
من الامور العامة ظنا منه انها تشمل الواجب تعم والجواهر المجردة ولم يعلم ان ما ذكر في قسم الاعراض هو الكيفيات المحسوسة
بحس السمع والبصر اللذين هما الانسان الجارحتان ومن الامور العامة السمع والبصر بمعنى آخر اعم تفصيله ما اورده عليه في بدء تعليقاته
عليها قال خاتم المحصلين في التحرير واما الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها يكون من بين الاجسام
للحيوان دون النبات ثم قال منها اي من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس العلم اي بعض اقسامه لان مطلق العلم
شامل العلم الحصولي والحضوري وهو ليس بحيث يكون ممكنا فضلا عن ان يكون جوهرا او عرضا كما اوكيفا لان العلم الواجب لذاته
بذاته مثلا عين ذاته تعم وذاته تعم لا يكون ممكنا كما ان علم المجردات القائمة بذواتها مثلا قد يكون عين ذواتها فيكون جوهرا لا عرضا
سيأتي ذكره بعد بقوله واما تصور واما تصديق الى آخر ما ذكره فهو صريح في ان العلم هو العلم الحصولي الحادث لا مطلقا وايضا ذكر
في تعريف الحيوة في بحث الاعراض بانها صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج وذكر ايضا في بحث الجواهر الجسمية
يتعلق بالذات بالصوت واللون يعني يدرك بالمبصرات الا حركا الشكل والمقدار والحركة وغيرها ثم قال راجع فينا الى التأثر
الحدقة اي من صورها وشكلها فقد صرح منه عليه تعم بالمبصرات لا التأثر هنالك مطلقا وهذا صريح في ان المبصرات في
الاعراض هي المحسوسات بالحدقة لا مطلقا وقس عليه امر السمع والمسموعات وما ذكره ذلك الفاضل من ان الكلام عند بعض
يعني الاشاعرة زعامنه انه ايضا من الامور العامة لانه يشمل الواجب ايضا ولم يعلم ان البحوث عنه عند هؤلاء هو الكلام النفسي
الذي لذوات الانفس لا مطلقا لانه من الكيفيات النفسانية فلم يشمل كلامه تعم ايضا وقس عليه امر القدرة والارادة اللتين من
الكيفيات النفسانية اما القدرة مثلا من حيث انها المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها يكون من بين الاجسام للحيوان
دون النبات والجماد والعلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام بمعنى النفسي ليست للواجب تعم عند الامامية من الكيفيات
النفسانية التي من قسم العرض فلا يجوز كونها من الامور العامة لشمولها له تعم على ما توهمه ذلك الفاضل المحقق والجملة الصفات
السبعة والثانية التي هي من اقسام العرض لا يكون من الامور العامة والجملة ان القدرة الحادثة بمعنى الاستطاعة فما اختلف الكلام
انها قبل الفعل او مع الفعل فالمعتزلة على الاول والاشاعرة على الثاني لوجوه منها انها لو كانت موجودة قبل الفعل لا تعدمت
حال الفعل لكن التالي باطل فكذا مقدمه اما الملازمة فلامتناع بقاء الاعراض عندهم واما بطلان التالي فلاستلزام وجود المقدور
بدون وجود القدرة ووجود المعلول بدون وجود العلة ورد اولا بالنقض بالقدرة القديمة فانها مقدمة على الفعل وفاقا و
الجواب اولا بانها ليست من الاعراض اذ هي من قسم الحادث وثانيا بمنع امتناع بقاء الاعراض مستندا بما ذكر انهم من النوع فقد
انفرج الاشكال هذه الاختلافات في القدرة التي هي من قسم الاعراض فلا يشملهم تعم بوجه ما واما الارادة والكراهة فهما ايضا من
الكيفيات النفسانية فذهب بعض المعتزلة الى انهما من جنس الادراك وقس الارادة باعتقاد النفع اولية والكراهة باعتقاد

خلاف

خلاف ذلك الاعتقاد ذهب بعض منهم الى ان الارادة مثل يتبعه ويقال له الشوق المفسر بقال ان النفس لا تحصيل شيء اعتقاد
في تحصيله نفعا ثم كون الارادة هو الاعتقاد جزمي بالاجماع والعزم الذي هو اعتقاد جازم يحصل من الادراكات المختلفة المنبعثة من الآلات
العقلية والشهوات الخالفة اذ من البين ان حصول العقل بعد الاحتياج الى شيء آخر من الميل وغيره وذلك ظاهر وظاهر ما ذكره خاتم
المحصلين في شرحه للاشارات هو هذا حيث قال ومنها الاجماع وهو العزم الذي يحزم بعد التردد في العقل والترك وهو الهمة
بالارادة والكراهة وقد اختاره في التجريد حيث قال ومنها نوعان من العلم فقد انفرج ان الارادة التي هي من اقسام العرض لا يشملهم
ولا غيرهم من العقول فلا يصح ما توهمه من كونها من الامور العامة لشمولها للواجب والبحث من ذلك المحقق الشهير عند الجمهور
بالتحقيق ما حاصله حورنا هو معدود من قسم الاعراض ما هو وكل ذلك من مدم تصحيح ما ذكره الشيخ في امثال هذه المرام بل عدم الغور
فيما وقع من خاتم المحصلين في التحرير ايضا على ما اطلاك وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وذلك هو الفوز العظيم **قال** فصل
في العلم وانه عرض واما العلم فان فيه شبهة **اقول** ان في بعض نسخ الكتاب واما العلم من دون ان يكون مذكورا فيه فصل في العلم
وانه عرض وح يكون جوابا عن ايراد ربما يورد في كون الكيفيات النفسانية من الاعراض مطلقا لان العلم بالجواهر من ذلك مع انه
من الجواهر ثم انه على تقدير ان يذكر مع الفصل يكون ذكره متصلا بذلك الفصل لهذه المناسبة وقوله ان العلم هو الحق لما كان العلم
بالشيء مساويا له بالذات فقد توجه البيان الايراد بلزوم كون العلم بالجوهر جوهرا مع كونه من الكيفيات النفسانية فرد الشيخ ذلك
عليه بان المعتبر في ماهية الجوهر ان يكون في شأنها اذا وجدت في الاعيان ان يكون لا في موضوع الى هذا اشار بقوله ان ماهية
الجوهر جوهر يعني انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وخاتم المحصلين قد اشار اليه في شرحه للاشارات حيث قال ان المعقول
من السماء نفس ماهية السماء وان الموجود فيه من حيث انه عرض قائم به ليس ماهية السماء بل من جملة الاعراض والكيفيات النفسانية
هذا كلامه وفي قوله من حيث انه عرض قائم به ليس ماهية السماء بل من قبيل الاعراض والكيفيات النفسانية وفي قوله من حيث انه
عرض قائم به ليس ماهية السماء نوع اشعار بانه نظر الى الوجود في الاعيان لا يكون عرضا ثم ان ما في تعليقه للمحصل وان كان ظاهره ما ذكره
لكن يمكن توجيهه بوجه ما وذلك بان يقال ان عدم المساواة بينهما في الماهية بحسب خصوص الارتسام الذهني لا ينافي مساواتهما في
كونهما في الاعيان اذا وجدت كانت لا في موضوع على ما قال فيه والصحيح انها اي الصورة ليست مساوية لها اي لماهية الشيء في
تمام الماهية لان المساوي في تمام الماهية هو نفس الماهية او شخص من اشخاصها لا صورتها واذا كان بين الماهية وصورتها الذهنية
اغيرية في النوع كانت الصورة غير الماهية وحينئذ قال واما ابطال القول بالانطباع بانه يوجب ان يكون العالم بالحرارة حارا فليس
صحيح لانهم قالوا بانطباع صورة مساوية للحرارة وفرق بين صورة الشيء وبينه فان الانسان ناطق وصورته ليست بناطقة وهذا
بخلاف ما في الشجرة الالهية من ان بعضا زعم ان العلم بالجوهر يجب ان يكون جوهرا فانه لو كان عرضا لزم ان يكون الحقيقة من الواجب
داخلة تحت مقولتين ولكنا اذا جعلنا الجوهر انا عقلناه العرض لان الذي عقلناه ليس نفس الصورة الجوهرية ثم قال وهذا
انما وقع لهذا القائل من جهة اجراء حكم مثال الشيء من جميع الوجوه فان الصورة المعقولة من الجوهر حالة في عقل هو العقل وهو غير
متقوم بتلك الصورة ولا الغير ما انطبعت انها عنه بتاثره فلا يكون جوهرا بل الصورة العقلية مثال للجوهر ومثال الجوهر لا
يكون نفس الجوهر واذا حكمنا على هذه الصورة العقلية انها جوهر كان معناه ان الذي يطابقها في الخارج او الذي يكون الصورة
مقولة عليه في الاعيان جوهر لا ان نفس الصورة العقلية المثالية يكون جوهرا هذا كلامه وهو صريح في ان القول بجوهرية من
كون صورة الجوهر قول بالمثال وذلك على خلاف ما لوح عما ذكره في اصل هذا الكتاب حيث ان تلك الصورة العقلية جوهر لا بناء

جوهريتها كونها بحيث اذا وجدت في الاعيان كانت لا موضوع سواء كان ذلك في الاعيان او في الاذهان ثم ان من الناس من رام في تحقيق
الجماد تعريفا فقال ان الكلي شيء من حيث هو ذلك الشيء كليا كان او جزئيا حقيقة هي من حيث هي هي اعم من ان يكون خارجية او ذهنية
ويتعين لها صورتان متساويتان في المعنى احديهما خارجية والاخرى ذهنية لكن الثانية تمتاز عن الاولى بتبعيتها بالذهن فيتم الرسم
بحد دون الاول ثم قال وهذا ما تقرر عليه رأي الاولين والاخرين في الوجود الذهني انتهى وهذا كما ترى ثم ان الشيخ الرئيس قد بالغ
في ذلك المرام ومثله بما عليه شأن الحجر المغناطيسي وغيره وقد اورد عليه شيخ اتباع الاشراقيين في مقامين احدهما ما ذكره بقوله
مكتوبة من الغلط الواقع بسبب اخذ مثال الشيء مكان قول الشيخ حيث بين في ابطال مثل افلاطون ان الصورة الانسانية والفرسية
والمائية وان اديت لو كانت قائمة بذاتها لما تصور حلول شيء فايشارها في الحقيقة الى المحل وان لم يقع فالحقيقة في نفسها مستغنية عن
المحل فلا يستغني من المحل فيقول لهم السلم اعترفتم ان صورة الجوهر حصل في الذهن وهي عرض وقد علم ان الشيء له وجود في
الاعيان ووجود في الاذهان واذا جاز ان يحصل حقيقة الجوهر في الذهن وهي عرض جاز ان يكون في العالم العقلي الهيات قائمة
بذواتها ولها اجسام في ذلك العالم لا تقوم بذواتها فانها كما لا تفتقر الى غيرها وليس لها كمال الهيات العقلية كما ان مثال الهيات
الخارجية عن الذهن من الجواهر حصل في الذهن ولا تكون قائمة بذاتها لانها كما لا وصفة للذهن وليس لها استقلال بالهيات الخارجية
حتى تقوم بذاتها فلا يلزم ان يطرد حكم الشيء في مثاله فتأمل ما ذكره في كتاب المطارحات ما يناسب ذلك المراد حيث قال وهو مخلط
من حيث تضيع الاعتبارات واخذ الكلي مكان الجزئي والقياس الذي لا يجوز ان يخرج منه صنف الحديد فاما الكلي من
ذاته التي في العقل يستحيل وجودها في الاعيان واستغناؤها عن موضوع بل يجوز ان يوجد شيء هي مثال الزمن وبه يكون مستغنيا عن
الموضوع ثم قال وان كان الجوهر جائزا في الذي يطابقه منه وبه مستغنيا عن المحل والموضوع فلك لا يلزم من كون الجوهر
موجودا لا في الموضوع فلا يلزم من جوهرية الامر الخارجي جوهرية مثاله بل الذهني مثال الجوهر لا انه جوهر ومثال وهو لا اخذ
مثال الشيء مكانه هذا كلامه ثم نقول ان الشيخ صرح بعدم تبدل الجوهرية وحقيقته سواء نسب الى ادراك العقل او نسب الى
الوجود العيني وذلك حيث قال فاما مهية شأنها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع واما وجودها في العقل بهذه الصفة
فليس ذلك في حد من حيث هو جوهر ثم انا لو سلمنا ان صورة الجوهر في الذهن عرض كما تراه اي من ظاهر كلامه ههنا حيث قال
فيه ولم يمتنع ان يكون معقول تلك المهية بصير عرضا ان يكون موجودة في النفس لا كخارج معقول انه لا يرد حينئذ عليه ما اورده الشيخ
الاشراقي عليه حيث ان الفرق بين انقلاب الشيء من حقيقته في موطن واحد وبين انقلابه عنها في موطنين ظاهر فلا يلزم
من استحالة الاول كما في امر المثال استحالة للاخر والحاصل انه لا يلزم من افتقار الجوهر في الذهن اليه افتقاره الى الموضوع و
الخارج بالذات فاذا تقرر هذا فقد ظهر حال ما سلكه من الاعتراض في المقامين على انه ذكر في تلويحاته ان هذا الكتاب
ان مثال كون الشيء جوهرا وعرضا هو نفس المهية مع قطع النظر عن كونه في الذهن او في الاعيان وذلك حيث قال فيه نقول
اولا انعني بالجوهر الشيء الذي حقيقة ذاته توجد من غير ان يكون في موضوع البتة اي حقيقة ذاته لا توجد في شيء البتة لا كجزء منه
وجودا ويكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقته اياه وهو قائم وصف وان العرض هو الامر الذي لا بد له وجود من ان يكون في شيء
من هذه الاشياء بهذه الصفة حتى ان مهية لا تحصل موجودة الى ان يكون لها شيء يكون هي في ذلك الشيء بهذه الصفة انتهى ثم
لا يخفى انه لما كان الظاهر ما وقع عنه بقوله اي حقيقة ذاته لا توجد في شيء البتة كجزء منه اذ على تقدير وجوده فيه يكون كجزء
منه ضرورة ان عدم العدم ثبوت ومن ههنا يكون وجود العرض فيه لا كجزء منه فقد اعترض به عن الصورة الجوهرية الحالة

في الهيولى

في الهيولى لكون وجودها مغايرا لوجود الجزء في الكل لانه لا يصح وجود المادة الا بها كما انه لا يصح حصول الكل بجزئه كما انه اعترض بقوله كجزء
منه في تعريف الجوهر واما خروج وجود الجزء عن الكل والظروف في الظرف فقد اعترض عنه بوجوده وكونه في الموضوع وما ذكره
شارح المدققين في حواشيه على التجريد من تفسير الحلول بالكون في الامر لا كجزء منه اشارة الى الاحتراز عن الصورة ولما كان
الشارح منه الاعتراض الناقص فقد صرح بوجود الجزء في الكل والظرف في الظرف ومن ههنا الاح حال ما قاله العلامة
الدواني من الايراد على قوله لا كجزء منه الصادق اقول انه قائل فان لفظ في لها معان كثيرة ومعنى الحلول اعني واحد من تلك
المعاني المستفادة من كلمة في قوله وقوله لا كجزء منه كالمشترك بين الكون مثلا وبين الكون بمعانيه في احد المعاني وهو كون الجزء
في الكل فيجرد القيد الاول لا يتعين المعنى المقصود ولا يندفع الشبهة الناشئة من اشتراك اللفظ لا يتعين بمجرد المعنى الخاص
في الحلول او الذي يغير عنه بالحلول انتهى وهو لا يستقيم ان المراد من الامر هو الحل مطلقا كما يشهد به العرف واما خروج الصورة عن قوله
قوله لا كجزء منه واما وجود المظروف في الظرف والجزء في الكل فليس من هذا القبيل والصورة العرضية وشهادة ما وقع منه في
موضوع كاف في المراد فليتدبر ثم ان الشيخ قال بعد الفراغ عن تعريفها فاذن الاشياء على قسمين شيء ذاته وحقيقته مستغنية
عن ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فكل شيء لها جوهر واما عرض واذن الممتنع ان يكون شيء واحد مهية مستغنية في
الوجود الى ان يكون شيء من الاشياء هو فيه كالشيء في الموضوع فليس شيء من الاشياء بهو عرض وجوهر واما ان ذلك هنالك
كثير من ذلك قوله وكما ان الجوهرية بالكل لا لاجل ان الشيء بالقياس الى الشيء ما هو لا في موضوع بل لانه في نفسه كذلك فكذلك العرضية
ليست لان الشيء بالقياس الى شيء بعينه هو في موضوع بل لانه في نفسه يحتاج الى موضوع ما كيف كان واي شيء كان فاذا كان الجوهر
جوهرا وعرض فان لم يكن له ذلك فهو جوهر فانا نجد هنا فنقول انه اذا تصور الجوهر بكنه حقيقته وشرح ذاته ومهيته يكون ما بازائه
من الصورة العقلية جوهرا في العقل ايضا لان افتقارها اليه ليس الا بحسب من تعقل الشخصية فالاشياء في كونها بذاتها مستغنية
عن الموضوع كما من الصورة الجسمانية لا افتقار لها بهويتها الشخصية الى المادة مع استغنائها عنها بحسب طبيعتها الموسلة مهيتها
الكلية ثم ان تلك الصور العقلية بحسب مهيتها لو كانت مفتقرة اليه لبينه لكانت امرا ما وازاء نفسه ومن ههنا تلاح حال ما
اورده فخر الدين على ما ذكره بعض الفضلاء من افتقار صورة الشيء اليه بتمامها مستغنية الصورة الحالة في الهيولى اذا الهيولى تحتاج في الوجود
الى الصورة المشخصة لها بحيث لما تقرر واشتهر من ان الحال المحتاج الى المحل في الوجود عرض فلزم ان تكون الصورة المشخصة الحالة في
الهيولى عرضا انتهى وهو لا يخفى ما فيه اذ لا يلزم ما ذكرنا وكذا لا يلزم ما الزمه ساسي حكمة الاشراق على المشائين وهو لا مرجلة هذا و
اشالها فلا ترتيب عليه بما اورده في المقامين لا منافاة على عرضية الصورة العقلية مع ان الظاهر ما ذكرنا من ان الوجود الخارجي لمعنى في
حقيقة الجوهر والعرض وان كان المذكور هنا ما يوهم خلافه حيث اعتبره في الجوهر دون العرض لكن الظاهر من تصريح كلامه هو ما قلنا
وعلى تقدير الفرق بينهما في الوجود من حيث ما يدل عليه اهل المثل من لزوم افتقار حقيقة واحدة في الخارج الى الموضوع وعدم افتقاره
اليه وان لزم شاهدا على العلامة الدواني حيث ذكر في كتابه الزوراء جواز كون الاشياء في الاعيان جوهرا ما وعرضا اخرى بقوله
بالشبه ذلك ما تقوله اهل الحكمة النظرية ان الجواهر اعتبار وجودها في الذهن قائمة بحتاجة اليه ثم انها في الاعيان قائمة
بحتاجة اليه ثم انها في الاعيان قائمة بانفسها مستغنية عن غيرها فاذا اعتقد ان حقيقة تظهر في موطن اخر بصورة عرضية
بحتاجة ثم تظهر في موطن اخر بصورة جوهرية مستقلة مستغنية ثم قال فاجعل ذلك تاسيسا لك بكسر صولة طمعك عن
بعد النظر حتى اسلك اليقين وتفصد فوق المبين وترى بعين العيان ما يعجز عنه البيان هذا كلامه وقد نشأ من الغفلة عما التنا

من الحكم والعجب من هذا الحكم انه ذاهل عما ذكره بنفسه من ان العلم من مقولة المعلوم ليس الا فكيف يجمع هذا الرأي مع تارة وذلك الرأي تارة اخرى
اخر الخ في الجديد في اتحاد العلم مع المعلوم في الاشخاص المحسوسة بانها انما تتم في الخيال ومع ذلك معروض له التشخص ثم انه اذا لم يتم
ذلك لدفع ما يرد عليه من الاعتراض وقد ذكرنا سابقا انقلا عنه فاذا كان كذلك يكون العلم بوجود زيد متحدا مع زيد وكذلك العلم بوجود
عمرو فيلزم كونهما متماثلين من حيث تماثل معلوميهما ثم ان من اعجب الاعجاب انه ذكر في حواشيه على بحث الجواهر ما لا يجامع هذا من التحقيق
المصدر عنه بقوله بانا لا نسلم ان التصورات متماثلة ولكن التصديقات بل تصورك مفهوم بغاير تصور مفهوم اخر بحسب النوع الذي هو
وجود مرجح في المدعى الا ان يقال انه لما كان مجرد المنع ههنا دون ما هناك فيجوز ان يخالف نفسه لان المانع من حيث هو مانع الا لذ
لم تتضاعف الطبقات بحسب حال ما قاله صاحب الصحائف الالهية ولكن ظهر حال ما قاله تفسير الحكماء في بحث الجواهر من كتاب التجريد
من المشاركين الجوهر والعرض في عدم كونهما من الذاتيات لماهيتها من المقولات فلنا منه انها من ثواني المعقولات ومعروضاتها
استدل في بحث الاعراض من ذلك الكتاب على كون الجسم والسطح والخط والنقطة والزمان من الاعراض بخلاف الجوهر فيها بحسب
ما يتعلق السؤال منها بما هو ومن الظاهر ان هذا انما يستقيم على تقدير كون الجواهر مشتركة في الجوهر اشتراك الانواع في الجنس و
ليس الامر كذلك الا على النحو الذي اشار اليه صاحب الشفاء لا ما سلكه تفسير الحكماء والحاصل ان المراد عليه من وجهين احدهما انه حكم
بعدم كون جنس الماهية وانها التي لا تتفاوت فيه وبين ما وقع عنه من الاستدلال على عرضية تلك الانواع بخلافه منها حين تعلق
السؤال بما هو منها الا ان يقال يجوز ان يكون مراده منه تخالف الجوهر بحسب الصدق منها ولو بالعرض عما يدل على هذه الانواع حينما
كان اوسعا فلا تكون هذه الانواع جواهر لاستحالة ان يكون كذلك ولا يصدق هو على ما هو ذاتي لها من الجنس والحد ولو بالعرض فتدبر
ثم انا لما وصلنا الى هذا المقام فحذو بنا الواشرة الى ما يرد على ما ذكره ذلك الشيخ الكامل الاشراقي فيما يتصل بالمقام الاول وذلك
حيث قال ما لفظه الشيخ الرئيس وغيره من المشائين بعد الاشارة ثم حكمه بان الوجود بمعنى واحد على ما ذات الواجب وعلى غيره
وفي الواجب الوجود نفسه وفي غيره زائد عارض للماهية فيقول لكم القائل استغناء الوجود من ماهية تضاف اليها ان كان نفس
الوجود فليكن الجميع كذا وان كان لامر زائد في واجب الوجود وقد بين انه محال وليس الكون غير معلول فان عدم احتياجه الى علة الكون
واجبا غير ممكن والوجوب لا يلزم نفسه بسبب العلة فانه انما يستغني عن العلة لوجوبه ثم وجوبه ان زاد على وجوده فقد تكثر وما ذكر
الحال وجوبه الزائد على الوجود الذي هو صفة الوجود ان كان تابعا للوجود من حيث هو موجود لازما له فليكن كذا في جميع الوجودات
والا يكون لعلة وان كان لنفس الوجود فالاشكال متوجه فيقال ان استغناء ان كان لعين الوجود فهي الجميع ينبغي ان يكون كذا فان قال
ان وجوبه كماليه ووجوده وتاميته وتاكده وكما ان كون الشيء اشد اسودية من غيره ليس بامر زائد على الاسودية بل الكمال في نفس
سواد غير زائد عليه فكذا الوجود والواجب يمتاز عن الوجود الممكن بتاكده وتاميته فقد اعترف ههنا بجواز ان يكون للماهية
تاميته في ذاتها معه عن الحال وبعض محوج اليه كما في الوجود الواجب وغيره انتهى ولا يخفى ان الحكماء المشائين عند اهل
العقل واليقين ثم يريد ابعينة الوجود المطلق لزمتم الا ان بذاته مطابق صدقه ومصداق حمله من دون سبب مطلقا لا من ذاته
ولا من غيره وذلك بخلاف ما عليه نسبة الى ما عداه لافتقاره في اتصافه به الى علة قوله وان كان لامر زائد في هو واجب الوجود
فهو يخالف قواعدكم قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن هناك ذات مابه المطابقة كما علمت ومن ههنا انفع ما اورده من التفصيل الذي
ذكره بقوله ثم ان وجوبه الى اخره على التفريع والحاصل ان الوجود المطلق لا يتفاوت بما صدق هو عليه وما يكون ذاته مطابق صدقه
عليه من دون علية مطلقا يكون عينه وهذا بخلاف ما عداه من الممكنات فيتغير من الوجود بذلك الاعتبار تاكد وتاميته لا كون الوجود

الذي

الذي يصدق عليه مع قطع النظر عن كون مطابقه كذا فيكون تاكده وتاميته من قبل ما يصدق عليه بذاته لا من حيث هو وما هو موجود
مطلق كذا تفصيل المقام ان الوجود المطلق تارة يراد به الوجود الذي هو نفس الشيء وحقيقته التي يقال لها الوجود الخاص على ما نص عليه الشيخ
بقوله ما بعد طبيعته حقيقة انه شيء والخاص حقيقة انه خاص وذلك هو الذي يسمى الوجود الخاص ومن ههنا اعتنى العلامة
الحلي وقال في الهيات كتاب الاسرار الخفية بهذه العبارة الوجود قد يعني به المثبت وح يكون هو الوجود المطلق ويعني به تارة وجود
الشيء وماهيته الخاصة به ويسمى الوجود الخاص فيكون الحكم عليه بانه غيره ذاته نحو في قوة ان يقال ان ذاته نحو ذاته نحو وهو مع انه غير
محض بر نحو لاشتراك الموجودات كلها الا يلزم ان لا يحتاج ذاته الى علة والا لكانت ذوات جميع الممكنات واجبة لذواتها
التي هي وجوداتها منها وقد يطلق ويراد به معنى مصدري يحتاج الى موضوع على ما نص عليه المحقق الطوسي في تجريده بقوله والوجود
من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه وهو بهذا المعنى ليس له وجود في الخارج فضلا عن ان يكون له
قرار وقائم بذاته فلا يكون تجريد ذات الواجب عنه ملزوم ان لا يكون موجودا وبعد وما في ذاته لعدم سبب كونه خارجا عنه
امكانه لا يخفى ان الشيخ الاشراقي ليس على تناقض صريح كما ظنه بعضهم حيث ظن ذلك بما وقع عنه في الطارحات تارة
من ان الوجود اعتباري لا صورة له في الاعيان وبما وقع عنه في اخرها من النفوس الانسانية وما فوقها كلها وجودات بسيطة
بلا ماهية انتهى وهو كما ترى انه لا تناقض فيه ولعل ذلك ناشئ من الاشتباه في اشتراك اللفظ فليتدبر ثم ان العلامة الدواني
قد صرح بانه عين وجود الخاص ولعله الظاهر انه لا اسم له غاية الامر ان هذه الذات لما لم يكن ان يعلم بذاتها وضع موضعها
لازمها واجرى عليه احكامها بارشاد اليه ما ذكره تالس الملطي الذي هو اول من تفلسف بالمطلب حيث قال ان العالم مبدعا
لا تدرك صفة المعقول من جهة هويته وانا تدرك من جهة اثاره وهو الذي لا يعرف اسمه فضلا من هويته الا من خواص عليه و
ابداعه وتكوينه الاشياء فلسنا ندرك له اسما من نحو ذاته بل من نحو ذاتنا وقد تابعه بعضهما في ذلك في التحصيل على ما قال انه حقيق
ان يكون حقيقته ما لا اسم له وشرح اسمه بحسب وجوده بل هو معنى مجهول الاسم اذ اعقل انه في العقل انه بحسب وجوده بذاته
فيكون تخصص الوجود العام فيه بانه لا علة له كما ان الوجودات المعلولة كانت تخصص بوجوداتها الحقيقية اذ ان العلي من الوجود
واجبا يكون ان يعتبر عنه هو وجوب الوجود وتاكد الوجود ثم تعود الى ما كان فيه فقول ان اختلاف السواد بالتامية وعدمها يكون لم
بالامر الفصول المقومة في ذاته لا بالامر الهيئة السوادية على ما عليه الشيخ الاشراقي ولا يصير حجة على الشيخ الرئيس ولا على غيره
من المشائين ومن ههنا الاح حال ما قال حيث قال فان قال وجوبه كماليه ووجوده وتاميته وتاكده وكما ان كون الشيء اشد السودية
الى قوله فكذا الوجود الواجب يمتاز من الوجود الممكن بتاكده وتاميته فقد اعترف ههنا بجواز ان يكون للماهيات تاميته في ذاتها معه
من الحال وبعض محوج اليه هذا كلامه ومن الظاهر ان ما المنه من امر السواد عند المشائين فليس الا بعض الطرق وقس عليه امر الوجود
لانه ليس حقيقة واحدة ويكون بعضها علة للاستغناء من الحال وبعضها علة الخاصة اليه بل انما يتشأ عما يصدق هو عليه وذلك
على ان يكون بعض افراد مصداقا لحمله عليه من دون سبب مطلقا لا منه ولا من غيره وبعضها مصداقا لحمله عليه لسبب لا مطلقا بل من
من غيره ومن جهة استناده الى غيره فالوجود المطلق لا اختلاف فيه الا باختلاف ما يصدق عليه من الذات ولما هذه فغير متشاركة
في حقيقة واحدة مختلفة بالتامية والنقصان بل انهم نهوا على وحدة الوجود المطلق بوحدة مطابقه ومنشأ به ولم يجوز ان يكون
مرادهم من الوجود المطلق وحقيقة انه هو الوجود المطلق بشرط سلب جميع الزوائد والحيثيات والقيود والاعتبارات لا الوجود
بلا شرط الايجاب فلا يكون هناك وجود مطلق بالمعنى العام الثلاثي وهم بمعنى واحد يختلف بتمام ذاته بالكمال والنقصان فالاول

للقوة لا ماهية له وذوات الماهيات يفتقر عنه الوجود فهو مجرد الوجود شرط لسلب العدم على ان المشائين لما ذهبوا الى ان الوجود
جزء حقيقي والوجود امر كلي قالوا بمثل ذلك الايراد لان المستغني عن السلب مطلقا هو الاول في الاحد معه نزكر حتى يتوجه
عروض الماهية والاماهية له سبب ما في الاعيان وقس عليه امر الانتزاع الوجود يعني المنسوب الى حصره الوجود لعدم الاستلاف في الا
البطلان يوم ورود ذلك الايراد عليه وقد سبق فليطلب من هنا للان على ان ما يفيد المراد على تسديد فهو غير بعيد من تعاسيف الطلب
لطول ما اورده الشيخ الاشراقي من ادلة الحكماء المشائين بجوز كون حقيقة واحدة تختلف بذاتها من جهة استغنائها عن المادة واحتياجها
اليها على اطلاق المثال تارة بسبب اختلاف حقيقة واحدة بالجوهرية والعرضية وتارة باختلاف الوجود بالتمامية وعدمها على كون حقيقة
واحدة في حد ذاتها وقد عرفت حقيقة الحال تارة بعد اخرى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء يعني ان الوجود في الاعيان لا في
موضوع وهذه الصفة موجودة لها اشار به الى ان حقيقة الجوهر ليست هو الوجود في الاعيان بل حقيقته هو ان يوجد ذاته مستغنيا
عن الموضوع وافتقاره بوجوده الذهني الى الذهن لا ينافي الحقيقة من ذلك الاستغناء على اشرنا اليه تارة بعد اخرى ولكن الظاهر من كلام
الشيخ ههنا كون الجسم في الذهن عرضا وفي الخارج جوهرا وذلك لعدم المنافاة بينهما اذ ذلك بخلاف ما عليه امر ما اذا كان في الخارج لا يستحق
كونه جوهرا وعرضا اولا ان سلك على الامر فيه نهجا اشرنا اليه سابقا من ان يجب وجوده في الجواهر الجوهرية يكون مكتسبا بهيئات نفسانية
نسبتها اليه نسبة العوارض المتخصصة والصفة الى الماهية الجوهرية الخارجية كما يقدم ثم ان السيد السند ذهب الى امر مشترك بين الجوهر
وسائر المقولات على ان ما وصلت جهة بالقياس اليها لا يلزم القول بالشيخ والمثال على فرض تصورها فاذا ارتسم في الذهن يكون كيفا
واذا وجد في العين يكون من احدى المقولات فيكون ما وقع من الشيخ بقوله واما وجوده في العقل بعد الخ على اطلاق اشارة الى ان الماهية
الجوهرية الموجودة في الاعيان تصير من الكيفيات اذا وجدت في الاذهان وما علمت سابقا من تعاسيف البيان لا يخفى عليك
ما يرد عليه من شريعة الحكمة ومنهج البرهان وليس ان كانت في العقل في موضوع يعني ان الصور المعقولة من الجواهر وان
كانت موجودة في الاذهان وجود العرض في الموضوع لا تخلو من بعدها وهي انها بحيث اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع
ويشير اليه بما ذكره الشيخ في سائر تعاليقه بقوله ان الجوهر هو ما وجوده اذا وجد لا في موضوع وليس يلزم اذا عقل ان يكون موجودا
لا في موضوع ان يعقل مخالف الاعتبار لوجوده ويقول وجد الجوهر هو انه الموجود في الاعيان لا في موضوع والحاصل في النفس من
هذا المعلوم المعقول هو عرض فيها وصورة ماهية الجوهر فلا ينتقض بذلك حد وهو انه الموجود في الاعيان لا في موضوع فقولنا
اذا وجد في الاعيان كان جسما كما جزء من الصورة المعقولة والمعنى المعقول ووجود هذه المعقولية تابع لوجود الهيكل يكون وجوده معقولا
الحركة تابعا لوجود المحرك ويقول تارة اخرى ان على الجوهر وهو انه في الاعيان لا في موضوع هو عرض وهو الموجود في الذهن وليس هو
في الاعيان بل يكون من خارج اذا كان في الاعيان ونحن نعلم ان في الاعيان وجودا صفته لكنا في الاعيان فوجوده هذا المعنى في الذهن الجسم
هو لا في موضوع بل هو عرض ولمثال هذا غير مسموع من الظاهر منها ان ما لها الجوهرية هو الموجود في الاعيان بخلاف امر الاعراض فانه
يشمل ما يوجد في الاذهان ولكن بقي فيها ان في كون الوجود في الاعيان لا في موضوع هو حد الجوهر نظر اظهر لك بالتامل فيما سبق بل
الاشبه انه من الرسوم كما هو الظاهر من قوله ان من لوازم الجوهر ان يكون وجوده في الاعيان لا في موضوع وقد ذكر ايضا في تامة هذا
الفن الذي نحن بصدد شرحه بهذه العبارة فقولنا في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع مساه انه الشيء الذي يقال عليه موجود لا في
موضوع على ان الموجود لا في موضوع يحمل عليه ولا في نفسه ماهية مثل الانسان والشجرة والحجر واعلم ان الجوهر لما كان من الاجناس العالية
لا يكون له حد حقيقي بل انما يكون له حد توسعي وهو تعريفه بلوازمه الخاصة الموصلة للذهن الى حقيقته وذاته واعلم ان الوجود لما كان ذاته

نفس

نفس ماهية الذات وجوهرها صح ان يعبر عنها به ثم قال متصلا بانتقال ما عنه ويجب اذا عقل ان يعقل بلوازمه فيكون معقولة اذا وجدت في
الاعيان لم يكن في موضوع وكذا الحركة هل صورتها فان معناها انها كمال لما بالقوة باهو بالقوة وليس في النفس من هذا المعلوم انه صورة
اذا وجدت في الاعيان كان بالقوة باهو القوة ثم الحاصل من المعلوم في الذهن هو غير الموجود من ماهية وتلك الصورة المحسوسة من
حيث هي محسوسة هي غير الصورة من حيث هي موجودة فقد انتزع من جملة ما ذكرنا ان الصورة المعقولة من الجوهر عرض حال في النفس
مغايرة لذات الجوهر وان الصورة المرتسمة فيها من الحركة علم فيلزم ارتفاعها بالعلم بها لا بنفسها لان مناط اتصاف شيء بشيء مجاز
انتزاعه عنه كما علمت ان حضور الماهية لو لازم ماهية الشيء في الذهن على نحوين احدهما ما يحذو حذو الوجود الخارجي فيكون صفة تلك الماهية
وان كان في الذهن وثانيهما ما لا يكون كذلك فيكون العلم بها صفة للذهن لا للماهية الموجودة في الذهن وقال ان يعقل ماهية العقل
الفعال الخ ايراد على سبيل الانتقاض على كون العلم بالجوهر عرضا اذا كان ذلك الجوهر من الجواهر المجردة عن المادة وذلك
حيث انتزع يكون معقولا لذاته ثم اشار الى الجواب من هذا الانتقاض حيث قال فنقول ليس الامر كذلك اي ليس يلزم من ذلك ان
لا يكون العلم بالجواهر المفارقة المعقولة لذواتها عرضا وذلك لان معنى قولنا انها لذاتها معقولة هو انها تعقل ذاتها وان لم
يعقلها غيرها فتكون عالمة بذاتها علما حضوريا فلذا قال الشيخ وغيره من اتباع المشائين على وفاق ما قالوه وسيأتي ان هناك الاتحاد
والعاقل والمعقول واحد لا تغاير بينهما الا بترتب المعاني ويشير الى ذلك ما قاله الشيخ في سائر تعليقاته بقوله الذات تكون
في كمالها حاضرة للذات لا يكون هناك دخول عنها بل نفس وجودها هو نفس ادراكها لذاتها فلا يحتاج الى ان يدركها اذ هي مدركة
وحاضرة ولا انفراق هناك كما بين المدرك والمدرك فيلزم اذا كانت الذات موجودة ان يكون بما تعلم لذاته شاعرا به ولا احتياج
الى شيء مدرك له ذاته من آلته او قوة فالقوة العقلية بحسب ان تعقل ذاتها دائما فلا تكون ذاهلة عنها فتحتاج الى ان يعقلها بل نفس وجودها
هو نفس ادراكها لذاتها فاذا تقرر هذا فنقول ان كونها عالمة بذاتها علما حضوريا لا ينافي كونها معقولة لغيرها من الجواهر المفارقة
عقلا حصوليا ويكون عرضا قائما بها وكونها معقولة لذواتها عقلا حضوريا يكون العلم بها نفس ذواتها الجوهرية فيكون جوهرا
وعلما ومعلوما ينافي ان يكون العلم الا الثاني الانطباعي بها عرضا نعم انها لو كانت بذواتها العينية في العلم الارتسامي الحصولي علما
لكان جوهرا وليس كذلك هذا تفصيل ما اشار اليه اولا من معنى كونها بذواتها معقولة ثم ان حاصل ما قال وانه مجردة من المادة الخ
ان المراد من كونها بذاتها معقولة كونها كذلك من دون حاجتها الى ان يتولى العقل تجريدها ولا ينافي ذلك ان يكون العلم بها عرضا
فقد انتزع من هذين الوجهين ان العلم بها عرض وان كانت معقولة لذواتها ثم انه زاد في توضيح هذا المرام بقوله واما ان قلنا
ان هذا المعقول منها يكون من كلي وجزئي او مثلها الى قوله او قلنا انه ليس ومنه الى قوله فان ذاتها مفارقة الخ على ان يعقلها مولى
لقوله اما اي ممكن باستحالتها ثم جديرا بتقرير كل منهما اولا ثم توضيح ما ذكر من الدليل عليه فنقول ان ما حصل الاول ان تكون المعقولة
من هذه الجواهر من كلي وجزئي او مثلها وذلك على ان يشاركا في جميع الفواصل والاحكام وما حصل الثاني ان تلك الجواهر لا يحتاج
في وجود المعقول منها الى ان توجد ذاتها في النفس فيكون الفرق بينهما باعتبار ارتسام العقل الفعال مثلا نفسه في الثاني واعتبار
المواضعة بينهما ليس بجديد في الاول ثم ان قوله فان ذاتها مفارقة الخ دليل على استحالتها معا بان تلك الجواهر في هويتها الخارجية
لما كانت مفارقة عن الحلول فلا مواضعة بينها بهذا الاعتبار وبين اعتبار حلولها في ذات النفس لعدم مفارقتها عن الحلول فلا مواضعة بينها
من كلية كيف وانها لا تصير نفسها صورة لنفس الانسان في ذاتها بحسب الخارج وذلك بخلاف ما اذا حلت في النفس فقد ان بطلان
المدعى الاول واما كونه دليلا على بطلان الدعوى الاخيرة فلانها لما كانت بذاتها مفارقة عن الحلول فلا تصير نفسها صورة لنفس انسان

ماوا الجملة ان ذوات المجردات مفارقة فلا تصير نفسها صورة لنفس انسان ولو صارت لكانت النفس قد حصل فيها صورة الكل وعلت كل شيء
بالفعل ثم ان هذا الدليل ظاهر الانطباق على هذه الدعوى وقس عليه بالتلويح من قوله لكانت تلك النفس قد حصل فيها صورة الكل وذلك
حيث ان انطباقه على الثاني ظاهر واما انطباقه على الاول فلان الموافقة لكانت بينهما من كل جهة من كانت صورة العقل الفعال مثله
في قبول جميع الاشياء فيلزم من ذلك ان يكون النفس التي هي محل لها مثله بالفعل بها واما الثاني فهو ظاهر وقس عليه قوله ولكانت تصير
كذلك الخ يعني ان الجواهر المفارقة والعقل الفعال بذواتها لو كانت مثله في نفس اخرى لامتنع حلولها في نفس اخرى لامتناع كون امر واحد
في محلين فيجب من ذلك ان يبقى ما هو اهلا خاليا عما تعقله هذه النفس اذ قد فسد بها تلك النفس على ما هو المفروض من تراجعه
جواز ان يكون النفس فاعل قوله تعقل والمقصود من الشيء اما العقل فيرجع معناه الى ان يبقى النفوس الاخرى ليس لها العقل الذي
تعقله نفس فيكون اللام في قوله الشيء للعهد الذكري واما يجمع الاشياء على ان يكون اللام للاستغراق واما فوت معقوليته تلك
الذوات بالهوية ذوات مغايرة والا معنى لتعدد الذات من هذه الجهة فلا يكون شيء من هذه الاشياء الا النفس ما وسيتل ان يكون
العقل فاعلا له ان يبقى النفوس بحيث لا يكون لها شيء تعقله مجردا كالعقل الفعال الوقتي في نفس ما وقوله اذ قد فسد بها
الخ وانما الدلالة على كل واحد منه بان يكون دليلا عليه والذي يقال ان شيئا واحدا لما ذكر ان العقل الفعال والجواهر
المجردة اذا حلت في نفس لامتنع حلولها في نفس اخرى اذ ابطال قول من قال ان الشيء الواحد ما يعدد يكون صورة لمواد كثيرة
الا على ان تلك الصورة موثرة في تلك المواد كاثير الصورة الجسمية في الهيولى وشرطيتها لها بل على ان يكون حالها في كل منها فاما قال
اسحاق الشيء على ما سبق في النفس وعلى ما سياتي فاذن تلك الاشياء الخ انه سفرع على الثاني بظاهره لكن يصح ان سفرع على الاول
ايضا بضرب من الخفاء وذلك بان يقال ان لا معنى للموافقة بينهما من كل جهة للفرق بين معلولاتها وبين ذواتها فالمعقول اهو الاول
دون الثاني فليتدبر وقوله الى تقشيرات اي حملها على الصور من القشور وفي بعض النسخ الى تغيرات ثم لما كان الظاهر من تلك الادلة
كون المعقول من تلك الجواهر المجردة عوضا مع ان الظاهر من سياق هذا الفصل هو هذا ابين قال وهذا الذي قلناه انما هو نقض عجيب
الصحيح ما اشار اليه بقوله وقال الخ وذلك حيث اورد النقض على تلك الحجة التي هي على عرضية تلك الجواهر المجردة لجوهريتها ثم
انه اشار بقوله ما يذهب اليه الى عرضية الصورة الجوهرية على ما اعترف هذا الفصل به سابقا من اشتراكه في الصناعة والا فمن
الظاهر على ما قررنا ان العلم بالجوهر جوهر كما اشار اليه بقوله وسنخرج من بعد الى حوض اما شرح ذلك الخ على ما شرحناه مزيد شرح وبيان
ثم انه لما لم يظهر عما ذكره في نقض حجة الصحيح ما ذهب اليه من عرضية العلم فقد رجع اليه بعد ذلك بقوله فنقول ان هذه الخ ثم انه
بلوح ما ادعاه من اثبات عرضية العلم بتلك الجواهر المجردة بعد تمهيد مقدمتين احديهما استحالة ان يكون طبيعة واحدة نوعية
ذات فردين مجردة وما ادى من هذا لا يصح ان تكون افراد الصورة الطبيعية والعقلية مختلفة في الحلول والاصول وقد اشار الى
استحالته في بحث ان الصورة الجسمية طبيعة واحدة نوعية وما اورد عليه الكامل الاشراقي الرازي حيث قال ان ما ذكره الشيخ
غلط بسبب اخذ مثال الشيء مكان ذلك الشيء فقد عرف بالمورد عليه فتدبر فيه وجعل هذا نظير الصورة العقلية لا للشيء اشتباها على
غير محصل وثانيهما ان طبيعة واحدة نوعية لا تتكثر افرادها الا بالمادة فلو كان هناك مثل معلقة افلاطونية في عالم المثال
يلزم ذلك ضرورة ان يكون كل فرد من افراد النفوس مثلا فردا مثاليا ومن الظاهر انه يتكثر الامثال مع اشتراكها في تلك الطبيعة
النوعية من دون مادة ثم ان القائلين بالمثل قد ذهبوا الى ان الحواس الباطنة كالتخيل والموازين في عالم المثال فانا نرى من
الصور الخيالية فانا نراها في ذلك العالم من تلك التخايل والموازين التي عليها انما موتمة في الخيال فلذا سموها بخيال المنفصل

واما الثاني وهو ظاهر الى استحالة ان تكثر افراد طبيعة واحدة نوعية من دون مادة قالوا مثل الامور المفارقة ثابتة موجودة بالذات لها
المادة لا ثابتة بانفسها تتكثر بلا مادة في جواهرها ثانيا على ما قاله الاشراقيون حيث انهم كما يقولون بالمثل النورية العقلية الاعلى الموجودة التي في عالم
الانوار يقولون بالمثل الخيالية المعلقة لا في محل المستنيرة والمظلمة يذهبون الى انها جواهر مجردة مفارقة للمواد ثابتة في الفكر والتخيل النفسي يعني
انها مظاهر لهذه المثل الموجودة في الاعيان لا في محل وان العالم عالمان عالم المعنى المنقسم الى عالم الروحية والى عالم العقول وعالم الصور
المنقسم الى الصور الجسمية وهي عالم الافلاك والعناصر والى الصور الشبحية وهي عالم المثل المعلقة وهو عالم عظيم غير متناه يحدد هذا
عالم الحس في البرزخين يجمع ما فيهما من الكواكب والمركبات من المعادن والنبات والحيوان والانسان وما العناصر والمركبات منها
فلا نفوس لها ولكن لها ارباب من العقول والاقدمون منهم على ان في الوجود عالما مستقلا غير العالم الحسي لا يتناهى عجائبه ومن جملة
تلك المدن ما يطابقها وما يوسطها ثنتان عظيمتان وهو من وجه هذا العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول العنصريات
وحركاته التابعة حركة افلاكه واشراقات العوالم العقلية ويحصل في ذلك انواع الصور المعلقة المختلفة الى غير النهاية على طبقات
مختلفة بالطافة الى غير النهاية على طبقات والكثافة كل طبقة لا يتناهى اشخاصها وان ساهت الطبقات فاذا تقرر هذا فنقول
ان الشيخ اشار بقوله فليس يجوز ان يقوم مفارقا بذاته الخ الى مسلك المسلكين في استحالة الصور المفارقة الطبيعية والتعليمية فقال
لا يجب ان يكون في عقل او في نفس اي لا يجب ان يكون مفارقة لا في الخارج بل في عقل او في نفس لئلا يلزم ان يكون الطبيعة واحدة نوعية
فردان مفارقان احدهما مادي والاخر مجرد وان يكون الطبيعة واحدة افراد متكثرة مثالية من دون تكثر الموضوع والمادة وذلك عند
ما اذا كانت مفارقة قائمة في عقل او نفس فانها تتكثر بتكثر النفوس والعقول التي هي موضوعات لها فيكون لا محالة امرا او لغيره يلزم
الطبيعة واحدة فردان مجرد ومادي يجب الاعيان وقوله وما كان من اشياء مفارقة نفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علما
بالشارة الى استحالة ان يكون علما بالامور المفارقة عن المادة علما حضوريا لانها مباينة لنا فتعين من ذلك ان يكون علما بها من
جهة ارتسامها فيها ارتسام العرض بالموضوع فيلزم من ذلك ان يكون عرضا ثم قال ولكن لو كانت صور مفارقة وتعليمات الخ يعني
انا لو سلمنا وجود المثل المعلقة المفارقة في الاعيان عن المادة وقطعنا النظر عن استحالته بما تقتضيه ذات المسلكين فنقول انه
لا يصح ان يكون علما بها علما حضوريا وهو الحل فتعين من ذلك ان يكون علما بها من حيث تاثرنا عنها ولكنا لا يصح ان يكون هي
منتقلة الينا باعيانها والا لزم جواز ان يكون صورة بعينها في نفوس كثيرة فيكون شخص واحد في محال متعددة ثم قال واما ان يحصل
في ابداننا او في نفوسنا الى قوله فبقي انها تحصل في نفوسنا الخ ثم ان الظاهر منه ان الحاصل منها في انفسنا ليس نفس ذواتها بل اشباحها
وانما لها كيف لا ولو كان الموجود من المفارق والجواهر نفس ذواتها لا يكون عدم ارتسامها الى الموضوع لذواتها فلا يكون جواهر
ولعل المراد من النفوس ما يشمل سائر مشاعرها الادراكية من العقول الوهمية والخيالية ضرورة ان الاشخاص المادية لا يصح ارتسامها
الا بها ثم قال ولانها اثار في النفس لا ذوات تلك الاشياء ولا اشكال تلك الاشياء قائمة لا في مواد بدنية او نفسانية الخ اشارة الى
انه لا يصح ان يكون علمها بها علما حضوريا على ان يكون هي بشخصياتها الخارجية مرتسمة فيها فلا يكون ذلك حضوريا لانها قائمة لا في مواد بدنية
او نفسانية لو بها من وجوه ثلثة احدها لزوم ان يكون الطبيعة واحدة نوعية افرادها كثيرة من دون مادة وثانيها اختلاف افراد طبيعة واحدة
نوعية بالتجرد وضده وثالثها كونها مباينة لها العلم كونها اسبابا لها وقد اشار الى الوجه الاول ههنا بقوله فيكون ما لا موضوع له
تتكثر افراده والجملة ان الواحد النوع لا يصح ان يتكثر اشخاصه لانه اما ان يكون بالفصول وهو نوع واحد كما هو المفروض او بالمواد والاماكن
هناك او الاعراض واللوازم واللازم ما يشترك الجميع فيه فلا يتكثر وما يكون غير لازم يكون عرضيا وذلك السبب يجب

يكون قابلا وهو المادة وقد فرض انه لا مادي هف فقد انفتح بان الجواهر المجردة لا تكون ذواتها حالة في موضوعاتها ونفوسنا بل ليست الا
آثارها وصورها الحالة فيها حلول العرض في الموضوع فكثرت تلك الآثار باعتبار تكثر الهامس الموضوعات كالموج فاذكره بقوله فهو
اذن اعراض في النفس ثم بقي الكلام في جواز عدم افتقار ماهيات تلك الاشياء ما هي هي الى النفس وان افتقرت اليها بالهامس
الهوية الشخصية كالصورة الجسمية القائمة بالمادة لا لانها من حيث حلولها فيها يصح ان يكون محتاجة اليها في تشخصها والا لزم من ذلك
عرضيتها او لم يصح ان يقال انها اعراض اصطلاحا اخر ومع ذلك يكون جواهر قال الشيخ في رسالة الحدود ان العرض اسم مشترك يقال
عرض لكل موجود في محل ويقال عرض لكل موجود في موضوع هذا كلامه ومن الظاهر انه لا منافاة بين ما وقع من الشيخ ههنا من عرضية
الصور العلمية وبين ما وقع عنه في فن الطبيعيات بل هذا الكتاب من ان مثل هذه الصور جواهر كما اوضحناه لك غاية التوضيح قال
هذا الفصل يلحق بالطبيعيات اقول وذلك حيث انه يتعلق بالمواد لكنه لما ذكر البحث عن الكيفيات الثالثة وبقي القسم الرابع بحث
عنه بها ثم ان لقائل ان يقول ان هذا الكلام غير محقق لان مبادي موضوع كل علم ان يبرهن في هذا العلم ومن الظاهر ان هذا
الفصل يكون في بيان موضوعات الرياضيات ومباديها فوجب ذكرها ههنا لا في الطبيعيات والحاصل ان ما يلحق بها من الامور
الطبيعية ما يكون من عوارض الجسم الطبيعي من حيث اشتماله على الطبيعة بما هو مشتمل عليها او من حيث استعداده للحركة والسكون
كذلك ومن الظاهر ان هذه الكيفيات لا يكون من عوارضه شيء من هذين الاعتبارين فلا يليق ان يكون من الطبيعيات ولا يناسبها
ايتم بوجهها وقد تصدينا لما نفي لشرح هذا الباب في اول هذا الكتاب قال والتشبيه على كونه كيفية وهذه هي الكيفيات اقول
لعل المراد من الدائرة وسائر الاشكال ههنا نفس الكيفيات القائمة بالمقادير لا نفس المقادير لانها قد يطلق ويراد بها تلك الكيفيات
كما انها يطلق ويراد بها نفس المقادير بما هي محدودة بحدود مخصوصة والدليل على ذلك ما اورده بقوله فان الدائرة الخ قال وغير ذلك
اقول قد تقدم تفصيله قال واما الكرة فانما يصح وجودها اقول الكرة شكل جسم يحيط به سطح مستدير بالمعنى الاخص هو محيطها
وتلك النقطة مركزها والمستقيمة الخارجة منها الى المحيط انصاف اقطارها والخارجة منها الى المحيط في الجهتين خطوطها
فان كان هو الذي تتحرك عليه الكرة سمي عمودا وطرفاه قطبي الكرة وقطبي الحركة قال اذا اراد دائرة الخ اقول بيان ذلك انا نفرض دائرة
اولا ثم نفرض دائرة اخرى تتحرك فيها حتى تتم دورتها فتحصل الكرة من ذلك ولعل الاحتياج الى فرض دائرة اولا من جهة تكون المحور
جسما ثابتا ثم لا يخفى جواز تحصيلها تارة اخرى بفرض دائرة تدور على نفسها بحيث لا تبدل بحركتها عليها مركزها ومن البين
ثبوت محورها حينئذ قال والاسطوانة اقول الاسطوانة المستديرة شكل جسم يحيط به دائرتان متقابلتان ومتوازيتان
هما قاعدتاها وسطح واصل بين محيطيها بحيث اذا ادير مستقيم واصل بين المحيطين موازيا للسهم ماس السطح والخط الواصل بين المركزين
هو محور الاسطوانة وسهمها فان كان عمودا على الدائرتين فالاسطوانة قائمة والا فمائلة قال والمخروط اذا مر الخ اقول ان المخروط
المستدير وهو المسمى المخروط الصنوبري جسم مستدير يرتفع من دائرة هي قاعدته الى نقطة هي رأسه والخط الواصل بين تلك النقطة
ومركز القاعدة فيكون عمودا على قاعدته ان كان المخروط قائما فانه اذا لم يكن عمودا على سطح القاعدة كان المخروط مائلا وقد يقال ان شكل
جسم يحيط به دائرة هي قاعدته وسطح صنوبري يرتفع منها الى التضايق الى نقطة هي رأسه بحيث اذا ادير مستقيم واصل بين رأسه و
محيط قاعدته ماس السطح والخط الواصل بين رأسه ومركز قاعدته هو محور المخروط وسهمه فان كان عمودا على قاعدته فالمخروط قائم و
الا فمائل مثلث المخروط مثلث ماز سهمه قاطع لقاعدته على قوائم والمخروط الناقص هو ما بقي من المخروط بعد ان قطع سطح مستو موازٍ
لقاعدته والتي ما فوق القاطع الاسطوانة المقطعة والمخروط المقطع هو ما يكون قاعدته شكلا مستقيم الخطوط واذا انفصل الاسطوانة

والمخروط

والمخروط المستدير ان يسطح مستو يمر بالسهم على طول اصلت في الاسطوانة اربعة اضلاع مستقيمة هو الفصل المشترك بين نصفها
واصلت في المخروط مثلثا مستقيم الاضلاع هو الفصل المشترك بين نصفه فان كان السطح القاطع لهما مارا بالسهم لا على طول
كان موازيا للقاعدة كما في الاسطوانة واما اصغر منها كما في المخروط وهذه الاحكام مع كونها ظاهرة عند من على بعضها في المخروط
ثم ان الشيخ اشار الى تحصيله بقوله والمخروط اذا مر اثلث قائم الخ وذلك بان يحرك المثلث على طرف اسطوانة ثابتة القائمة
حركة دورية تامة فانه يحصل الشكل المخروط وقوله مثلث قائم الزاوية الخ قاعدة هذا المثلث نصف محيط تلك الدائرة واعلم
ان الاستدارة المذكورة في سطح الاسطوانة والمخروط ليست بالمعنى المشهور الذي ذكر في السطح الكروي من انه ما يكون في جهة
تغيير ونقطة بينا وذي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ومن ثمة قيل المراد بالسطح المستدير المذكور في حده اما
يكون ان يقطع سطح مستو على قسمين بحيث يكون الفصل المشترك بينهما دائرة فيجب ان يبين وجود الدائرة لمذهب
المتكلمين الى وجود الجواهر الفردة لزعمهم ان يحكموا ببطلان وجود الدائرة والا لزم من وجودها عدم تلك الجواهر وبطلانها
لكونها مركبة من خطوط وهو موهوم مركبة من تلك الجواهر الفردة فتلك الجواهر التي فرضناها محيط الدائرة ان تلاقت ظواهرها الى
اخرها هو المشهور عند الجمهور والحاصل ان الشيخ بعد ابطال حدهم بمقدمات مسلمة عندهم من وجود الدائرة المحسوسة ومركزها
المحسوس وان لم تكن تلك دائرة حقيقية ولا هذا مركزا حقيقيا والشيخ اراد ابطال ادلتهم الفاسدة واهوائهم الكاسدة في نفي الدائرة
وسائر الاشكال الهندسية اولا والذات باثبات الدائرة الحقيقية والاشكال الهندسية ولما نفى وجود اجزاء لا تتجزى فانه
بالعرض لا بالذات والجملة انهم قالوا اصولا استدعى وجود الاشكال وان انكروها بلسان الحال والمقال فالشيخ بعد ابطال هذا
الرأي اولا ونفي الجزء الذي لا يتجزى ثانيا ومن تلك الاصول تجويزهم الخطأ الثابت احد طرفيه في محله مع تحريك طرفه الاخر منه الى ما
يعود الى وضعه الاول ومن تجويز وضع الاجزاء على فرجها حيث ان مقدار كل منها لا يصح ان يكون اقل من جزء من تلك الاجزاء فيتعين
ان يكون مساويا والمقدار جزء او مزيدا من ضم الاجزاء فيها او رفع فيما ارتفع منها والحاصل ان المنخفض والمرتفع من اجزاء هذه المقادير
يصح تسويتها بالخفاء من جزء او ارتفاع جزء وهكذا يجب تساوي تلك الاجزاء باسرها ومن ههنا قال انه يجب ان يبين وجود الدائرة
ولعل من حكم بان الشيخ بعد ابطال الاجزاء باثبات وجود الدائرة المحسوسة وغيرها اغفل من انه لا نزاع لهم الا في وجودها بما
الحق يجب ان يبين وجودها فتعين من ذلك ان لا يكون الحاصل منه بالسلك بل بما سلكناه اتبع الحق فلا تتبع الهوى الا ان يقال
بعد فرض الدائرة ومركزها المحسوسين تبين الدائرة الحقيقية ومركزها ولكن على ان يكون الحاصل اثباتها نفي الاجزاء التي لا تتجزى لا اولا و
بالذات بل ثانيا وبالعرض على ما ادريناك فعلى ان من تعاسيف البيان انهم لما التزموا انتفاء الدائرة وسائر الاشكال الهندسية فعدلوا بالشيخ
الى ما اورده عليه بانه يجب علينا ان نثبت باصولهم الدائرة ثم نبين بها ابطال قولهم اولا وذلك بان يقال ان هذا الامر المحسوس الذي
دائرة حسية وهي عندهم شكل مفروض يمكن ان يفرض فيه جزء بانه مركزها الحسي ثم نفرض هذا الجزء طرف خط مستقيم مركب من هذه الجواهر
الفردة بحيث يكون الطرف الاخر عند نهاية هذا المفروض وطريق بر راس الخط المستقيم الى حوالي جهة المركز ثم نقول ان هذا الخط اذا تحرك
طرفه هذا والاتجاه وطرفه الاخر من موضعه مركزا استدارة حتى ينتهي الى موضعه الاول انطبق طرف هذا الخط على الاجزاء الواقعة في طرف
هذا المفروض المحسوس نح اما ان لا تكون بين هذه الاجزاء التي هي على هيئة الاستدارة فرج او تكون فان كان الاول والثاني وضع
كان لهذا الشكل محيط مستدير وان كان الثاني فهذه الفرج اما ان تكون بقدر ما يسع جزءا او اكثر او اقل فان كان الاول والثاني وضع
كل منها جزءا او اكثر حتى لا يبقى هناك فرجة ويصير مستديرا حقيقيا وان كان الثالث لزم ان يكون في الاجزاء شيء دون شيء والمفروض

فلا يم

خلافه ثم النظر في استواء سطح هو محاط به وعدم استوائه فان كل مستو فهذا السطح هو الدايره وان لم يكن بل كان فيه ارتفاع وانخفاض
وضع المخفوض ومخفض المرتفع بان يوضع جزء فيه او يخفض عنه جزء ليصير سطحا مستويا لا يكون فيه ارتفاع انخفاض ويصير دايرة
كما اشار اليه بقوله ثم ان كان في سطحها تقعير ليس ايضا من اجزاء ثم يثبت بها الاشكال الهندسيه واحكامها ويبين بها بطلان تركب
الاجسام والمقادير من الاجزاء التي لا تتجزى ثم لا يخفى ان المراد من هذا الدليل اثبات وجود هذه الاشكال في انفسها فتقديمه تلك
المناقشة في كونها تليق بالطبيعيات لعروضها لتعلقها بالمقادير وذلك من حيث كونها عبارة عن هيئة حاصلة للمقدار من حيث
احاطة خط مستدير بالسطح محاط به على اقتضاء فان قال قائل انه اذا انطبق المستقيم بحيث يكون احد طرفيه
على المركز والاخر على الجزء الاخر من المحيط لم يكن نقل ذلك الطرف الاخر الى جزء اخر من المحيط في شغل اخر وهو منه الحاذاة
او المحاذاة او المطابقة بين الجزء المركزي والمحيطي او اقصر بعدا في الملاء او اذا ذلك امكان ان يوصل بين الفصلين بخط
مستقيم يكون هو اقصر الخطوط التي يمكن ان يوصل الاعلى الاستقامة لان الخلاء اما ان يكون بحيث يصح ان يصير مشغولا بجسم او
يبعد حالي في جسم وبعبارة اخرى انه بحيث يصح ان يلحق جسم او يبعد يحل في جسم وان قالوا ان ذلك هذا منع ثان
وهو انه مكن ايجاز المحاذاة والمحاذاة والاتصال بين الجزء المركزي والجزء الثاني المحيطي ولكن لا مطلقا بل على تقدير عدم الاجزاء
واما على تقدير وجودها فلا نم ان هذا المنع يشابه الاول في ان الضروره قاضيه ببطلانها وهو مع ما يقتضيه العقل ثم يخص علينا
قال فهذا ايضا من ذلك على ان الاجزاء التي لا تتجزى لعل هذا للعلاوه ولكن على ان يكون الجدل او المشاغبه وذلك بان يقال
لنفرق قوة ما يقال انه لو سلم عدم انتهاء تلك المقدمات الى الضروريات او اليقينيات فلا شبهة في انتهائها الى الضروريات مشهوره او
بالمشهوره فانه تركب من تلك جدلا ومن هذه مشاغبه اذا صحت الدايره الى قوله مبطل الجزء وذلك لانه على تقدير وجوده يلزم ان
لا يحصل من انضمامه الى مثله مقدار لان تماس الاجزاء التي لا تتجزى بعضها مع بعض يرجع الى التداخل فلا يحصل فلا استدارة فلا دايرة والا يرجعها
من الاشكال الهندسيه والحاصل انه على تقدير وجود الجزء الذي لا يتجزى وتركب المقدار منه يصح عدم انقسام الخط الى نصفين وذلك
اذا كان مركبا من اجزاء وتر لا يتجزى والا لزم انقسامه الى نصفين انقسام الجزء الذي لا يتجزى وهو خلف فاسد وهو خلاف ما عليه امر واذا
لم يكن مركبا من اجزاء لا يتجزى وفرض عليه امر ما اذا كان مستويا على وجوده يلزمه من ثبوت الدايره وقوله وان تعلق الاشارات منها او يعلم
من تبني تركب المقدار مما لا يتجزى ان تعلق الاشارات منها على معنى انه لا يحصل منها مقدار واحد على ما برهن في الهندسة وذلك على خلاف
ما عليه الامر فيما اذا كان المقدار مركبا منه فانه يصح ان يحدها الجزء الواحد مما لا يتجزى فانه وان لم يكن مقدارا ولكن على اصول القائلين
به يلزم ان يكون مقدارا والا لما صح حصول المقدار من انضمامه الى مثله كما سنحرره ثم انه اشار الى الدليل على الاول بقوله فالخط الفرد
الاجزاء لا ينقسم وعلى الثاني الذي يعبر ذكره بقوله وكل خط مؤلف من اجزاء لا يتجزى يشارك كل خط مثله وهذا خلاف ما يلزم من
عليه بعد وضع الدايره ومن الظاهر عن هذه العبارة ان هذه الامور سوى على ما يلزم نفي الاجزاء التي لا تتجزى من وجود الدايره
ثم لا يخفى انه يلزم على ذلك كون ضلع المربع مساويا لقطره وذلك فيما اذا كان مركبا من ستة عشر جزءا على ان يكون ضلع ذلك
اربعة اجزاء مع ان المبرهن في الهندسة انه لا مساواة بينهما ولعل في قوله وما اشبه وذلك اشارة اليه والى غيره والحاصل انه لو فرضنا
مربعا ابا الف من خطوط اربعة متساوية من اجزاء اربعة فانه يكون قطر المربع كضلعه وكذا ما يبرهن اقليدس على ان الزاوية
المستقيمة الخطين تجري الى غير النهاية وهو ينافي الجزء وكذا انها لو تالفت منها لكان قطر ذلك الافلاك مقدار اجزاء ثلثه لا يتجزى على ما
لو عملنا خطين مماسين للقطر على جنبيه ثم وصل بين نقطتي التماس ليحصل من المركز فانه يلزم المطلوب واصحاب الجزء قد التزموا

الدايره

الدايرة وكاد ان يقولوا بنفي جميع الاشكال وزعموا ان الخط متماس بالفعل وموصل عند الحس فانه انما يستقيم ويحدب وليس له
شيء من الامرين في نفسه واما الاتصال فهو لا يتبعهم لان الحس قد يخلط فيه لقلة اعداده فيرى انه مستقيم ثم تقرير الجواب كما يلوح من
كلام الشيخ في الطبيعيات ايضا ان اثبات الدايره على اصولهم يتوقف على جواز تركب الخط منها ثم على جواز المطابقة ثم على امكان استواء السطح
وسد الفرج وغير ذلك فرجح الجواب على ان اثباتها بما يقتضيه اصولهم وجود الاشياء حيث ان مقتضاها جواز تحرك خط يمر من المركز
الى المحيط مع ثبوت طرفه المركزي بما يرجح ما فيه من الفرج اما ان يكون مساويا للجزء او اكثر لا استحالة ان يكون اصغر ومن اصولهم جواز
وضع جزء ايضا في كل فرجة من تلك الفرج فيستقيم الدايره الحقيقيه ثم ان كل طوف يساوي الطوف العظيم اذا كانت اجزاؤه غير
متلاقية على نسبة واحدة لزم الا تفاوت في سطح الدايره وعلى استوائه والا يلزم مساواة الطوف الصغير للعظيم وعلى الاول
يلزم سد الفرج التي في وسط السطح على ما قال فان كان في سطحها تقعير ليس ايضا من الاجزاء الخ والحاصل ان الكلين ما قرروا نفي
الدايره وسائر الاشكال الهندسيه على الجزء الذي لا يتجزى على ما قال واذا صحت الدايره صحت الاشكال الهندسيه فبطل الجزء ثم قال
يعلم من ذلك ان كل خط ينقسم بقسمين متساويين يراد نفي الجزء الذي لا يتجزى او من ثبوت الدايرة الحقيقية ان كل خط ينقسم قسمين
متساويين وذلك قال ان كل قطر لا يشارك ضلعا على ما برهن اقليدس على ان قطر كل مقدار لا يساوي ضلعه ولا يشاركه يعني انه
لا يحدها مقدار واحد وانما قال ذلك لانه على تقدير تركبه مما لا يتجزى يجوز ان يكون قطر بعض المربعات مساويا لضلعه وذلك على
ما اذا فرض مركبا من ستة عشر جزءا متلاصقة اوضاعا كلها لضلعه وذلك حيث انه على تقدير تركبه يصح ان يكون لها عاد وهو جزء
واحد مما يتجزى وهو بخلاف ما اذا لم يكن كذلك فانه لا يكون هنالك جزء حتى يصلح ان يكون عادا لها وذلك بخلاف ما عليه الامر اذا
كان مركبا مما لا يتجزى فانه يكون هنالك عاد سيما انه يلزم على اصول القائلين به ان يكون له مقدار ما والا لاستحال حصول الجسم
والمقدار من انضمامه الى مثله وهكذا ضرورة انه يرجع تماسها الى التداخل فيصح ان يكون ذلك الجزء مما يحدها معا فان قلت انه
لو صح هذا لصح ان يكون بين كل عددين تشارك لان الواحد يعدهما معا قلت ان المعتبر في تشاركهما ان يكون عدد واحد يعدهما
لا الواحد لانه ليس بعدد والجزء الواحد مما لا يتجزى وان لم يكن مقدارا لكنه يلزم على اصولهم كونه كذلك ومن ههنا يلزم ان يكون كل خط
يشارك كل خط على ما قال واما الاستقامة ووجود محاذاة بين طرفي خط اذا لزم التحرك لم يكن مايلا لا يخفى ان هذا من
الاصول التي ينشأ منها الدايره وذلك لان المراد من ذلك عدم تفكك اجزاء الخط بعضها من بعض حين حركته ومن الظاهر ان هذا يستلزم
ان لا يكون ذلك الخط مايلا مايلا فتقسم من حركته الدايرة وذلك يخالف ما عليه امر واذا حصل التفكك بين اجزائه ثم ان المقصود
في قوله اذا لزم بعد وجود الاستقامة ووجود محاذاة والمستقر في قوله لم يكن مايلا الى التحرك الذي هو الخط وقوله وان فارقه اي
ان فارق وجود المحاذاة كان ذلك التحرك الذي هو الخط كان مايلا اي مائلا فاذا صح الاول فقد صح تحصيل وجود الدايره بهذا المسلك
والا يرجع الى المسلك الاول الذي قد سبق الامر فيه حيث قال في جواب السؤال المصدر بقوله فان قال قائل انه اذا طريق من
الجزء المركزي الخ فانا نقول له اذا يت لو اعدمت هذه الاجزاء كلها وبقي الذي في المركز الخ والذي يدل على ان المراد ما ذكره الشيخ هو
ما قلنا ما ذكره في اواخر هذا الفصل بقوله وهذا على الاصول الصحيحة واما ان قال التفكك فالطريقة الاولى ايضا قضية وقوله لم يكن مايلا
اي مائلا قوله لا يكن ذهبه حتى يحتاج الى الاستدلال عليه قوله من ان جسما يعني ان لنا جسما بسيطا وان ههنا جسما وقطعها
بالمستقيم اي بسطح مستو ثم ان الخط المستقيم كما انه يوجد لوجود حركة الكرة فكذلك الدايرة وهي سطح مستوي داخله نقطة متساوية
جميع الخطوط الخارجة عنها الى محيطه لوجود ما بوجود حركة الكرة ايضا ولعل في اخذ المستقيم بدلا عن المستوي نوع اشارة بل دلا

اقول محمد

عليه والحاصل انه يشمل الخط المستقيم والسطح المستوي لان كليهما معتبر في الدايرة فلا فرق عليهما وجودها بقوله فقد صح وجود الدايرة
وفيه تكلف لوجوه ما قال فنقول من البين انه اذا كان خط او سطح اقول تقريره ان من الجايز ان يكون خط او سطح ملاقيه خطا او سطح اخر
حيث يحدث من تلاقيهما زاوية وهو ظاهر وكما جاز ذلك جاز ان يتحرك احدهما حركة يصار بها منطبقا على الاخر ملاقيا له كما هو الظاهر
من قوله كان بحاذيه بجميع امتداده او موضوعا في موضع مساحيه بعد ذهب عنه او موازيا له غير منطبق عليه والا لحاذيا له كما شعر به قوله
او ذاهبا في السمك وعلى التقادير لا يمكن ان يتحقق بالحركة المستقيمة القوسية فقط اذ من البين ان الحركة الانحنائية احدهما لكن يوجب ان
يحفظ طرف احد الملاقيين المتحركين خطا مستقيما طوليا او عرضيا او وهميا او ذهابا ووجوبا ولا يوجب محاذيهما ولا انطباق احدهما
على الاخر والبه اشار بقوله فان كانت استقامة ولم تكن استدارة لكن هذا البنه لانه اذا كانت الحركة الى الانطباق على الاستقامة الى
قوله فانه اذا كانت صح يحفظ النقطة بها ان من الظاهر انطباقه على حركة الخط لانها طرف له ويحصل الخط من سيلانها ايضا مع ان
السطح ايضا هو المذكور لا اوسن البين ان ما يحصل من جانبه في السمك هو الجسم مع انه طرفه الخط الا ان يقال ان المراد
من الطرف ما يشمل طرف الطرف ايضا ومن هنا تكون النقطة واحدة للخط فتقديره ثم ان قوله او ذاهبا في السمك اشارة الى ما ذكرنا
بقوله او وهما لان السمك عبارة عن الانحنائي من المركز نحو المحيط فقد ان انه لو لم يحر الحركة المستديرة عليها لما جاز المحاذاة والانطباق
لها وليس كذلك انك ان تطبق احد الامرين المفروضين على الاخر او تحاذيه فاذا تحرك احدهما حركة دورية فاما ان يلاقيه احد طرفيه
الملاقي للاخر موضعه او لا فعلى الاول يحدث قوس واحدة وعلى الثاني قوسان ثم انه يمكن تحصيل الدايرة بالتضعيف قال وانه
يمكن ان تفرض كل واحد من الاقسام بالفعل اقول يعني الحركة في الطول والعرض والسمك ولكن تعتبره لا باعتبار ان النقطة
في وسط السطح والخط في تحركها يحفظ خطا مستقيما فانه لا يلتئم ذلك الجسم والسطح المفروض انه لا فاء بطرفه بل باعتبار انه يحركه
في هذه الاقسام يرجع الى ملاقاته وقوله لا يجب اخر الامر ان يتفق حركة على صفة اذكرها اما ان يكون احد الطرفين او انا قال خصص
ذلك بهاتين الصورتين ولم يذكر صورة اخرى وهو ان يتحرك الخط على ان يثبت وسط ويتحرك طرفاه فانه لا يكون ذلك حركة لا
في الطول ولا في السمك ولا في العرض والمفروض وجود احدى هذه الاقسام فيكون تحركا اما بطرف واحد منه نحو جهة واحدة
او يكلها اليها واما كون حركة طرفيه الى الجهتين المتخالفتين فيكون من قبيل داخل القسمين والمفروض انه تحرك باحدى هذه الحركات
ثم ان فرضت حركة طرفه الى جهة مع ثبوت طرفه فانما يكون على هذا التقدير بان لا يتم الدوران بل يتحرك نحو السفل او العلو او العرض
حركة بها تحصل قوس من دايرة والا يلزم حركته الى السفل والعلو معا او في جميع النواحي العرضية لا الى جهة عرض واحد فقط
فلذا قال فيكون الطرفان او التحرك وحمل على كل ما لا يفعل قوس دايرة وما يفعل دايرة فقد اتضح سر ما تصدى من الاستثناء
احدهما حركة طرفيه الى جهة واحدة لانه قيد ذلك بكون احدى الحركتين بطيئة والاخرى سريعة وذلك انما يستقيم اذا تحرك
الى جهة واحدة والا يلزم ان يكون حركتها متفقة سرعة وبطوءا قال والكلام اقول انه بعد تمهيده ما وقع تحته بقوله واحد يعني
حكمها وحكم الجسم الواحد واحد بناء على جواز تحقق القوس والدايرة بالجسم الواحد فقط بتحريكه على تلك الشاكلة وان لم يكن
اخر ان كانت الحركة الى الانطباق تلخيصه ان من الجايز ان يكون خط او سطح ملاقيه خط او سطح اخر بحيث يحدث
من تلاقيهما زاوية وهو ظاهر كما جاز ذلك جاز ان يتحرك احدهما حركة يصار بها محاذيا او ملاقيا او موازيا للاخر والاولان منهما
لا يمكن ان يتحققا بالحركة المستقيمة اذ من البين ان حركة احدهما حركة انحنائية يوجب ان يحفظ طرف احد الملاقيين المتحركين خطا
مستقيما طوليا او عرضيا او عميقا ذهابا ووجوبا لا يوجب محاذيهما وانطباق احدهما على الاخر فلو جاز عليها الحركة المستديرة

لما جاز عليها المحاذاة والانطباق وليس كذلك اذ لا شك ان تطبق احد الامرين المفروضين على الاخر او تحاذيه ثم اذا تحرك احدهما حركة
دورية فاما ان يلاقيه احد طرفيه الملاقي للاخر موضعه ام لا فان كان الاول يحدث من حركته قوس لما ان تمت حدثت الدايرة و
ان كان الثاني كان لا محالة اسرع من الاخر فلا يمر من حركته اينه قوس بل قوسان وحصل المطلوب قوله في الطول اي طول الخط و
قوله خطا مستقيما مفعول يحفظ يعني ان تلك النقطة تحفظ خطا مستقيما لا يفارقه قال كل واحد واحد من الاقسام اقول اشار به الى
الاحتمالات المذكورة اولا قال لانه موضعه اقول انه يطبق على الاحتمالين قال فالطريقة الاولى اقول انه اشار الى ما ذكره بقوله
وذلك لانه اذا فرضت الدايرة على النحو المحسوس فلنا حكم بان هذه الطريقة ناقصة لانها تنافي على اتصال الحركة ثم انه يحصل الشكاك
بان يكون الاخر كما هو المتكلمون في امر الرحى فان الجزء القريب من المركز يمكن حال الحركة القريب المحيط وهو باطل لاستلزامه ان
يتفكك اجزاء الرحى بعضها عن بعض ثم من الجايز ان يكون قوله فالطريقة الاولى اشارة ايضا الى السطح او الجسم او الخط القايم
على سطح اخر ولانه احد طرفيه في ذلك الجسم الموضوع عليه حتى تحدث دايرة وتقييدها بالاولى ما فيه لانه ذكر بعد ذلك
وجها اخر وذلك حيث قال او كلاهما يتنقلان قال ولنفرض جسما ثقيلا اقول انه استدلال على وجود الدايرة يعني انه اذا
كان جسم ثقيل وكان احد طرفيه اثقل من الاخر كان لنا ان نجعله على سطح ما سالم بطرفه ويقع عليه بحيله فهو اذا اعتدل مثلا في
الجهات لا يتحرك الى شيء منها وذلك بان يفرض خطوط ثلثة اخذ من راس ذلك الجسم منتهية الى ذلك السطح على ان تحصل
زوايا ثلثة عند راسه بملاقاة تلك الخطوط الثلث ويسمى تلك الحيلة حيلة هندسية وقوله اذا اميل يعني اذا رفع واحد منها
وازيل عن وضعه المفروض له او لا حتى يسقط ذلك الجسم وقوله المحرف السطح عبارة عن حركته ومروره في ذلك السطح الذي فرض
وجوده فيه والحاصل انه اذا اميل الى جهة بان يزال ما يقيه عن موضعه سقط فتحدث حركته هذه دايرة او خطا منحنيا وذلك
لان حركته اما ان توجب حركة طرفه الاخر الملاقي للسطح ام لا فان كان الثاني فتحدث دايرة من نقطة فرضت على راسه وان
كان الاول فاما ان تتحرك الطرف الملاقي للسطح الى خلاف جهة ما يتحرك اليها الطرف الاخر الغير الملاقي له المتحرك ام السفل
ام لا فان كان الاول حدثت دايرة واحدة من كل من الطرفين منهما جميعا ومركزها نقطة متحدة بين الجزء الصاعد والهابط
ان كان الثاني حدثت من حركة الطرف الملاقي الجزء في السطح خط مستقيم ومن طرفه الاخر المقابل له خط او خط منحنى على اي من الحال
ان تحرك احد طرفي هذا الجسم الى السفل ولا يتحرك طرفه الاخر الى العلو لم يتحرك عليه لان حركته توجب ان يكون بجميعه اقوس
والكل باطل اما الاول فظاهر اذ الثقيل انما يتحرك بطبعه الى جهة السفل ولا يتحرك بطبعه الا الى جهة اخرى واما الثاني فلانه حالة
الى قاسر وليس ذلك الا حركة الاجزاء العالية الدافعة لها وهي انما تدفعها الى خلاف جهة حركتها فيمكن ان يتحرك اليه السفل والبه اشار
بقوله ولان الميل الى المركز انما هو على المحاذاة الخ حاصل الكلام في هذا المقام ان الحركة الطبيعية اما ان تكون اخذ من المركز الى المحيط و
ذلك اذا كان الجزء خفيفا او من المحيط الى المركز وهو عاذاته اذا كان ثقيلا وهو كما عرفت بعيده فلا تكون حركة النقطة الملاصقة للسطح على طول
واحد ارادها فيه طبيعة عروجها من كونها حركة الى شيء منها فتعين من ذلك انقسام حركة ذلك الجسم به الى قسمين احدهما حركة طبيعية
والاخرى حركة قسرية جاذبة يتحرك باحدها بعض الاجزاء وبالاخرى بعض اخر منها فيكون فيهما حدث مشترك هو مركز الحركتين فتفعل
دايرة ونعود الى الراس فنقول بعبارة اخرى انه اذا كان جسم ثقيل كان احد طرفيه اثقل من الاخر كان لنا ان نجعله على سطح ما سالم الطرفين
ونجعله عليه فهو اذا عدل عليه في الجهات لا يتحرك الى شيء منها واذا اميل الى جهة بان يزال ما يقيه سقط فتحدث حركته هذه دايرة
او منحنيا وذلك لان حركته هذا اما ان يوجب حركة طرفه الاخر الملاقي للسطح ام لا فان كان الثاني حدثت على كل نقطة تفرض على راسها دايرة

وان كان الاول فاما ان يتحرك الطرف الملاقي للسطح الى خلاف جهة ما يتحرك اليه الطرف الاخر الغير الملاقي له التحرك الى السفل الا فان
كان الاول حدث من حركته كل واحد من الطرفين دايرة واحدة مركزها النقطة المحدودة بين الجزء الصاعد والهابط ولا كان الثاني حدث من حركة الطرف
الملاقي الجزء في السطح والخط خط مستقيم ومن طرفه الاخر المقابل له قطعا او خطا خطا على ان من المحال ان يتحرك احد طرفي هذا الجسم الى
السفل ولا يتحرك طرفه الاخر الى العلو بل يجذبه الاخر لان حركته من وجب ان يكون بسرعته او قوته والكل يحمل الا الاول فظاهر اذا الثقيل انما
يتحرك بطبعه الى السفل لا الى جهة اخرى واما الثاني فلان لا بد له من قاسر وهو ههنا ليس الا حركة الاجزاء العالية الدافعة لها وهي انما
تدفعها الى خلاف جهة حركتها لكن لها ان تتحرك الى السفل فتنقسم حركة هذا الجسم الى قسمين احدهما حركة هابطة وثانيهما حركة مساعدة
تحرك احدهما بعض الاجزاء والاخرى البعض الاخر فيكون بينهما حد مشترك هو مركز الحركتين وقد خرج منها خط مستقيم فيحصل الدايرة
واذا ثبت الدايرة ثبت جميع الاشكال الهندسية والسطوح والخطوط واذا ثبت الدايرة قوله قطعا لا يخفى انه يكبر اولا ويكون وسطه
غير القطاع وذلك ميل ان المعتبر في الاول ان لا يكون قوسا من دايرة ولا قطعة من كرة فكذا جعله الشيخ مقابلا لقوس الدايرة وهذا
خلاف الثاني لانه قسمان احدهما قطاع الدايرة والاخر قطاع الكرة لانه اما ان يكون سطحا محيطا به الدايرة من المحيط مع قصبتي قطرين
غير متحدين بان يكون طرفهما او مجموع قطعة ثابتة مع مخروط مستند براسه مركز القاعدة وقاعدته قاعدة القطعة الاولى هو الاول و
الثاني هو الثاني وذلك على خلاف ما عليه امر القطع فانه لا يكون لك مع كونه على اقسام ثلثة احدها القطع المكافي وثانيها القطع
الزايد وثالثها القطع الناقص ثم ان تعريف كل منها مظهر مما قاله قطب ذلك التحقيق في كتابه التحفة فجدير بنا لو تصدينا لذكره
فنقول انه قال فيها ان مثلث المخروط مثلث يحدث من توهم سطح مستو بالسهم طولا وهو الفصل المشترك بين نصفيه ولا شك
في ان السطح الوتر بالسهم عرضا وازى القاعدة احدث شبه دايرة وكذا في الاسطوانة لو مر سهمها احدث فيها ذا اربعة اضلاع و
ان برهن عليه في المخروطات والغرض انه اذا قام سطح مستو على سطح مثلث المخروط على زوايا قايمة فالفصل المشترك بينهما هو
قاطع لضلع المثلث لا يخلو اما ان يوازي الضلع الاخر او لا يوازيه بل يلقاه اذا اخرج بالاستقامة في جهة راس المخروط خارجا او لا
فان كان الاول فالسطح الذي اقطع عليه المخروط ويحيط به خط منحن سمي القطع المكافي وان كان الثاني فهو القطع الزايد و
ان كان الثالث فهو القطع الناقص وان لم يكن دايرة كما في مخالف الوضع على ما بين في المخروطات هذا كلامه ثم ان في بعض نسخ هذا
الكتاب لضلعي المثلث بدل من ضلع المثلث وهو سهو لانه لا يطلق اسم الضلع على القاعدة وايضا فلا يصح ان القطع الضلع
والقاعدة جميعا كما في القطع الناقص الذي يلاقي الضلع الاخر وهو داخل في المثلث ثم قال ويسمى الفصل المشترك بينهما اي بين
سطح القطع ومثلث المخروط محور القطع ونقطة تقاطع المحور والقطع راسه ويوصل على ضلع مثلث المخروط واذا اخرج نقطة
بخط مستقيم ينتهي من الجهتين الى محيط دايرتين في سطحين لهما معا في سطح واحد ثم ثبت النقطة وادير الخط حول الدايرتين
فانه يحدث من حركة النقطة مخروطان راسهما تلك النقطة وقاعدتهما الدايرتان والاولى ان يقال اذا وصل بين نقطة ثابتة وبين
محيط دايرة في غير سطح القطع بخط مستقيم بها ودار الخط حتى يعود الى ما تحرك منه فانه يحدث عن حركة النقطة مخروطان الى
اخره واذا فرض سطح مستو مقوم على سطحي المخروطين على زوايا قايمة مفروض راسها احدث فيهما قطعتين ثابتين لهما قطر مشترك
وحدثت احدهما على جهة الاخر لسيان القطعتين المتقابلتين وما بين القطعتين المتقابلتين فقطر جميع الخطوط التي من بها هي
اقطارها وتلك النقطة مركز القطعتين والخط المار به المنصف للخطوط المخرجة في كل من القطعتين موازيه لخط ما مفروض
بنصفين بنصفين يسمى القطر المجانب لكل منهما والخط المار بالمركز القايم على المجانب على زوايا قايمة هو القطر القايم للقطعتين المتقابلتين

ثم قال وتامل هذه الصور بعين على تصورها انتهى ولا يخفى انه نفى الكلام في ان تصور القطعين المتقابلين على هذه الصورة لا صورة لها لان
القطع ليس بنصف دايرة مع انه وجد في نسخة التحفة هكذا وتصور الحق مما لا يخفى ومن ههنا الاخر ايضا مما يتوهم من ان

القطع هو القطاع وذلك اشتباه على غير محصل لانه عبارة عن قوس دايرة ونصفها قطرها ما بعين
عند مركزها وهذا قد يكون اكبر وقد يكون اصغر على هذه الصورة مع ان ما ذكره الشيخ ههنا باقي من ذلك
كل الاباء لانه جعل القطع مقابلا للدايرة وقوسها قال على حفظ الاتصال اقول اي عدم انفكاك الاجزاء بعضها عن بعض ظهر
سر ما ذكره الامام ره بالجاذبة والاستقامة بين طرفي خط واحد في المقدمة وقوله وهناك اتصال ينبع مثلا ان يعطف الخ بدل عليه وذلك
لان المراد من الانعطاف هو الحيد والميل وقوله فيضطر المعالي الخ اي ان ذلك الاتصال يضطر العالي الى ان يسيل السافل اي ان يرتفعه
ويعركه عن موضعه الى العلو واما ما في بعض النسخ الى ان يسفل السافل من السفل وهو من تصحيف المتوطئين في التصحيف وفي الصحاح
شلت الحجرة رفعتها واشلت ايضا وشال الميزان اذا ارتفعت احدى كفتيه وشالت اي ارتفعت قال خط مستقيم بها اقول واصل
من هذا القطعتين فيكون قطر التمام تلك الدايرة فيفعل الدايرة اي يفعل فاعل الطرفان الدايرة قال وان لم يزل عنه فوجود
الدايرة ما صح اقول حيث ان المناقشة في حصول الدايرة على فرض زوال الجواز ان لا يكون ذلك من الطرفين على نسبة واحدة وهذا
معتبر في حصولها كما علمت الامر في القطوع الثلثة انما فذكر قال وثبت جواز وواحد ضلع الخ اقول فيحصل من ذلك قرص

قال عارف اقول افيدانه بالحاء المهملة وبعد الالف دال مكسورة اى سطح مقاطع لرمل الوراب على ما وجدت فى غير نسخ من الكتاب هذا ولا
يخفى ان من الناظرين فى تحرير وانى تحرير وتقرير كما اورده شارح الحكماء ثم اورده ما هو قريب بوجه ما وذلك حيث قال اعلم ان الكلمة
الواقعة بعد السطح وقبل صح بصور وهى فى النسخ التى عثرت عليها مختلفة فى بعضها بعد الالف دال مهملة ثم ماء وفى بعضها بعد
واو وماء وفى بعضها بعد الواو راء وفى بعضها بعد نون وساحب كل نسخة منها زعم انه صحيحها ولا يخفى انه يمكن ان يؤخذ كل وجه
فعلى الاول يكون قبل الالف حاء مهملة والصحيح بالحذف بمعنى تكلف وعلى ساير النسخ قبل الالف جيم فعلى اولها يكون من الحذف
وعلى ثانيتها اما هو الاستره فيه غير خارجة من اللغات المتعارفة وعلى ثالثها من الحون وهو الاعانة وراء اما موضوعة وهى لغة غريبة
غير مانوسة على ما فى بعض الكتب فان صح صح قطع قطعا بلا تكلف فانه يرجع صح القطع بلا تكلف وعلى النسخ الاول يحتاج الى قطع
القطع بمعناه المتعارف بتجيم وتخصيص واقول ويشبه ان لا يكون شئ من تلك التصحيحات صحيحا والاشبه ان هذه الكلمة ان كان
مادتها فهى الحذاف من الحذف بالجيم والذال المعجمة والجيم قال الكسائى حذف يحذف حذفا اذا كان مقصوص الجناح وقال الاصمعى
وهو سريع جناح طائر وحذاف السفينة وحذافها وقال ابن دريد حذاف السفينة وحذافها وقال ابن دريد حذاف السفينة بالحاء والذال
لغتان فصيحتان فعلى هذا يكون حذاف الحزوز ما هو الباقى من جوانبه كالجناح فيطير وان صح صح القطع قطعا بلا تكلف وظاهر
ان الثانى من القاموس والجواب اشبه بالجناح والجمع قرينة على ان المراد الراس فمعنى قوله السطح حذاف اى قاص مقص الجناح وان كان الخبر
الكلمة ثانيا الاقرب انه من الحذف بالحاء والذال المعجمتين وهو الاذن قال مهية المضاف والاضافة اقول لا يخفى ان لفظ المضاف
معنيين حدها ليس من نفس المعمول وكان هو اعرف واشهر من ثانى معنيه الذى هو نفس مفهوم الاسم ويقولوا ان المضاف اما يمكن
ان يعقل مهيته اى القياس الى موضوعه واذ ذاك يصدق عليه كثير من النسب التى هى ليست اضافة لوقف تعقل كل نسبة على نسبة يعقل
مفهوم اخر وغير موضوعه وصف العبد يكون مفعول المهية بالقياس الى ذلك الامر ايضا لخرج عنه النسب والاضافات الخارجة عن
المضاف وهو ايضا يشتمل على نسبة تكرر لانه يشتمل على النسبة الشاملة لها ولغيرها فالسقف اذا نسب الى الجدار واخذ من حيث انه
مستقر عليه كان مشتملا على غيره لكنه لا يصير بمجرده من المضاف ما لم يوصف المنسوب اليه الذى هو الجدار منسوبا اليه ايضا ويقال انه
مستقر عليه فالمضاف معنى معقول بالقياس اليه ثم ان المضاف قد يطلق ويراد به الذات الموصوفة للاضافة بالمعنى المعروف لها
وان كانت الاضافة خارجة عنها وقد يطلق ويراد به الذات المقيدة بها فيكون مركبا منها وقد يطلق ويراد به الاضافة نفسها وهى
مضافة بذاتها وهو ايضا معقول المهية بالقياس الى شئ هو معقول بالقياس ولا يكون له مشتقة سوى ذلك مخرج من رسمه يكون معقول
المهية بالقياس الى غيره المقولات الغير المشتقة كالكم والكيف ويقولنا المعقولة بالقياس اليه ساير المقولات النسبية ويقولنا
لا يكون الى اخر المضاف المشهورى والى جملة ما ذكرنا من الحكم يشار اليه ههنا بقوله فالذى عدها فى المنطق كاف لمن فهمه ثم ان
الاضافة الحقيقية قد علمت حدها ومن جهتها يغير عنها المضاف بذاته ومن الاولين بجزء والحمل مراد الشيخ من المضاف هو المشهورى
ومن الاضافة هو المضاف الحقيقى فلا تكرار فى عبارته فلذا نطق منطق الشفا بان المضاف بذاته هو شئ الابوة والبنوة والمضاف بجزء
وهو كالراس الذى يصير بنسبة ما عارضة له مضافا انتهى وهو ظاهر الانطباق على باطنه واما الاضافة فلا يطلق الا على المعنى الاول
اذا جعل المضاف عبارة عن الذات مع اضافة ما يكون مشتركا لفظيا بين الكل والجزء كالامكان بين الخاص والعام ثم ان المضاف كما
ان مهيته يقال بالقياس من حيث هو مضاف فكذلك الامر فى وجوده لانه ايضا بالقياس الى غيره فاذا تقرر هذا فنقول ان الامور المضافة
اما ان يكون مضافة بذواتها كالابوة والبنوة واما ان تصيرها الاضافة بنسبة ما عارضة لها كالسواد والبياض لكونهما غيرين متضايفين

ولكنها من حيث هما محمولان فى حامل مضافان وكان لها بهذه النسبة مهية اخرى ثم انه لا يكون لهذه الاضافة اضافة والا تسلسل الامر
الى لا يتناهى بل انها اضافة بذاتها لا باضافة اخرى قايمة بها والحاصل ان كل واحد من المضافين معقول المهية بالقياس الى الامر المعنى
فيها واما ذلك المعنى فليس معقولا بالقياس الى غيره فبسبب شئ مغير نفسه فلذا يكون هو المضاف لذاته قال مثل المساوى اقول لان
المساواة والاستواء من حواص معقولة اكم وعوارضها واما الحوادث والحادى فانما يكونان بالقياس الى ذوات الجهات وهى اما
كميات او زمانيات واما المطابق فيرجع الى المساوى واما المماسة فلانها لا تكون الا بواسطة الاطراف كالنقاط والخطوط او
السطوح قال كالكسر الاضعاف اقول فى منطق الشفا ان كالان المضاف المشهورى شئ ذو اضافة فكذلك المضاف الحقيقى لا يصدق
عليه انه مهية معقولة بالقياس الى غيره فيكون داخلا تحت ما شمله وراء الاضافة وجوابه ان المضاف الحقيقى وان صدق عليه ان معقولة
المهية بالقياس الى غيره الا ان خصص شمله انما نفس كونه مضافا بخلاف شيئية المضاف المشهورى فانه يخصص اولا بكونه جوهرا
او كما او كيفا او غير ذلك ثم يصير معقول المهية بالقياس الى غيره فشيئية الحقيقية من المضاف انما هى نفس الاضافة وشيئية ذى
الاضافة انما هى غيرها والمراد بان لا يكون له مهية سوى ذلك ان ليس له مهية مغايرة للاضافة بالذات والوجود لا باعتبار المفهوم
والجملة كل معنى اضافى يكون معقول المهية بالقياس الى غيره الذى هو لمعقولية المهية بالقياس المهية ايضا ويكون التغاير بين
مهيته ومعقوله بالقياس الى غيره تغايرا اعتباريا لا يكون مقتضى الاحسب الملاحظة والاعتبار وهذا هو المضاف الحقيقى وان لم يكن
الامر كذلك بل يكون التغاير بين مهيته وشيئيته وبين كون معقول المهية بالقياس الى غيره تغايرا فى الوجود والتحقق الخارجى وهو
من المضاف المشهورى ثم انه لا شبهة فى ان ههنا اعتبارين احدهما احد الكثير بما هو كثير وثانيهما اتحاده بما هو مضاف الى الاخر
وعلى الاول غير محدود متعين وعلى الثانى محدود متعين بالاضافة اليه بضرب من التكلف واما ايهام الكل والجزء فانما يكون
نظرا الى الجزء الاول منهما وبعضه وتحدده انما يكون بالقياس الى الجزء الثانى الذى هو الجزء وذلك لتعينه وتحدده به فلا يبقى
فيه فلذا افيد انه انما يصح ذلك اذا كان المراد من الجزء هو الواحد والا فالكل والجزء متضايفان بما هما قال كالازيد والابوة
اقول انما قال كالازيد ولم يقل الازيد اشارة على ان المراد به كل ما هو على صيغة افعل كالاعلى والاسرع والاجلاء والاثقل فلذا
قال جيد هذا وقد يقع فيها كلها اضافة فى اضافة قال اقسام المعادلة اقول كالمساواة والموازاة والمطابقة والمماسة فى
الحاذاة ثم ان قوله والتى بالزيادة والتى بالقبل والانفعال عطف على اقسام المعادلة وقس على هذا قوله والتى بالحاكاة حيث انه معطوف
على تلك الاقسام ثم ان قوله ومصدرها من القوة اى مصدر هذا القسم هو قوة الفعل وقوة الانفعال والقوة وهى من مقولة
الكيف فيكون الاضافة ههنا عارضة لها كما ان المعادلة اضافة عارضة لهذه المقولة ثانية ولمقولة الكم اخرى كما ستعرفك فلا تنسى ثم ان
القوة يقال على معان الاول القوة المقابلة للفعل والثانى القدرة والثالث الصفة الموثرة والرابع صورة الشئ من حيث تاثيرها فى غيرها
من حيث هو غيرها فلذا يصح ان يقال ان الاضافة فى الفعل والانفعال مصدرها ما يكون اسوة هذه الامور وقوله كالاب والابن
مصدره الفعل والانفعال التابعان للقوة المولدة الفاعلة والمادة القابلة المنفعلة بالهامس الكيفية الاستعدادية قال كالعالم والمعلوم
اقول لان صيرورة العالم مضافا الى المعلوم بهيئة تحصل فى ذاته وليس المال فى العالمية كالحال فى التيامن والتياسر ومن الظاهر ان اعتبار
ليس داخلا فى حد تلك الاقسام وبشرح هذا ما فى اصل الكتاب حيث قال على ما هذا الانبساط الخ وهو علاوة من قوله وكما ان يكون
المضافات ثم الذات فى قوله فقد يكون التسلسل على ذلك الاعتبار قال الا نفس التيامن اقول ومن ههنا لا يتغير بتغير التياسر لان
التيامن من دون ان يتغير هيئة مستقرة فيه والحاصل انه لم يعرض لهذه الاضافة الا نفس هذه الاضافة مثلا ان التياسر والتياسر

متضايفان لا يحصل لهما صفة لا حيث الاضافة بل كل منهما ينتقل القياس الى الآخر من دون صفة حقيقية حالة فيهما او ذلك بخلاف العاشق
والمعشوق صفة امر اكبر وللعشق صفة تحصل بواسطتها العشق وبخلاف العلم انه كما يشعر بما وقع صفة مقولة مثل العالم والمعلوم
فان العالم يحصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا الى المعلوم والعلوم لم يحصل في ذاته شيء آخر اضافة الخ وكذا قوله في سائر تعاليقه
من ان العلم هيئة تحصل في العالم بوصف مع وجود المعلوم وتبطل مع عدمه فيبطلان العلم مع عدم ذات الشيء المعلوم ينفي الامر الذي
المعلوم صفة وهو الذي هو من خارج بل العالمية امر زائد على التضايف الذي بينهما الا يرى ان المعدوم انه معلوم والا ذات امر من خارج
فظهر ان مع كل معلوم هيئة خاصة فان قيل ان المتضايفين يجب ان يكونا موجودين معا فتخصص ذلك بالعلم والمعلوم فالشيء قد يكون
موجودا ولا يكون معلوما فلا يكون متضايفا قلنا ان هذه الخاصة ليست مشتركة في جميع المضافات وهذا تستر في معنى المضاف من مشترك
مضاف لا في شيء معروض له المضاف فقد ان العلم بامر مضاف بالفعل او القوة يلزم ان يكون المعلوم به انه كذلك وان كان بالفعل
اضافة الى العالم حيث ان الصورة الحاصلة في الذهن لا ينفك عن الاضافة الى الذهن ولا ينفك من ان يكون مضافة بالقوة او بالفعل الى
شيء آخر خارج اما بالقوة اذا لم يكن ذلك الشيء موجودا في الاعيان واما بالفعل اذا كان فان قلت ان تلك الصورة العقلية معلومة باعتبار احدهما
بذاتها مع قطع النظر عن اضافتها فيه وعلى باعتبار احدهما من قسمة فيه فيجوز ان يكون الاضافة بينهما بالفعل قلت انه اشار الى استحالة
في سائر كتبه بقوله والمضاف اليه شان شان ما العلوم وحده لا يكون في حصول الاضافة اذا لم يكن الشيء المعلوم موجودا قال واحد بالعدد
وبالموضوع اقول اي بالشخص وبالموضوع اي المحل الذي هو مجموع القائمين معا قال كما ظنه بعض الناس الخ اقول حيث قالوا ان الاضافة
امر واحد بالعدد وللموضوع ومع ذلك ان لها اعتبارين كالابوة والبنوة وان كانت امرا واحدا لكنها كثيرة بالنسبة الى الطرفين
ومن الظاهر من هذه العبارة ان معروض الابوة والبنوة هو نفس الاضافة نفسها فيكونان من اعتبارات اضافة واحدة بالشخص وبالموضوع
وهو مجموع معروضيهما من الاب والابن مثلا ونفس عليه امر الاخوة بين الاخوين ثم ان مدير الاعتبارين الباعث للمضاف بالنسبة الى اعتبارين
محالة واحدة هي المضاف بنفسها وذلك على ما قال واما الموضوع فالابوة والبنوة مثلا جوابا عن السؤال المورد بهما ان الاختلاف وان
كان محققا بينهما لكنهما ليستا من مقولة الاضافة بل الحالة التي يكون بينهما وهي موضوعة لهما وانهما واحد بالعدد والموضوع من تلك
المقولة ولكن يجب كون لها اعتبار ان احدهما الابوة وثانيهما البنوة او الاخوة واما اضافتهما فليست الا من جهة تلك الحالة
فلذا عبر عنها بقوله هل الاضافة معنى واحد بالعدد وبالموضوع قال الشيخ في التعليقات ان لكل واحد من المضافين معنى في نفسه ولكنه
بالقياس الى الآخر وليس ذلك المعنى الذي للآخر بالقياس اليه وهو بذلك المعنى مضاف كالاب فان اضافته للابوة التي فيه والابن فان
اضافته للبنوة التي فيه وليس هناك شيء واحد هو في كليهما ولا حالة موضوعة للعنيين اللذين بها مضافان وان كانت تلك الحالة
كون كل واحد من المضافين بحال بالقياس الى الآخر كون كل واحد من القفص والتلج ابيض فهو بحال فان كان كون كل واحد منهما
كون الآخر حالة التي موضوعة للابوة والبنوة وهذه الاثنينية موجودة والمعان لها موجود من خارج لا في الذهن ومن انتهى ولا
يخفى ان قوله بها مضافان اشارة الى المدعى وهي كون تلك الحالة مصححة الاضافة ما يوجد منها من الاعتبار على ما زعم بعض الناس والحال
انه مثل بحال المضافين في اثنينية حال البياض القائم بالقفص والتلج وكذا مثل بحال ذات الاب والابن في هذه الاضافة بحال كون كل
من القفص والتلج ابيض فكما انه لا يلزم من هذا كون بياض كل منهما بياض الآخر فكذلك لا يلزم كون اضافة كل مضافين هو اضافة الآخر
واما كون الاضافة في هذا يوجب ذلك فلا على ما قال فانه ليس عبث ح وبالجملة كما ان البياض القائم بهما لا يكون واحدا بالشخص ولا
بالموضوع وكذا الحال في الاضافات وان كانت متشابهة الاطراف على ما قال فاذا فهي هذا فيما شاء ذلك الخ ثم انه اشار الى ان

الاضافة

الاضافة ليست بمجرد الاعتبار على ما قال والمعان لها وجود من خارج وهذا مع قطع النظر عن ان هذا الحال فضلا عن كونها موضوعة لها
على ما قال ولا حالة موضوعة قال فانه ليس يجب ان يكون اقول جواب لقوله فان كان كذلك يعني انه لا يجب ان يكون كون كل واحد منهما
الخ قال حالة بالقياس الاول اقول كالاخوة لانها توهم ان يكون اضافة واحدة بين اخوين مع ان الظاهر خلافه لان كلا منهما اضافة
قائمة بكل منهما والا لزم قيام شخص واحد بموضوعين واستحالة كون جسم واحد شخصي في مكانين قال بل بالنوع اقول كالبياض
القائم بالتلج والعاج فيشترط ان يكونا في درجة واحدة من البياض والا اختلافهما بالنوع هذا كما عليه المشاؤون على وفاق ما في هذا الكتاب
على خلاف ما عليه الاشراقيون حيث ذهبوا الى ان اختلاف مراتب الشدة والضعف في الكيفيات ترجع الى اختلاف المصححات لا
الفصول النوعية قال كما غلط فعله صنعا التمييز اقول لانهم لما ذهبوا الى ان الاضافة عرض واحد قائم بجانبين فقد اعتبروا
بان كونه عرضا بقبول بالتشكيك باعتبار افتقاره الى الموضوع فاذا افتقر الى الموضوع بعين كانت الحاجة فيه اشد فالعرض الكيفي
اولى وهذا هو المقصود من كونه مقولا بالتشكيك كما لا يخفى قال ونحن نعلم ان السماء في نفسه فوق الى قوله سواء ادركت او لم
تدرك اقول حاصل هذه الوجوه والدلائل ان هذه الاضافات موجودة من دون ان يتعلق بها الادراك فتعين من ذلك ان يكون
في الاعيان دون الاذهان وهذا هو المراد من وجودها في الاعيان وبعبارة اخرى ان فوقية السماء وتحتية الارض وما بينهما من
الامتداد وطلب الغذاء موجودة سواء امكن هناك ادراك او لم يكن ومن ههنا الح حال ما يقال ان كون تلك الامور مدركة
امور مستحيلة لانها لو لم يدركها الا مدركها المبادي العالية وعدم ادراكها لها لما كان من تلك الامور فاذا فرض فرضه لا يجد
ان يستلزم محذورا لان الحالات قد تستتبع بعضها بعضا نظير ذلك موسى ما فرض تقدم موسى على نبينا عليه وعليه السلام وان لم
يكن ذهن ولا عقل ولا معتبر اعتبره وانت تعلم انه لا يلزم من استحالة الفرض استحالة الفرض والتقدير والقول بانه على هذا لا يكون
للسماء فوقية ولا للارض تحتية خروج عن الاضافات ودخول في باب التكلف والاقتضاء لان المدعى العقلية شاهدة بان تلك فوق
هذه تحت مع انتفاء ما سواه من المدركات ولكنه قد اصاب في قوله وقد يسمى لانه ما لم يكن الحالات بين الحالات لا يصح الحكم بالتلازم
بعضها بعضا ثم المشهور عند الجمهور ان الحال لو فرض وقوعه لا يستلزم شيئا ولا يخفى ان هذا يرجع اما الى نوع من التخصيص او الى الاطلاق
تحته فقد اندرج جواز اثبات ذلك المدعى بمقدمات حدسية وقد افيد في تقرير هذه الوجوه ان جملة هذه الامور من الفوقية والتحتية
والابوة والبنوة لو لم يكن في الخارج فلا يخلو اما ان يكون مطابقها موجودا او لم يكن وعلى الثاني يكون من توابع المعقولات والفوقية
تحت بطلانها وعلى الاول يلزم وجودها فيه ايضا والمفروض خلافه هكذا ضرورة ان هذه الامور لما كانت حقائق متاصلة فوقية
متدرجة تحت احدى المقولات المشهورة لا يصح ان يكون مطابقها تحت مقولات اخرى والا لجاز ان يكون احد المتباينين مطابقا
للآخر وهو ظاهر الاستحالة فتعين من ذلك ان يكون مطابقها هو الاضافة نفسها فيلزم وجودها على فرض وجودها فلا يكون معدومة
في الاعيان وهو المطلوب وذلك بخلاف ما عليه امر الامور الاعتبارية المنتزعة عن الذوات الخارجية لعدم تاصلها فيصح ذلك
فيها من دون اضافة اصلا ولكن يقرب ههنا انه لا يلزم من عدم كون تلك المقولات مطابقة لتلك الامور الاضافية ان يكون هي
من توابع المعقولات لجواز ان يكون هي صحيحة لانتزاعها لا مطابقتها والفرق بينهما واضح فلا يلزم من استحالة الاول استحالة الآخر
فيكون تلك الاضافات بحسب حال الخارج وان لم تكن خيرية فيلزم من ذلك ان لا تكون اضافات معتبرة عقلية لا موجودات عينية فان
انه يشكل الامر في توابع المعقولات لان صحيح انتزاعها قد يكون في الاعيان كما في الوجود الخارجي ومن ههنا يصح ان يكون الاضافات
خارجية ايضا كما ذكره المحققون فلا يلزم الامر كذلك حيث ان الخبر فيها كونها اضافة لمعقولات لو لم يجب وجودها في الذهن ومن

الظاهر ان الذوات الخارجية بحسب نفس وجودها هذا لا يكون معتبرة لانتزاعها منها وكون اتصاف الشيء بوجوده العيني بحسب الاعيان
يرجع الى كونه فيه بحيث اذا حصل في العقل اصح انتزاعه منه فلذا اندفع الاشكال بان مطابق الوجود لما كان ذاته تعالى فيلزم ان لا يكون
ذلك من المعقولات الثانية فقد بان ان الشيخ يدعي الضرورة في وجود مثل هذه الاضافة لا لاعتداد الاشتمار مع انه لا ادراك لها
ولكن مع توقف انتفاء سائر المشاعر والادراكات فيلزم من ذلك معنى دعاه في الاعيان وهو بخلاف ما عليه امر الاضافات المحضة
فليتدبر **قال** تعلقنا **اقول** بالفتاء بين الخلف اي القرون التي تعلق بعدنا وجوز ان يكون بالقاف اي القرون التي تبلينا في النهاية
ومن حديث ام خالد قال لها البل واتقي يروى بالفاء والقاف من اخلاق الثوب ولقطه وقد خلق الثوب
واخلق ولما الفاد هو الخوص والبدل اتقي وقد ظهر جواز ان يكون عن الشيخ بالفاء بمعنى القرون الاسر بعد بالقاف بمعنى الخلق
اي القرون التي تعلقنا اي تبلينا من اخلق الثوب ابلى **قال** فنقول ان الصفات الى قوله وهذا المعنى الخ **اقول** جواب عن الارتياب الوارد
في هذا الباب باصله ان التحقيق عند المحققين وجود الاضافة وان كان بعضهم لا يشعرون به في ظاهر الامر ولكنه بحيث يظهر
بادنى النظر على ما نبه عليه الشيخ في التعليقات حيث قال لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة اي كونها بالقياس الى غيرها فلا جلو ان
الموجود من الصفات في الاعيان لا نفس الاضافة الحقيقية على معنى انه لا يكون هناك ماهية اخرى غير الاضافة فيتم المطلوب وان لم
يكن كذلك بل يكون هناك ماهية اخرى غيرها معروضة لها فيكون هو الصفات المشهورة ثم نقول انه اذا وجد بعض الموجودات بهذه
الصفة في الاعيان يلزم من ذلك تحقق تلك الصفة فيه مثلا ان الاب لما كان موجودا فيه يكون الابوة ايضا موجودة وليس الوارد من
تلك الصفة الا الصفات الحقيقية ولو لم يكن موجودة فيه لما كانت تلك الموجودات في الاعيان بهذه الصفة برشيات الى قوله فان كان للصفات
ماهية اخرى فينبغي ان يجرد المدعى المعقول الى الذي هو الصفات الحقيقية ثم ان هذا الجواب اما ان يكون معارضة جدلية لاشتمالها
على مقدمات مشهورية مسلمة عند الخصم مقبولة عنده والا يتوجه اليه الايراد بانه يشبه ان يكون من قبيل المصادرة لان من لا يسلم وجود
الاضافة الحقيقية لا يسلم وجود الصفات بحسب الشهود على المعنيين اللذين صورناهما سيما كون النسبة الماخوذة فيها من الامور الاعتبارية
وان كان المنسوب اليه داخلا في اسمها خارجا من الاخر واشتقاق الكل باشتقاق مرتبة كما هو الظاهر فلذا قال شيخ اشراق والرواقيين ان
المشتقات هي المعاني الاعتبارية العقلية سواء كانت مبادئها الاشتقاقية موجودة في الاعيان كالسواد والبياض وموجودة في الاذهان
كالظلمة والامكان ولما لم يكن معارضة برهانية لاشتمالها على مقدمات كذلك وذلك بان يقال ان الصفات المشهورية لما كان موجودا
في الاعيان ضرورة انا نعلم ان زيدا مثلا اب الغير وهو ابنه وان لم يكن ذهن ناظر ولا اعتبار معتبر ثم ان هناك ماهية اخرى لكون زيد
ابوه او ابنا او غيرهما فاذا حررنا ما هو ذلك المعنى الذي هو الصفات الحقيقية يكون ذلك المعنى مع كونه مشابها لنفس الاضافة اخرى
بالقياس الى غيره لكونه مما لا في حمله على ما يشعر به ما وقع عنه بقوله فالكون محمولا الخ يعني بالكون حلول الابوة مثلا في محلها وهو
اضافة الحلول الذاتية بينها وبين ما يحل هي فيه فقد بان ان الاضافة الحقيقية الموجودة في الاعيان موضوعة الاضافة حقيقية وان كان
ذهنية وبصيرورتها لكونها حالة في محل فيكون احديها اضافة في الوجود والاخرى في العقل ثم ان الاضافة الحقيقية هو المعنى الذي
بالقياس الى شيء وليس وجود غيره مثل الابوة بالقياس الى البنوة لا لها لا ذات فانه لا وجود مختص كالاضافة واما كون الابوة في
الاب وان كان اضافة حقيقية لكنها عقلية واما الايراد بانه يلزم من ذلك التسلسل في الاضافات فمدفوع وردكما نبه عليه الشيخ بقوله
فان نفس هذا الكون مضافا بذاته ليس يحتاج الى اخر وذلك على ما حققناه في كتابة التعليقات من ان نفس هذا الكون مضاف لذاته
بلا اضافة اخرى فانه في الاعيان اذا كان مضافا اليها موجودا مع شيء اخر يكون لذاته لا لمعنى اخر سحر بل تفهم نفس الماهية المختصة

نوع تلك الاضافة لا لان ماهية الابوة مضافة بذاتها لا باضافة اخرى وحقيقة هذا المعنى في الوجود هو انه امر يكون بحيث اذا عقل كان معقولا
الهية بالقياس وحقيقته في العقل ان يعقل بالقياس الى غيره ويكون في العقل غير كونه اضافة في الوجود وليس كلما يعقل مضافا يكون غير اضافة
في الوجود فان المتقدم والمتاخر هما متضايفان في العقل وليسا متضايفين في الوجود فان احدهما معدوم فالاضافة العقلية غير الاضافة في الوجود
وكون الشيء بحيث اذا عقل كان مضافا اي معقولا الهية بالقياس الى غيره لا يلزم ان يكون له اضافة اخرى في الوجود ولا في العقل فيكون معقولا
بسبب شيء غيره ذاته حتى يكون له اضافات في اضافات كثيرة ما لا يتناهى ثم يرجع الى ما كان غيره فيقول قد ظهر انه اذا اعتبر الاضافة العقلية اي كون
الابوة حالة في الاب اضافة اخرى اي كون هذا الكون وهكذا فينقطع بانقطاع الاعتبار لكن ان ههنا اضافة اخرى عقلية وهي ما هو من
الاضافة الحقيقية وذلك عبارة عن كون الابوة مثلا لا الابوة نفسها بالقياس الى كون البنوة لا البنوة نفسها ومن الظاهر ان هذا ايضا
غير موجود في الاعيان بل انما يكون ذلك بحسب اعتبار الاذهان مثلا ان الابوة وان كان لها وجود هو نفس الاضافة الخارجية بالقياس الى
البنوة لكن يجوز ان يكون لها اضافتان اخريان احديهما بالقياس الى المحل وثانيتهما بالقياس الى الحال وهو كون الابوة كذا على ما صورنا فيعقل
ولو جعل الكون ولكن قوله وهي وجود اشارة الى الابوة ثم لا يخفى انه يجوز ان يكون لذلك الحلول اضافة اخرى وهي كون هذا الحلول للابوة فيكون
هذا الكون حالا في الحلول فيكون الحلول محلا له وهكذا وجعله ملكا الكون باعتبار الملاحظة للذهن من دون ان يلزم منه التسلسل
قال كانه معنى خارجي **اقول** يعني اذا عقل هذه الاضافة التي هي الجهة معنى اخرى ينظر الى شيء اخر حصل ثم معنى اخرى ومضاف اخر الى
ان ينقطع بانقطاع الاعتبار والحاصل ان الاضافة الحقيقية الخارجية بنفسها اضافة من دون اضافة اخرى لبذهب احاد السلسلة الى
غير النهاية واما الاضافة الحقيقية العقلية وان احتج في كونها اضافة الى اضافة لكنه قد يعرض لها اضافة اخرى ايضا اضافة وهكذا
ولكن ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما لا يخفى **قال** واعلم اولا **اقول** انه على ما نظنه بعض الهوشين من ان الصفات واسطة بين
المتضايفين غير حالة فيهما والشيخ حكم ههنا بانه ليس الا بعض الظن ضرورة انه موجود فيهما سواء كان ذلك في الاعيان او في الاذهان
لكن الاول ينقطع دون الثاني الا بانقطاع الاعتبار ثم ان الاضافات العقلية وان كانت حقيقية يجوز ان لا يتناهى الا بانقطاع الاعتبار
لكونها اعتبارات معروضة ثم لا يخفى انه لا منافاة بين كونها حقيقية يجوز ومن كونها اعتبارية حيث ان المعتبر الاول كونها اضافات في
حد ذاتها وذلك مع قطع النظر عن اضافات اخرى وهي مغايرة لها وان افتقرت الى اعتبارات عقلية يوجبها **قال** واما المتقدم
والمتاخر في الزمان واحدهما معدوم وما اشبه ذلك **اقول** يعني فما اشبه ذلك المتقدم والمتاخر في الدهر واحدهما معدوم فان
كلا من المتقدم والمتاخر في الزمان والمتقدم والمتاخر في الدهر متضايفان بين الوجود المعقول وبين المعقول الذي ليس مأخوذا من موجود
خارجي فيكون طرفا الاضافة موجودين معا فقول الشيخ على الشبهة بقوله فاعلم موسسا بان المتقدم والمتاخر في الزمان وفي الدهر
لا يكون مطلقا الا في العقل بين معقولين موجودين معا في الذهن وعلى الشبهة سبيل اخر قد اومأ اليه في المطولات وبين هذا الكتاب
ونحن قد اوردنا في كتاب الايماضات وهو الموجود المتقدم انما يكون باضافة المتقدم اذا ما قد وجد المتاخر ويكون باعتبار التاخر
في المتاخر مدة السابق وباعتبار المعية وجوده العاقب كذا افيد ومن ههنا اندفع شك اخر وهو لزوم العاقب في دهاء الدهر لانه
لما كان متقدما بالسرمد على الثابتات الصرفة من المفارقات من المادة من كل جهة ومتقدما بالدهر على الزمانيات من الموجودات الصورية
فينقلب كلا منهما الى المعية بعد اللامعية اما على الاول فالى السرمدية وعلى الثاني فالى الدهرية ضرورة ان السرمد هو نسبة الثابت الى
الثابت والدهر نسبة المتغير الى الثابت ومن الضرورية الضرورية استحالة تعلقين بوجود الاخرين فيلزم من ذلك الاتحاد
في دهاء الدهر ثم لا يخفى ان الجواب عن هذا الايراد ظاهر على تقدير كون العقلية والمعية من الاضافات العقلية ولكن بتوسيط وجودها

مع قطع النظر عن العقل وادراكه والحاصل ان ايضا وجود الابوة والبنوة في الاعيان بعيد وجود هذه الاضافات ايضا بعيد و
اما الجواب عن ذلك الايراد على تقدير كونها اضافات خارجية فان يقال ان المتاخر بعدها وبعد يصدق عليه تقدم التقدم والبعد بين معلولين
وكذلك يصدق على المتاخر التاخر والبعد باعتبارين لكن الاول باعتبار العدم السابق والثاني باعتبار وجوده العاقب بكذا وبهذا ذلك
لا يمكن ان يقال في المتقدم والمتاخر انهما كانا نفس الزمان بخلاف ما عليه ان هذا التقدم والتاخر اذا وجدا للزمانين ولكن الظاهر من مسير الشيخ
ان هذا التقدم والتاخر يكونان من الاضافات الموجودة في الاذهان لا في الاعيان قال في منطق هذا الكتاب الاشكال في تقابل اجزاء
الزمان والجواب عنه حيث قال ويجب ان يعلم ان المتقابلين من حيث هما متقابلان بالفعل متضايفان على التعادل فهما معا اذا اتفق
انما يقال بالنسبة بالقياس الى شيء يكون بعده واما اذا اخذ احدهما بالفعل والاخر بالقوة فقد زال التعادل لكن على هذا الاشكال وهو لنا بل
ان يقول ان المتقدم في الزمان يقول بالقياس الى المتاخر ولا بد من ان يكون بينهما اضافة بالفعل والا تصار فهما معا حتى يلزم الاشكال
المورد من جهة التقدم والتاخر فانه يحل بان يقول ان هذا المعنى يعتبر من وجهين احدهما يجب الذهن مطلقا والاخر يجب الوجود
مستندا الى الذهن لما يجب الذهن فان يحضر الذهن الزمانين معا في الوهم فيجد احدهما مستقدما والاخر متاخرا فيكون قد حصلا معا
في الذهن او يكون احد الزمانين وكون واحد من الايام حاضرا في الوجود والذهن فيضيف الذهن اليه زمانا معقولا مستقبلا فيحكم ثم بينهما
تقدم وتاخر لانه قد احضرهما معا واما الوجه الاخر فهو ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فوجود من الاخر انه ليس هو ويمكن ان يوجد امكانا
يودي الى وجوب وهذا كونه متاخرا وهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم واذا وجد المتاخر فانه
موجود في الذهن مع ان الزمان الثاني ليس موجودا ونسبته الى الذهن نسبة شيء كان موجودا فعقله وهذا ايضا امر موجود وهو وجود
الزمان المتاخر فلما نسبة المتاخر الى المتقدم على وجه اخر غير ما ذكرنا فلا وجود له في الامور لكن في الذهن فقط فان كان كل زمان
وجد فلا يكون من حيث هو موجود لا مستقدما ولا متاخرا ولا مضافا الى شيء من الازمنة والا لكان مضافا الى الشيء بلا نهاية في
واحد وكانت هناك اضافات لا نهاية لها موجودة بالفعل بل هو في نفسه بحيث اذا عقل وعقل الاخر حكم العقل عليه بانه متاخر
عن ما هو موجود في الذهن واما العلم بالقياسة فانه انما هو في حكم سيكون فان العلم بها انها ستكون علم بحال من احوالها موجود في الذهن
مع وجود العلم بانها انما هي في حكم سيكون لا مستقبلا يكون بل قبل ذلك عند ما هي بعد وسه في الاعيان موجودة في النفس واما تصور جهة
القياسة مجردة فانه غير مضاف الى شيء في الوجود من حيث هو تصوره ثم انه لما اشار في الوجه الاخير الى كون تقدم الزمان المتقدم
على المتاخر وتاخر المتاخر عنه بحسب الوجود حيث قال ان الزمان المتقدم الى قوله ويكون يوجد كانا يودي الى وجوب وهذا كونه
متاخرا فقد اوضح ذلك بان المراد هنا امكان يودي الى وجوب في الواقع وان كان ذلك في الذهن ضرورة ان اجزاء الزمان موجودة
بعين وجود الزمان فاذا كان جميع اجزاء الشيء موجودا بعين وجوده لا يصح ان يكون بعضها متقدما بالطبع على بعض منها كما حكم شيخ
اتباع الرواقيين ولا ان امكان وجود بعض يودي الى وجوب الاخر بحسب الاعيان بل الوكان الكان في الواقع بحسب الاذهان و
الفرق بين الوجهين هو ان التقدم والتاخر العارضين لاجزاء الزمان من المعقولات الثانية على الاصطلاح المنطقي بالوجه الاول وذلك
على ان يكون لوجودها الذهني مدخل في عروضها كالكلية والجزئية والعرضية من المعقولات الثانية الا بالوجه الاخير وذلك على
ان يكون عروضها لتلك الاجزاء في ذواتها وان كان ذلك في الذهن كما عليه امر الوجود الملحق وكم من ثواني المعقولات وذلك لا يرجع
الى الطلقة وان كانت في الذهن وفرق بين كون الذهن ظرف العروض وبين كونه شرطا الاول معتبر في الاصطلاح الثاني والثاني
معتبر في الاصطلاح الاول وعلى التقدير لا يكون العروض خارجيا وقد اشار اليه في منطق هذا الكتاب بهذه العبارة واعلم ان جميع امثال

اضافات

اضافات انما تعرض في الوهم والمتضايفات فيها ايضا انما يكون متضايفات في الوهم وذلك لانه صريح في كون عروض التقدم والتاخر لاجزاء
انما هو في الوهم سواء كان ذلك فيه عبارة وخبر بحسب الواقع على اسوتا لك يصير اعلى ما في هذه هذه العبارة فلذا قال متصلا
بانتهاء عنه في منطق هذا الكتاب بهذه العبارة والبيان المستقصى لهذا انما هو في العلوم الحقيقية انتهى ثم انه لما وصل الى هذا الفن
من هذا الكتاب قال انما من الاضافات العقلية بل اشار الى انها من المعقولات الثانية الحقيقية حيث مثل ذلك في هذا الفصل بالجنسية
والعرضية والفصلية تارة وبتوابعها في اخر هذا الفصل فاكان من المضافات على هذا السبيل فانما تضايفها في العقل وحده وليس في الوجود
لها معنى قائم من حيث هذا التقدم والتاخر فيه هذه العبارة اشارة الى شيء كونها من ثواني المعقولات الالهية ولم يكتف بذلك بل نص صريحه
بهذه العبارة بهذا التقدم والتاخر بالمعتبرة من المعاني العقلية والمناسبات التي يعرضها العقل وذلك لانه صريح في كونها من
ثواني المعقولات الخلقية لا الالهية وذلك لان اجزاء الزمان ليست معروضة لها في ظنها في الذهن بل انما تكون معروضة لها بانها
القابليات العقلية والاعتبارات الذهنية على ما قال من المعاني العقلية والمناسبات التي يعرضها العقل والاعتبارات التي تحصل للاشياء
اذا قايس بينها العقل واشار اليها ثم لا يخفى انه يمكن ان يقال ان تقدم اجزاء الزمان يصح ان تكون معروضة لها في الذهن باعتبار اضافة
جزئية معا ثم ترجع الى ما افيد في تحقيق هذا المقام فنقول انما على تقدير كونها من الاضافات الخارجية يمكن ان يقال في تصحيحه و
توجيهه هو ان الزمان اذا وجد في الاعيان يعيد في على بعض منها اثر متاخر من بعض ويمكن ان يوجد بعد على سبيل الوجوب واذا
وجد يصدق انه ليس الزمان الذي وجد ولا هو ونسبته اليه نسبة ما وجد ثم فقد وهذا ايضا موجود مع وجود الزمان المتاخر و
ليس المراد من حيثها في الاعيان الا هذا ثم ان الزمان نظرا الى الواقع والذهن ليس الا موجودا واحدا متصلا في نفسه لا تقدم ولا
تاخر فيه ولا يخفى ان الحكم بكون هذه الاضافات في الاعيان يحتاج الى ارتكاب كثير من التعسفات ومن ههنا لم يحكم الشيخ
في هذا الكتاب قال على ما شيء موجودا اقول بالنصب وفي بعض النسخ الصحيحة موجودا بالرفع فعلى هذا يكون مرفوعا ليكون
فاعل يتقدم في قوله كيف يتقدم وعلى الاول يكون منصوبا على التمييز اما على ما افيد لمن قوله لا شيء واما من الفاعل المستتر في قوله
يتقدم قال موقع الانواع اقول تلك هي المقولات لانها اصول للهيات المندرجة تحت الوجود وهو معنى عرضي فيشابه الانواع
التي تحت جنس واحد لانها انواع حقيقية له والا لم يكن الوجود معنى عرضيا لها ولم يكن شيء منها جنسا عاليا وانا قلنا انها اصول
للهيات لان العوارض اللاحقة بها كالتقدم والتاخر والحادث فانها بمنزلة الفروع لها فيكون من احكامها وعوارضها القابلة
بها ملاحظة عرضي الانواع على ما قال الاشياء التي يقع منها موقع الخواص قال ما لي يكون للوجود اقول انه استرز به العدم
من الصفات كالاستتباع وما شاكلها كما ان قوله والعوارض اللازمة احترازا عن العوارض المفارقة وانما كان التقدم والتاخر و
الحدوث كذلك لاستتباع صيرورة الحادث قديما والقديم حادثا وكذلك الامر في التقدم والتاخر ثم ان الجمهور في قوله منها موقع الخواص
يعود الى الامور التي تقع من الوجود موقع الانواع وذلك على ان يكون نسبة هذه العوارض الى تلك المقولات التي بمنزلة الانواع
نسبة العرضيات الى المعروضات قال كما تعلم الخ اقول اذا نسب المتقدم والمتاخر الى الزمان الماضي او الى الزمان المستقبل فاما
ان يعتبر ذلك بالنظر الى الزمان الماضي فكلما كان ابعد من الان فهو متقدم وما كان اقرب اليه فهو متاخر والعكس في الان المعتبر
في الزمان الاستقبال ثم انه لا اشكال في ان المراد منها التقدم والتاخر الذي حيث ان ذلك بغير مختلف نظرا الى الان المفروض
في الزمان ماضيا كان او مستقبلا ثم ان كون هذا التقدم زمانيا وصفيا لا ينافي كونه بعد زمانيا ايضا على ما قلنا وانما ذلك باختلاف
الاعتبار حيث ان ما به التقدم في الاول هو القرب بالنسبة الى حد محدود بخلاف ما به التقدم في الاخر وقد يكون التقدم الزمني

حسب الطبع كما ان الاول حسب الوضع كما شعر به قوله في امور الطبع وذلك اذا جعل الطبيعي مبدء المحدود فما هو اقرب اليه فهو انقدم عما
ابعد منه ومن ههنا يكون تقدم ارسطو طاليس طبعيا واما اذا جعل مبدؤه شخصا كزيد مثلا يكون ايضا تقدمها ديناميا لان تقدم الشخص
على النوع وجنسه القريب والبعيد ليس الا بحسب القرب من الحس فلذا كان مبدء المحدود اقرب الى الحواس واتقدم عما عداه بالطبع
ومن ههنا يصح ان يكون تقدما طبيعيا ايضا وان كان حسيا فلذا جعله مقابلا لقوله وقد يكون في امور لا من الطبع قال العلم الثاني في
مقام الجمع بين رأي الحكيمين الحاطبين فالحكيم ارسطو طاليس جعل اولى الجواهر بالتقدم والتفصيل اشخاص الجواهر انما جعل اولى
في صناعة المنطق وصناعة الكلام حيث يرى اصول الموجودات القريبة الى المحسوس الذي يوجد فيه جميع المفهومات وبها تقوم الكل
المحسوس واما الحكيم الطاطلن فانه جعل اولى الجواهر بالتقديم والتفصيل الكليات وانما جعل ذلك لكل فيما بعد الطبيعة وفي
تاويلها الالهية حيث كان يرى الموجودات البسيطة الباقية التي لا يتحمل ولا تحتمل ثم لا يخفى انه تقدم الاشخاص على الجهات وهو
اخرى كما اشار اليها الشيخ فان اشتهيت ذلك فسأتلو عليك منه ذكرا فنقول انه قال انما متقدمة عليها من جهة الوجود ومن حيث
تقويمه الذي باعتباره كان الجوهر جوهرا وهو الحصول في الاعيان لا في موضوع ومن جهة الكمال والفضيلة ايضا ومن جهة السبق
الى القسمة اما من جهة الوجود فان الجواهر الطبيعية من حيث هي كلية فهي اما معقولة بالقياس الى الجزئيات بالفعل او بعد لها نسبة
اليها ووجودها ذلك ان يكون معقولة بوجه ما على موضوعات فلا بد لها من الموضوعات وليس يحتاج الشخص في ان يكون شخصا الى
ان يكون شيء آخر معقولة عليه وعلى غيره والا لكان من شرط تقويم وجود كل شخص ان يكون معه غيره واذ كل شخص مستغن عن صاحبه في
تقويم وجوده فهو مستغن عن الكلي مطلقا ولقائل ان يقول انكم قد جعلتم الجواهر العقلية متاخرة عن المحسوسات فيجب ان يكون
العقل والباري سبحانه متاخرين عن الاشخاص المحسوسة فنقول في جواب ذلك اما اولا فلان الباري تعالى ليس داخلا
في جنس الجوهر واما ثانيا فانه لئن كان النوع والجنس جواهر عقلية فليس كل العقليات هي انواع واجناس بل في العقليات
مفردات فانية في ذاتها لا تحتاج موضوع يقال عليه او فيه وهذه المفردات العقلية اولى بالجوهرية من كل شيء اما من المفردات
الجسمانية فلان تلك اسباب وجودها واما من الكليات العقلية وان كان لها فلانها مفردات على النحو الذي اوضحنا اليه واما
من الكليات الحسية الطبيعية فلانها اولى بالجوهرية منها اعني المفردات الجسمانية واما القاسية التي بعدت منا فلم يكن بين المحسوسات
وهذه الجواهر العقلية بين الشخصيات والكليات وان كان في الجواهر العقلية كثيرة شخصية نوعها نوعية ونوعية نوعها جنسية
فالمناسبة بينها هذه المناسبة ونسبة ان يكون ذلك موجودا في بعضها دون بعض فلك البسائط التي للمحسوسات ايضا فان الصورة
الشخصية اقدم من الصورة النوعية مثل ان صورة هذا الماء وذلك الماء اقدم من صورة الماء مطلقا وجواز ان يكون المتقدم من حيث
الخ لا ينافي ان اشتراك هذا المعنى بين هذه الاقسام معنى لا ينافي اشتراكه بينها فطابق بالى ما ينطوق الى الحظ المقدم
من التقدم ثم ان في المطارحات ان هذا المعنى ان كان يكون للمتقدم من حيث انه متقدم كل ما ليس للتاخر عنه الا اذا كان له ذلك
ورد عليه ان هذا المعنى لا يشترك بين المتقدم والمتاخر الزمانيين فان الزمان الذي للتاخر لم يوجد للمتقدم وايضا الممكن متاخر
عن الواجب وغيره اشياء كثيرة منها الامكان وهو ليس بموجود للواجب ولو انا جدلنا بما غير التقدم ورد عليه ما ذكرنا في المتقدم
بالزمان انتفى ولا يخفى ان ما به التقدم الزماني عدم استقرار الزمان المستلزم لان يكون له حد مشترك بين الماضي والمستقبل من الآن
فما هو العلة عنه في ظرف الماضي فهو متقدم وفي جانب الاستقبال فهو متاخر على ما سيذكره الشيخ فيكون للمتقدم من الزمان ما للتاخر
من عدم استقرار الزمان والاشتراك في الآن الحاضر ولا يكون ذلك للتاخر الا وهو للمتقدم وقد يجيء عنه بان التقدم وان كان في

الزمان

الزمان انما هو بحسب قرب وبعد من الآن لا من الحركة من حيث هي حركة وفي بعض ابواب هذا الكتاب ذكر الشيخ بعد ان قال فالتقدم الزماني
تقدم ان له وجودا مع عدم شيء آخر لم يكن موجودا وهو موجود ان هذا الامر لا يجوز ان يكون نسبته الى العدم فقط او وجود فقط فان
نسبة وجود الشيء الى عدم الشيء قد يكون تأخرا كما قد يكون بعدما وذلك في جانب الوجود بل هو نسبة الى عدم مقارن لامر آخر اذا قارن
كان معه وان كان قارن غيره كان تأخرا والعدم في الحال عدم فقد ظهر ان ما به التقدم في التقدم الزماني ان يكون ولا يكون هو المتاخر
لك ولا يكون ذلك التاخر الا والتقدم كما عليه امر لا جزء الفرضية الزمان ثم بعد ما قال صاحب المطارحات على ما نقلنا قال و
ذكر بعضهم ان هذا المعنى هو ان اقسام التقدمات يشترك جميعها في انه توجد المتقدم ما يكون وليس من المتاخر وهو غير صحيح لان
المتقدم والمتاخر الزمانيين ان اخذا من حيث انهما واقعان في الزمان ليس احدهما اولى بذلك من الآخر وان اخذا من حيث ان كل واحد منهما
واقع في زمان ليس فيهما امر مشترك يكون هو احدهما اولى من الآخر وان اخذا من حيث كل واحد منهما واقع في زمان ليس فيهما
مشترك يكون هو احدهما اولى من الآخر وايضا اذا كانت شأن احدهما متقدما بالزمان على الآخر من جميع الوجوه وكان الامر
عنه لك ولم يكن هنالك شيء ثالث هما بالنسبة اليه يوصفان بالتقدم لم يصح ان يقال ان احدهما بالتقدم اولى من الآخر وذلك
انما يكون لك لو وجب ان يكون الامر المشترك بين المتقدم والمتاخر الزمانيين نفس الزمان وليس لك كما بينا لك ثم ان ما ذكره الشيخ
قبل هذا اصول يجتمع على سبيل التشكيك مشهور ان مقولية على افراده بالتشكيك ان كل واحد من المعاني مختلف الحصول بما في افراده اذ
من البين ان ما تقدم على الوجود بوجودين او اكثر اولى بالسبق والتقدم الزماني على ما تقدم عليه بوجود واحد وكذا ما تقدم على الآخر الزماني اولى
بالتقدم الزمني على ما تقدم على الآخر بمرتبة لا بهذا الوجه قال ثم نقل اسم القبل والبعد من ذلك الى ما هو اقرب من مبدء محدود اقول
لا شبهة في ان الظاهر من هذه العبارة ان لفظ المتقدم لا معناه يقال على المتقدم بالزمان والمكان ثم نقل عن ذلك الى ما بالرتبة ثم منه
الى ما بالشرف ثم منه الى ما بالعلية لكن الحق ان التقدم المكاني يرجع الى التقدم الرتبي الغير الطبيعي مع ان الظاهر من ذلك ان
التقدم المكاني ما نقل عنه هذا الاسم الى التقدم الرتبي فيلزم من ذلك ان يكون مقابلا له غير منتهي تحته والحاصل ان ظاهره
يعطي كونه مشتركا لفظيا وشأن المحصلين في الاشارات قد وافقه ايضا بقوله واعلم ان تأخر الشيء عن غيره يقال على خمسة هو ان
على ما سبق في الفلسفة الاولى انتهى وهو صريح في المدعى اللهم الا ان يقال ان ذلك الكلام من الشيخ من قبيل النقل من الخاص الى
العام كما يكون النقل من العام الى خصوصيات ما له من الاقسام كما يلوح من سياق هذا الكلام كما حققه المحقق الدواني في تحرير هذا
المقام حيث قال واعلم ان ظاهر العبارة ان اطلاق التقدم على هذه المعاني بحسب النقل الاصطلاحي فيكون مادة موضوعا لهذا
القسم واخرى لذلك ويعلم من كلامه ان القدر المشترك بين تقدمها فيتلخص من ذلك ان التقدم في الاصطلاح قد يطلق بالمعنى
الاعم المشكك وقد يطلق بالمعنى الاخص اي خصوص كل قسم من الاقسام المذكورة ثم الظاهر ما ذكره الشيخ ههنا هو ان يعود اسم
الاشارة في قوله ثم نقل اسم القبل والبعد من ذلك الى ما هو المتقدم بالزمان والمكان ويحتمل ايضا ان يعود الى ما هو اقرب الى
المعنى العام المعبر عنه بقوله وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للتاخر ولا يكون شيء للتاخر ولا يكون شيء للتاخر
الا وهو موجود للمتقدم يعني ان التقدم مستعمل في القدر المشترك ثم نقل عنه الى التقدم الرتبي ثم منه الى سائر الاقسام على ترتيب
ذكره في اصل الكتاب فيكون ههنا نقلان احدهما نقله من معناه اللغوي الى القدر المشترك الذي هو المعنى الاصطلاحي وثانيهما
نقله من هذا المعنى الاصطلاحي الى ما له من خصوصيات الاقسام ولما كان القدر المشترك معنى اصطلاحيا وان كان منقولا
عنه القياس الى خصوصيات ما له من الافراد والاقسام لا يلزم كونه مجازا فيصح ان يكون مقولا على هذه الاقسام بالتشكيك

حسب ايضا وذلك لان الاطلاقات عليها انما يكون بالنظر الى القدر المشترك الذي هو معنى وصدقي وان لم يصح ذلك بالاعتبار المنقول اليه الا بالنظر
من الاوضاع العديدة فكونه مشتركا بالمعنى نظرا الى المنقول اليه الاول لا ينافي ان يكون مشتركا لفظيا بالقياس الى المنقول اليه الثاني
على تقدير ان يكون المنقول عنه هو المتقدم المكاني هو الظاهر لا يلزم ثم ان كون التقدم المكاني هو التقدم الرتبي الاصطلاحي باعتبار
ما لا يلزم ان يكون امر واحد منقولا ومنقولا عنه باعتبار واحد كما ان المتقدم الزماني اللغوي هو التقدم بالطبع على ما عليه الشيخ الرئيس
الاشراقي والتقدم بالرتبة كما عليه صاحب الشجرة والالهية ومع ذلك لا يلزم ان يكون شيء واحد منقولا عنه ومنقولا اليه بل انما
يكون ذلك باعتبارين متقابلين ومن ههنا اندفعت هذه المناقشة وظهر انها في غاية الشناعة من دون الحاجة الى الاعتذار الذي
اشرنا اليه انفا ولك ان تدفع انه كيف يصح ان يكون قولنا عليها بالتشكيك مع ان المنقول اليه هو جميع المعاني العديدة باوضاع كثيرة
ذهولا من ان ذلك المنقول عنه هو المعنى الاصطلاحي ومع ذلك انه يكون منقولا عن المعنى اللغوي المكاني والزماني فليتدبر فيه قال
صاحب الطارحات ان الجزء يشترك لفظا ظاهر البطلان ان لفظة التقدم يقال على المتقدم الحقيقي بمعنى واحد هو ما يكون
تقدمه بالطبع او بالذات فانها اشتركا في تقدم ذات شيء على ذات شيء اخر اذا العلة تامة كانت او ناقصة يجب ان تقدم
بالذات والوجود على معلولها فلفظة التقدم يطلق عليهما بمعنى واحد وعلى البواقي من اقسامه بالمجاز لا بالحقيقة ثم ارتكب
في بيان كون الاطلاق عليها بالمجاز امورا لا ينبغي ان يلتفت اليها واما ما ذكره اولا فهو مردود لانه ان اراد ان لفظ التقدم او التقدم
وضعت لهذا المعنى المشترك بين التقدم بالطبع وبالعلية في اللغة او الاصطلاح فليس كذلك اذ اهل اللغة انما يتفوهون في امثال ذلك و
اهل الاصطلاح ينادون على ان اشتراكه لفظي وان اراد بكونها مشتركين فيه معنى سوى ذلك فهو لا يوجب ان يكون له معنى واحد قال
وانما يقع للرؤس حين وقع الخ اقول قال بعض اتباع خيالات الحكماء الاعلى ان ما للرئيس ليس للرؤس وما للرؤس يكون للرئيس حتى يرجع
ذلك الى التقدم بالطبع انتهى ومن الظاهر انه اشتباه على غير محصل ضرورة ان العلية والترتب المحض لتحلل الفاء لا يفهم من هذا المقام
بوجه مع انه لو كان بدل قولهم حين وقع للرئيس بسبب ما وقع للرئيس لكان له وجه وجيه ومن الظاهر انه ليس الامر كذلك سيما انه قال ثم نقلوا
ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود ضرورة ان المنقول اليه غير المنقول عنه فلو جعل هذا التقدم من قبل ذلك التقدم
يلزم ان يكون التقدم بالشرف هو التقدم بالطبع فلا يصح ان يكون بينهما التقابل وان جاز اجتماعهما في موضوع واحد باعتبارين ولك
ان تجوز اجتماع التقدم الرتبي الطبيعي والتقدم بالطبع في امر واحد ايضا باعتبارين احدهما ان يكون ما به التقدم هو الوجود وثانيهما ان يكون
هو القرب الى المبدء الوجود وسواء كان ذلك مبدأ التأثير او الكمال او الزمان او الاتي ثم اتفق فاكان الشيء منه ما ليس للاخر وما يكون للاخر شيء لا
وهو الاول فالاول متقدم بالشرف على الاخر اما كون مسير الشيخ انه يكون التقدم بهذا الخصوص التقدم سببا لتأخر من الاشتباه و
الاستبلاء فلا يبعد الظاهر ان مرجع صفاته الى ان يكون التقدم بما لا يكون للتأخر كالرئيس نظرا الى الرؤس لا ان يكون لاحدهما من ذلك الامر
وذلك على ان يكون هذه الصفة لهما معا ولكن في احدهما ما يكون ما للاخر فيكون اختيار الرؤس للرئيس من الاشتباه فيرجع ذلك الى التقدم
بالطبع والحاصل ان التقدم الرتبي اما بحسب المرتبة الحسية او العقلية وذلك بان يراد منه ربحان احد الشيئين على الاخر فيما يشتركان
فيه من النسبة الى مبدء محدود بالقرب او البعد منه ويقال السبق والتقدم بالرتبة الحسية ان كان هذان الامران وما ينسب هما اليه من
المحسوسات كسبق الامام على المأموم بالنسبة الى المحراب وبالعكس نظرا الى السابق مثلا فان للاول منهما للاخر من القرب وزيادة فيه و
التقدم بالرتبة العقلية ان كان هذا الامران وما ينسب هما اليه من الامور العقلية كسبق الجسم على الحيوان بالنسبة الى الجوهر وبالعكس
بالقياس الى الانسان مثلا ومن خواصه امكان صيرورة السابق مسبوقا وبالعكس اذا تبدل المقيس اليه وهو قد يكون بالطبع كسبق العالم

على الخاص

على الخاص وبكم وقد يكون بالعناصر كسبق نعم الموسيقي فان السابق منها اذا جعل المبدأ الحسن غير السابق منها اذا جعل المبدأ الثقل وقد يكون
بالشرف والاتفاق ثم ان التقدم بالشرف ويراد منه رجحان احد الشيئين على الاخر في الفضيلة او غيرها وتسمية بالتقدم بالشرف باسم
اشرف اقسامه وفي بعض اجوبة الشفاء ان هذا القسم من السبق واخويه اللذين هما السبق بالعلية والطبع جعل بنفس المعنى المشترك
بين السابق والمسبوق كالمبدأ المحدود فما كان منه ليس للاخر واما الاخر فليس له اذا كان له فانه جعل تقدمه فيه كسبق العلم على المتعلم
فانهما وان اشتركا في العلم الا ان للاول منهما على الثاني زيادة فيه هو كونه بالهاية وسط علمه ومن هذا القبيل ما جعلوا المحدود والرئيس
قيل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للرؤس وانما يقع للرؤس حين وقع للرئيس مشترك باعتبار الرئيس ولهذا اللفظ نقل الى ما يكون له
هذا بالقياس الى الوجود فجعلوا اشتراط الوجود والمشترك بين الامرين في احدهما الوجود في الاخر وعدم اشتراط وجود الشرط بوجود
المشروط الذي جوز بحسب معنى اخر وخصوصا اسم السبق بالطبع كما جعلوا افادة احد الامرين المشتركين فيه وجوب وجود الاخر بمعنى
اخر وخصوصا اسم السبق بالعلية وبالذات فهذه الاقسام الثلثة من السبق مشترك في ان المعنى المعتبر فيها كون المبدء بنفس المعنى المشترك
كان الاولين مشتركان في ان المبدء فيهما امر اخر غيره وتقدم لاح وظهر بطلان كون التقدم الذاتي للرئيس والعلم نظرا الى المرؤس والمتعلم
هو التقدم بالطبع بل هو التقدم بحسب الشرف قال ومن شروط وجود الكثرة ان يكون الواحد موجودا اقول بلا ان الامر فيه ان
يكون ما به التقدم هو الوجود سواء كان ذلك في الخارج او في بعض مراتب الذهن كتقدم الاجزاء المحمولة على الذات بناء على ان نسبة
الوجود اليها اقدم من نسبته الى الاخرى كما لا يخفى واما امر تقدم الاجزاء الخارجية على المركبات فهو ظاهر وقس عليه امر تقدم
العلل الناقصة للشيء عليه وفي قوله ان الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انما يحتاج الخ اشارة الى انه لا يلزم من ذلك
ان يكون موجدا او شرطا لما يعمها فلذا لا يعتبر فيه الكلام بحسبه كما حققه الشيخ في التعليقات وقد مر انه هو الذي لا يرجع الى الكلام
في الوجود ولكن على ان لا يكون ذلك له بما هو متقدم وان كان الحال له بما هو هذا المتقدم او ذلك المتقدم ولك الامر في استلزامه الا
تكاثر ولا استلزامه له واقتضاؤه له ولا اقتضاؤه له وتقدير ان انه لا يقتضي التكاثر والا لكان موجودا ثانيا وان صح له بالنظر من خصوصية بعض
المواد ثم الظاهر من بعض السياقات ان الوحدة وحدتان احدهما وحدة قيومية وجوبية لا هوية تقتضي كثرة افادة صدورية لا
تالية وثانيهما وحدة امكانية لا يفيد كثرة افادة صدورية وبهذا نطق فيثاغورس حيث قال ان الوحدة اما وحدة قائمة بالذات غير
مستفادة من الغير ولا تقابلها كثرة ولا يحصل منها عدد بل هي لوحدتها بكل شيء محيط واما وحدة غيرية تابعة لذاتها مبدأ لكل العدد
منها وحيث قال ايضا ان الوحدة على الاطلاق تنقسم الى وحدة قبل الدهر وحدة مع الدهر ووحدة بعد الدهر ووحدة قبل الزمان
ووحدة مع الزمان الوحدة التي قبل الدهر ووحدة الباري تعالى ومع الدهر وحدة العقل وبعد الدهر وحدة النفس والتي
مع الزمان وحدة الاسطقسات والمركبات انتهى ولا يخفى جوازه سيما وقع عن الشيخ ههنا بقوله وليس في هذا ان الوحدة يفيد
الكثرة ويقول انما يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود التركيب منه بذلك على وجه ما ثم يرجع الى ما كنا فيه فنقول وذلك على خلاف ما
ام المتقدم بالعلية لكان وجوده مع ما يترتب عليه بوجوده وان لم يكن ذلك في رتبة ذاته ضرورة ان العلول الهلاك والبطلان ولما التكافؤ
في الوجود بين امرين يكون باعتبار ان احدهما علة للاخر او كلاهما معلولي علة واحدة على ما اشار اليه بقوله ثم نقول بعد ذلك الى مسؤول
الوجود من جهة اخرى بمعنى ان التقدم يقال على معنى اخر وهو التقدم بالعلية وذلك فيما اذا كان شيئان لا يكون وجود كل منهما من
الاخر بل يكون وجود احدهما من الاخر وجودا ومن ذاته او من ثالث معهم وجوده بذاته وقس عليه امر ما علاه وفي قوله لا يجوز ان يكون
بحيث يصح الخ اشارة الى ان المعتبر في التقدم بالعلية ان يكون علة تامة والا لجاز انفكاك ما يترتب عليه عنه في الوجود والحاصل

ان المعتبر في المتقدم بالعلية على الشيء ما يكون علة تامة له على ما قال من لوازمه ان يكون السابق والمسبوق في زمان واحد وان السابق
بهذا السبق بعينه وبلازمه وجود ان يكون علة لوجود الثاني وان الثاني منه وجوب وجوده هذا كلامه وهو يدل على المدعى والكلام من
مبدء الشيخ الاشراقي اينه هو هذا وذلك حيث قال في التلويحات ان هذا السبق هو تقدم العلة الكاملة وكذا ما ذكره صاحب الشجرة
الالهية فيها بقوله انه كتقدم العلة على معلولها وكذا ما ذكره الشارح المحقق للاشارات بقوله في شرحه عليها انه لا يخلو اما ان يكون
المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالعلية وهو كحركة المفتاح
بالقياس الى حركة اليد انتهى ثم ان الفاضل الحاكم توهم ان هذا السبق هو سبق الفاعل تاما كان او ناقصا وتمسك بامرين ورد بهما
الشيخ الرئيس في اشاراته احدهما قوله اذا كان وجود هذا عن ذاك ووجود الاخر ليس عنه وثانيهما قوله مثل معلول حركت اليد فحركة
المفتاح على وفاق ما ذكره في هذا الكتاب الذي نحن بصدد شرحه انه من البين ان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح كما ان ما يصدر
عنه شيء لا يكون الا فاعلا ولو كان الامر كما ذكره لما صرح الشيخ خلافه قوله من الفاعل المستجمع بجميع شرائط التاثير والتاثير
المشتمل على سائر العلل الناقصة ان كان للمعلول علة ناقصة فلا وجه لتردد الفاضل القاضي في المقاصد بقوله ولي
في كون هذا السبق سبق العلة التامة ام الفاعلية تردد انتهى البين الواضح ان مراده منه سبق العلة المستقلة الكاملة وبالجملة
العلة اما ان يكون تامة ولها معلول يتقدم ويقال له التقدم والسبق بالعلية او ناقصة ولها معلول يسبق ويقال له السبق
والتقدم بالطبع المفسر بكون احد الشيئين بوجه يكون له وجود وان كان لم يوجد الاخر ولا يكون الاخر وجود الا وقد كان له الوجود
كتقدم الواحد على الاثنين الى آخر ما ذكره الشيخ ثم ان الاقتصار لما كانت من لوازم العلة وهي ملزومة له لا يجوز ان يكون علة لا يكون لها
تقدم نحو ايضا انه لا يتقدم المبدأ التام الشيء على ذلك الشيء اذا كان مركبا والا تقدم الشيء على نفسه لان المركب لا يكون الا نفس
اجزائه التي هي علل تاليفية لانا نقول ان المركب اعتباران احدهما علية وبالاخر معلول ثم ان التقدم بالذات يقال بالاشتراك على التقدم
بالعلية وعلى التقدم بالطبع وقد يقال التقدم بالطبع على التقدم بالعلية والذات كما هو الظاهر من قاطيغورياس هذا الكتاب الا
ويكون معه الشيء ابتداء حيث لا ثاني لها بوجود ذات الشيء واما نحو المعية المتسعة بالنسبة الى نفس جوهر الذات فان انتفاءها
لا يعد من المخلف المصطلح عليه القائم على اساس البرهان لما قد تعرف ان الامكان من مراتب الاعتبارات المعتبرة في جوهر ذات
المعلول الفروغ منها عنها ينظر في استناده الى العلة فانه يمتنع من انتفاء الوجود بالنظر الى استحقاق جوهر المعلول في حد ذاته وفي
نفس جوهره ليس بمعرف بانتفائه فرض تاثيره العلة ولا يستفيد ذلك امتناع تخلف المعلول المفروغ عنها عنه بالنظر في استناده الى
العلة بامتناع من انتفاء الوجود بالنظر الى استحقاق جوهر المعلول في حد ذاته وفي نفس جوهره عن العلة التامة هذا ولا يخفى ان امتناع
اتصاف الشيء بالوجود الازلي لا ينافي امكان اتصافه به مطلقا وايضا انه يستقيم ايضا على القول بصدوره عن الاختيار لا يخفى سبيل
كون الايجاد من حيث يتعلق العلم بالاصلح به وقت فرض وجوده فيه والحاصل ان الحيثية الازلية كما يستحيل نظرا الى جوهر ذات المعلول
كذلك يستحيل نظرا الى جوهر ذات العلة من حيث ذاتها او من حيث علمها بالاصلح على ما لا يخفى وايضا ان من الجائز ان لا يتوقف ما
يترتب عليها على شرط حادث اصلا ومع ذلك لا يلزم تخلف المعلول عنها مع فرض حدوثه الا يرى ان ازلية الامكان لا تستلزم امتناع
الازلية على ان يكون وجوده فيما لا يزال ممكنا في الازل الازال وليس ذلك من الامور الحادثة ثم انا لو سلمنا توقف تاثيره فيه على امكانه
فيما لا يزال فليس ذلك توقفا على شرط حادث حيث ان امكان وجوده فيما لا يزال متحقق في الازل الازال وبعبارة اخرى ان
امكان وجود الحدوث متحقق في الازل وذلك على ان يكون في الازل بحيث يكون وجوده فيما لا يزال والفرق بين كون امكان وجوده

الحدوث

الحدوث في الازل وبين امكان وجوده الازلي في الازل بين ولا يلزم من جواز الاول جواز الثاني ولا من استحالة الثاني استحالة الاول وسيأتي
تفصيل هذا المرام ومن ههنا لا يتوقف تاثيره في العالم مما لا يزال على شرط حادث اصلا لوجوب البرهان او التسلسل
فيه ثم انه لا تنافي بين حدوث الشيء وصدوره من الفاعل بالايجاب وبين قدمه وصدوره عنه بحسب الاعتبار فقد ان انه كما يمتنع
ان يكون وجود المعلول في مرتبة ذات علته من حيث ذاته لا بانه عنه والا لكان معلولا لذلك مع ان تمنع وجوده في الازل مع علته
معه ازلية في الاسباب دهرية كانت او زمانية ومع ذلك لا يمتنع في تاخره علته ولا يمتنع ان يكون الايجاب الكوني بقوله واتبعكم من كل الشيء
وادعوني استجب لكم اشارة الى كون الامكان من مراتب ذوات المعلولات ومن حيثيات مهيات المجعولات وذلك على ان يكون المراد
من السؤال في الاول السؤال بالسنة الاستعدادات والوجوه في الاخير على حسب المقتضيات قال فنفس كونه ممكنا ان
يكون ليس كافيا في ان يكون عنه الشيء الى قوله فليس كونها علة اول اقول لما كانت الاولوية الذاتية مستحيلة بالضرورة القطرية كما
اشرنا اليها اشارة بعد امر فيذهب الواهمة كرة اخرى فنقول ان الممكن لو كان كذلك في جوهره ذاته بلزوم تميزه مال مدعاه لان الامكان
حقيقته سلب الضرورة للطرفين فيكون الممكن بحسب نفسه صرفا لا يصح تميزه في ذاته بذاته فلو كان له اولوية ذاتية لكن في ماهية
الامكان ولجهة البطلان بحسب جوهر ذاته فان قلت ان الامكان لو كان عبارة عن تساوي الوجود والعدم لجواز ان يكون ذلك كذلك
ومن الضرورة انه ليس الا سلب ضرورة الطرفين فلا يلزم من نفي الضرورة لهما نظرا الى ذاته مساواتهما بالقياس اليه وذلك كذلك
ان من الجائز ان يجامع ذلك النفي مع اولوية شيء منهما لان الضرورة شيء والاولوية شيء فلا يلزم من نفي الاول نفي الثاني قلت
ان ذلك السلب الممكن نفسه صرفا لم يجز ان يكون هناك اولوية ايضا والا لكان كذلك فيكون التساوي من لوازمه وايضا انه لا
يخلو اما ان يكون ذاته من حيث هي مع قطع النظر عما عداه كفت للوجود بالهامش الاولوية الذاتية ام لم تكفت فعلى الاول يلزم ترجيح
من حد الامكان الى الوجود بضرورة امتناع انسلاخ الشيء عن ذاته وعلى الثاني يحتاج في صيرورته موجودا الا بمفيد وجوده
فلا يكون ذلك نفس ذاته بذاته والا لزم تميزه ووجوده فتعين ان يكون ذلك من غيره ثم الاولوية الذاتية لما استحالت بالضرورة
القطرية وصيرورتها الى استحالتها بالمشار الى صدور كتابة الاولوية الخارجية في وجوده بما حاصله انه ما لم يجب جوهر المعلول عن علته
التامة لم يتجوهر وذلك بان يقال انه اذا تحققت علته المتاثرة بحسب جوهره والا لما ان يكون بجوهره ومتساويين بحسبها
لم لا وعلى الاول يكون حاله معها كحاله لا معها فلا يكون ما فرض علة له بعلة وعلى الثاني انه يترجح بحسبها شيء منهما من غير ان ينتفي
الحد الوجوب فيكون وترجح الطرف المقابل مع كونه موجودا في وقت تمام علته فيجوز فرض تجوهره في برهة من ذلك الزمان قبل
تجوهره في برهة اخرى منه فاختصاص احدى البرهتين بتجوهره ان لم يكن لمرجح يوجد فيها لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر
بلا مرجح لوجود الاولوية الحاصلة من العلة فيها على السوية وان كان لمرجح لم يوجد في البرهة الاخرى لم يكن ما فرض علة تامة
للوجود علة تامة له فقد لاح انه اذا لم يجب جوهر المعلول ووجوده لم يوجد والا لزم الترجيح من دون مرجح واما علة ما يكون
علة تامة بهذا تام وهذا الحكم نافذ الامر في جميع الممكنات باهي ممكنات وان كانت خصوصية بعض منها كالزمان نفسه اي
ذلك بانه امكان والحاصل ان قاعدة قطاس الفرورية في دفع مثل ذلك الاشكال وذلك بان يقال ان الخصوصية لا غير
في الاحكام الواقعية وان كان معارا لخصوصيات الاحكام الفعلية الا ترى ان خصوصية القيد معتبرة في خصوصية الفرد
مع عدم اعتباره في مطلق الفردية ولو قطعنا النظر عن ذلك كله فنقول انه يصح باعتبار خصوصية فرض وجوده تارة وعدمه
بدلا من وجوده تارة وصدوره لا عن وجوده تارة خلو من ذلك احد المتساويين وفرض على ذلك امر ايجاد الموجودات الا

والزمان ولكن ما يكون في غير الابداع من المجردات الصرفة المقدسة عن الآن والزمان جميعا فاذا تقرر هذا فنقول انه يجب
تجوهر المعلول عن علته التامة والا جاز عدم تجوهره بدلا عن تجوهره فلا يخلو اما ان يكون مساويا لتجوهره فيكون تجوهر
الشيء مع علته كلا تجوهره معها او مرجوحا فيلزم وقوع المرجوح ثم ان حصول تلك الاولوية لو كان بالاولوية على ما ظنه
المحقق الدواني في حواشيه القديمة بقوله لا يجوز ان يكون اقتضاؤه لتلك الاولوية على سبيل الاولوية وهكذا الى حيث
ينقطع الاعتبار الخ ولا يفيد المطلوب مع قطع النظر عن فساده في نفسه وهو ان تلك الاولويات الذاهبة الى غير النهاية
من جانب العلل لا المعلولات فيكون ذلك تسلسلا بالفعل العددي لا اللا يتقى وانما قلنا ذلك حيث ان تلك السلسلة
اما ان يجوز عدمها ابدا لا عن وجودها او لا يجوز وعلى الاول جوز وقوع المرجوح وعلى الثاني الانتهاء الى الواجب الوجوب فلا يكون
تلك الاولويات اولويات والى هذا اشار ما ذكره نصير الحكماء في شرحه للاشارات على ما قال ويلزم منه ان لا يكون ما فرض
سببا سببا وهذا على ما ذاقه ما عليه المعلم الثاني بقوله لو حصل سلسلة الموجودات بلا وجوب لزم اما ايجاب الشيء نفسه
وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه وهو لغو هذا كلامه وتوجيهه على وجهه ان الاولوية الخارجية لو كانت في وجود
المعلول فلا يخلو اما ان يكون هناك اولوية لطرف الوجود او الطرف العدم وعلى التقديرين نمنع وجودها على الاول فلانه يجوز
فرض عدمه تارة ووجوده تارة في قطعتين من زمان يكون فيهما معا تلك الاولوية فوقوعها في احدهما دون الاخرى ترجيح
من دون مرجح وهل هو الا في قوة ايجاد الشيء نفسه وهو فاحش وعلى الثاني يلزم وقوع المرجوح وهذا الفحش والذلك
الكلام المنقول توجيه آخر وهو ان جعل الوجوب هنالك على الوجوب الذاتي وذلك على ان يكون من مسالك اثباته تعالى بانه
لو لم يكن ثم من هذا لم يكن شيء من الموجودات فان كانت غير متناهية والا لكانت موجودة لا نفسها فانما علة لذواتها على
تقدير ان يكون هنالك صحة وجودها وهو فاحش وعلى تقدير عدمها والحال هذه يكون الفحش وقد فسره الحكماء المقررون بان
منتهى السلسلة ان لم يكن واجبا لذاته كان ممكنا اما علة لها ام لا فان كان الاول فكانت علة غير ذاته لم يكن المفروض منتهى السلسلة
منتهاها وان كانت ذاته لزم الفحش المشار اليه وان كان الثاني فوجوده اما ان يكون مساويا لعدمه او مرجوحا او راجحا و
الاولان لا يمكن جعلهما الا بعلة الامتناع ترجيح احد المتساويين او المرجوح من الطرفين لا يرجح والثالث يوجب لامكان
عدمه ان يحتاج عدمه الى علة حادثة والا لما وقع وجوده فكان الحدوث وهكذا الى غير نهاية السلسلة فيلزم من ذلك ان
يكون الممكن علة لعدمه او بواسطة او بلا واسطة ثم اعترض عليه بان بناء ذلك على جعل الباء في قوله واما صحة عدمه بنفسه على
السببية وهو غير مناسب بهذا المقام ومع ذلك ليس له بلاغة لقلة استعمال الباء بهذا المعنى في امثال هذه المواضع و
اما الحكماء المشرقيون فقد فسروه بوجه آخر وجعلوا الفساد مجرد صحة العدم وحملوا قوله بنفسه على التاكيد ولم يتفطنوا
بانه امر واقع فرضا وعدم امكانه يوجب الركون الى ما هو افحش منه فان ذكر كلمة التاكيد مع تراك بيان الفساد والحكم الباطل
لا يخشبه بالاسناد فاحش غير صواب وقد ذكر ان ذلك انما يكون لك ان كان سبب عدمه ذهابهم اليه بما ذكروه وليس يجب ذلك
يجوز ان يكون سبب عدمه ولهم من تفسير ارتفاع المقررون امرا آخر وهو ان غاية ما لزم من امتناع عدمه لامتناع علته ولا
ينافي ذلك امكانه في ذاته كما ان عدم المعلول ممكن لذاته فمنع لامتناع سببه الذي هو عدم الواجب لذاته ثم ان قال قائل فيما سلكنا
وسال سائل ما قصدنا من انه لا يلزم من امتناع عدم تلك السلسلة بدلا منها وجوب تلك السلسلة وذلك لكونه اخص من
مقابله اي وجودها المطلق قلت من البين ان مقابل وجود الشيء بحسب الاولوية عدمه بحسب تلك الاولوية على سبيل نفي المقيد لا

ذلك م

النفي

النفي المقيد فليكن قال وما اعين انها هو العلة اقول اي الذي صار باعتباره من اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع علة قال كما
موضوع العلية اقول لا يجب الفعل بل من حيث القوة قال سواء كان ذلك الشيء الخ اقول لما كان ما يتوقف عليه تاثير الشيء
قسمين احدهما ما يكون من مراتب الفاعل وثانيهما من مراتب العامل فقد اشار الى الاول بقوله اراده الى قوله او امرا خارجيا ومنه
الى الثاني قال او غير ذلك اقول اشارة الى العبارة السرمدية اي نسبة المفارقات الصرفة الى الباري الحق والحاصل ان الاكوان
تنقسم بتلك الاعتبارات كما ذكره الرئيس في التعليقات بقوله ان العقل يفرض لكثرة اكوان احدها الكون في الزمان وهو من الاشياء المتغيرة
التي يكون لها مبدأ ومنتهى ويكون مبدؤه غير منتهاه بل يكون مقتضيا ويكون دائما في سيلان فيتقضى حال ويتجدد حال والثاني الكون
مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان في ذلك الكون لانه ينشأ من حركة الفلك
وهو نسبة الثابت الى المتغير الجاري الوهم لا يمكنه ادراكه لانه يرى كل شيء في زمان ويرى كل شيء بعد كان ويكون والماضي والحاضر
والمستقبل ويرى لكل شيء اما ماضيا او حاضرا او مستقبلا والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط بالدهر
قال واما القسم الثاني اقول فقوله وجود كل واحد منها اذا حصل حصل عنه في الوجود ان كون قد حصل وجود الآخر وهذا لا
يصدق في جانب العلة لوجوب وجودها قبل ما يترتب من المعلول عليها وهو لا يجب ولا يوجد الا بعد وجود العلة فلا يصدق
عليها انها اذا وجدت وجب في الوجود ان يكون المعلول حصل من تلقاء نفسه او من غيرها فرض علة له وعلى التقديرين ينافي ذلك
تقدم علته عليه والحاصل ان اللازم من ذلك تقدم حصول المعلول على علته مع انها قد حصلت مستغنية الوجود منه فتقدم عليه
مع استغنائها عنه فلو صدق ذلك في جانب العلة لزم تقدم كل منهما على الآخر بحسب الزمان واستغناء كل منهما عن الآخر
حيث الوجود واليه اشار بقوله لو كانت تلك العلة قد حصلت مستغنية الوجود الا ان لا يغني بحسب ما مضى ولكن المقارنة فيه
اي عدم حصولها قبل في الزمان كما عليه شأن العلة التامة للشيء فقد ظهر ان هذا القسم لا يصدق في جانب العلة وانما لا يصدق
في جانب المعلول فمن وجهين وذلك على ان يكون قوله ولا يصدق او فلا يصدق بالواو والفاء على اختلاف ما في نسخ هذا الكتاب
معطوفا على قوله فلا يصدق في جانب العلة لا على ان يكون الفاء على تقدير وجودها كما في بعضها للتفريع على قوله ولكن المقارنة
كما انه اشار الى بعض الاوهام لانه يلزم من ذلك ان لا يعرى في جانب المعلول الوجهان فان العلة على تقدير المقارنة لا تكون حاصلة الذات قبل
وجود المعلول في الزمان وتسمى عليه الوجه الثاني وهذا بخلاف ما عليه امره اذا كان جملة مستقلة فمعطوفة ثم ان الفرق بين الوجهين على
هذا التقدير بان معنى الاول على ان العلة نفسها وان كانت حاصلة الوجود قبل ما يترتب عليها لكنها لا يجب وجودها عنه ومعنى
الثاني على ان كل ما قد حصل متقدما على حصول ما يفرض بعده لا يصح ان ينشأ وجوده عنه وبين هذين افراد هذا الفرق
الكلي فليتدبر فيه ثم ان قوله الا ان لا يعني بلفظ حصل متشهد بان المراد بعد المقارنة ولعل هذا يشهد بانه معطوف الا سوغ ثم انه على تقدير
المقارنة توجيه انه لا يصدق من جانب المعلول حيث لا يصدق عليه انه يجب عنه وجوده ما يقارنه من العلة واما انه لا يصدق من جانب
المعلول فمن وجهين احدهما ان العلة وان كانت حاصلة وجود المعلول ولكن ليس حصولها من تلقائه وثانيهما ان الشيء قد
يستحيل ان يجب وجوده بحصول شيء يفرض حاصلا وان كان ذلك هو العلة نفسها والحاصل ان الحاصل لا يكون من المفترض الحصول
كما لا يكون الحاصل من الحاصل بعد الا يرى انه تعم يمتنع ان يحصل له بعد فرض وجوبه وجوب آخر فليتدبر وربما كانت في بعد قوله
المعلول وذلك على ما بين في فن البرهان من انه يا يكون المعلول الظهور عند الفعل من علته فيحصل ذلك حدا الوسط فيكون
البرهان حق هو الان وبالعكس هو الم ومن احد المعلولين على الآخر هو الون على الاطلاق وذلك كما تفصله في غير موضع من هذا

الكتاب قال ولا يلزم ان يصدق القسم الاخير بكسر الخاء اي القسم المتاخر من قسمي الرابع فيكون اشارة بما ذكره بقوله
وحصل في العقل فقط يعني انه لا يجب من وجود المعلول في العقل ان يشهد بان العلة قد حصل لها وجود في العقل وقوله لما عرفت
اشارة الى ما ذكره بقوله وربما كانت الخ وذلك لانه صريح في جواز ان يكون العلة حاصلة في العقل بعد فيكون الدليل هو الدليل
الاقي ثم ان في قوله وربما كانت الخ اشارة الى ان المعلول قد يكون بعدها في العقل ايضا فيكون الدليل هو الذي ثم ان ما قيل
ان العلة اذا لاحظت في العقل صار العقل بوجود المعلول في الخارج اما اذا حصل المعلول في العقل الاخير العقل لوجود العلة في
الخارج وهذا هو الذي عرفت استحالته وهو القسم الاول من القسم الرابع الذي ذكره الشيخ فهو مردود اما اولا فلانه قد صرح
بصدقه على المعلول حيث قال واما القسم الثاني منها وهو القسم الرابع فيصدق منه قولك انه اذا وجد المعلول شهد
العقل بان العلة قد حصلت واما ثانيا فلان قوله قد حصل الخ بمفهومه يابى صدقه على العلة لاستحالة شهادة العقل بوجودها
فيه على انه قد حصل معلولها اولا في الخارج كما هو الظاهر واصل هذا التوجيه غير وجيه بوجوه وجيهة اقول ان قد علمت
معاني لفظة السبق وما اعتبر في كل واحد منها فلا يعسر عليك الوقوف بمعاني التاخر لانه مقابله وكيفية معرفة اقسام
العيه اذ المعنى الجمع والعيه الاسباب المعدات والمتاخرات باسرها من الاعتبارات اذ معية الشيئين معنى اعتبر بعد سلب
اعتبار بعض لوازم السبق والتاخر لان لا يكون لاحد الامرين رجحان على الاخر فالمعية في معنى مشترك الاستلزام احد الامرين
على الاخر بحسبه فلا يكون المعان بالزمان مثلا الامرين لا يكون لاحدهما رجحان على الاخر في معنى تقدم به احد الامرين على
الاخر بحسب بعد زماني كالمتحركين الواقعين في مسافة واحدة ومعيتهما كونهما كذلك والمعان بالوتيرة الامرين لا رجحان لاحدهما
على الاخر في معنى مشترك بينهما اذا نسبا من هذه الحيثية الى مبدا استاج منهما ومعيتهما كونهما كذلك كالماشيين الواقعين في
صف واحد بالنظر الى الحراب او نوعين اضافيين مندرجين تحت جنس قريب واحد مثلا والمعان بالشرط الامرين لا يتقدم
احدهما على الاخر وبمعنى مشترك بينهما هو غير الوجود مثلا كما لئن لا يكون لاحدهما رجحان على الاخر في علم هما عالمان به
والمعان بالطبع الامرين يكون كلاهما علة ناقصة لشيء ما فالمعان بالعلية المص في نطق هذا الكتاب محصوما الامر فيه
ومنهم من قال المعان بالطبع ليسا الامرين يوجد احدهما بدون الاخر فلا يوجد الاخر بدونه ولا يكون احدهما علة تامة او
ناقصة للاخر ومعيتهما كونهما كذلك كالناس وعام لا يكون بينهما علية والمعان الامرين يوجد كل واحد منهما حيث يوجد الاخر
ولا يكون احدهما علة تامة للاخر كالمتضايفين الحقيقيين او المشهورين مثلا فان بينهما تلازما وتعاكسا وليس احدهما علة للاخر
ومعيتهما كونهما كذلك انتهى والمعنى ما فيه ثم هذه العيه لما لم يكن ان يوجد بين الواجبين لما بينه المص في هذا الكتاب ولا
بين واجب وممكن لوجوب تقدم الواجب على الممكن ولاستلزامه اما تقدم كل واحد منهما على الاخر بحسب معان او تقدم ذلك
عليهما وكل واحد منهما يوجب انتفاء معيتهما المفروض خلافه فهذا وبوقف تحققها وثبوتها على اثبات امر يوجب ان يوجد كل
واحد من المعين حيث يوجد الاخر ومع ذلك لا يكون علة تامة او ناقصة لها او لواحد منهما لئلا يرجع بها معيتهما الى اجتماع الشيئين
او التاخرين قال المص في نطق هذا الكتاب وتحقيق الامر فيه عسر قال بعض الفضلاء ان العيه ليس معناها الا سلب التقدم و
التاخر لكن لا مطلقا بل في معنى نسب اليه التقدم والتاخر وليس العيه الا مناسبة الا كون الشيئين بحيث لا يكون لاحدهما تقدم زماني
على الاخر والمعية بالوسط الا كون الشيئين متساوي النسبة الى مبدا واحد بان لا يكون احدهما اقرب من الاخر اليه والمعية بالطبع
الا كون الشيئين الموجودين بحيث لا يكون بينهما علية ولا معلولية والعيه بالعلية الا كون احد الشيئين الموجودين المشتركين في العلية

التاسعة

التاسعة غير علة تامة للاخر ولم يتقدما اشتركا في العلية بوجه اخر اما من العيه بالعلية ولو سلم فليس الا متاخرا عن الجنس ثم نقل
ما ذكره المص في نطق هذا الكتاب من ان تحقيق الامر فيه عسير وقال وجهه انه اذا كان موجودان يكون احدهما علة للاخر لا يكون معيته بل
بعده وتاخره والا فاذا لم يعتبر بينهما العلية فلا معية العلية لها واذا اعتبرت فالشيء بهذا الاعتبار اما علة متقدمة او معلول
متاخر وان كان هناك معية في العلية مطلقا ولم يتعلق باثرها ان العيه بالعلية وذلك مناف لما ذكره من انه لم يعتبر بينهما
العلية فلا معية بالعلية ولو سلم فالمعية بالعلية ليس الا اجتماع العلية او المعلولية لا امر اخر لصح قوله فلا يكون معية في العلية ثم قال
علة ان التقدم والتاخر اعتبارهما الثالث وليس يعتبر في العيه الا حال احدهما اعتدالا اخر وفيه نظر لانه اراد من الثالث ان كل هو المعنى
المشترك فهو كما انه يعتبر في التقدم والتاخر بالعلية كذلك يعتبر في العيه بالعلية اذ كما ان احد الشيئين انما يتقدم على الاخر في
الوجود لكونه علة له او معلولا فيه وان كان امرا اخر سوى الشيئين والمشترك بينهما فكذلك ان التقدم والتاخر بالعلية اعتبارهما
الثالث اذا سبق العلة هو بحيث ان احد الشيئين المشتركين في الوجود مثلا على الاخر فيه ثم قال ان تصور وجه اخر هو ان الشيئين
بالعلية ان كانا علتين لم يجز ان يكونا بالقياس الى امر واحد والا كانا معلولين فان فرضنا انهما معلولا علة واحدة فهو بالتحقيق
ليس كذلك اذ لو اتحدا من حيث انه واحد لا يصدر عنه امران فاذا كان احدهما معلولا لا الاخر معلولا الشيء اخر فيكونان معاني العلية
ايضا فلا موجودين الا واحدهما علة للاخر ان كانا معا في العلية وغير ظاهر اما اولا فلان كون العلتين لا بالقياس الى امر واحد
انما يقدح في العيه ان كان بينهما من حيث هما علتان لشيء واحد وليس كذلك لما اعترف هو بذلك ايضا من ان العيه ليست الا
سلب التقدم والتاخر لا اجتماع التقدمين واما ثانيا فلان ما تقرر عندهم ان الامر الواحد من حيث انه واحد لا يكون الا علة
تامة لمعلول واحد والفرض المذكور لا يوجب ان يكون هذه العلة علة تامة لهما بهذا الوجه ليكون مناقضا لما تقرر عندهم واما ثالثا
فلان المعتبر في المعين بالعلية ان لا يكون احد المعين علة تامة للاخر ويكون واحد الشيئين علة للاخر لا يوجب كونه علة تامة
له ليكون بين كل شيئين يتقدم ويتاخر بالعلية والحق ما ذكرناه ان المعين بالعلية انما يستقيم لو كان كل منهما علة موجبة لامر واحد
بعينه فهو يستدعي تجرد العلتين المستقلتين على معلول واحد والنظر يقتضي ان يكون علته هو القدر المشترك بينهما وهو امر واحد
فلا تعدد الا بالعنوان فلذا حكم بصرف حقيقة فيه وقد مر ان العلت تاثيرها كما فيه في ذوات الوجود ومثلا الاخر بالنسبة
الى اثره وكذا العيه بالعلية بامكان صدور اثرين من مبدا واحد بجهة واحدة او اكثر منها او هي انما هي امور صادرة من علة موجبة
واحدة واثبات ذلك من المواضع التي هي على التفسيرين بناء على حمل السلب على السلب اي كون الامرين معين بسبب الوجود
الوجود لا كونهما معين بعلة الثالث وعلى التقديرين معين بسبب وصول علة الوجود لا كونهما معين بعلة الثالث وعلى
تحقيق الامر جدا على ما قاله الشيخ ثم ان في هذا الكلام عكسا حيث نقضنا الذي ذكره في شرح كتاب القبسات من ان العيه بالعلية
او المعلولية بحسب العلية لا منافية من حيث اعتبار الجهات الخاصة للعلة الاولى من الامكان والعيه والامر وتحقق ذاته
ولعل سره عنده وجوه بغيره والجامع العام الخوض على ان لوجود بعض هذه الاعتبارات جرم الفلك الاقصى ونفسه المجرد
والحق الثاني فيكون له معية بالعلية ولها معية بالمعلولية والمراد بالعيه هي العيه الاخاصة المتاخرة الوجود من وجود الطرفين
لا مطلقا المسمى لها حاصل ان تحصيل ذلك عسير جدا كما قاله الشيخ وتفصيله الطلب من هناك قال مصدر القوة اقول فيه ما
لا يخرج عنه ما اذا اختلفا من نوع العلة قال في موقوف التقدم والتاخر اقول انما لم يتعد الذكر الى هذه من هنا مع انه تعرض لذكره في اول
هذا الفصل حيث اخر جميع ذلك الى التاخر اقسامه فان كان ذاتيا فالتحقيق ان كان زمانيا فهو زماني وقس عليه امر سائر

الانقسام من الشرف والدهر والمسبوق فالحاصل ان بين ذلك تلازما المسبوقية بالعدم وتارة بالمسبوقية بالغير على اسد هذه
الاغاء والسبق عبارة عن التقدم والمسبوقية عن التاخر فيرجع البحث في الحدوث الى البحث عن التاخر فتدبر قال متكون
اقول اي حادث بعد ان لم يكن بعلة زمانية قال او شيء اقول اي انما قد وصفت القوى الموجود ما لكونها اول شيء قال ليست
بالكثرة الموجود اقول اي غير شايعة في جميع الحيوان كقوى السبع فانها تصدق به ولا توجد في غيره الا نادرا ثم ان الجزء في تحريكها
وكيفيتها مجعول الحي باعتبار كونه قوة يقع بها التحريكات والافعال الصادرة بان يقال ان هذه القوى مساوية لتلك القوى
او ليست واما في كيفيتها كما يقال ان هذه اشد من تلك او اضعف منها قال او طبيعة الامر اقول وذلك كالمبادي الفعال
من العقول المفارقة عن المادة من كل جهة قال الحركة في نفسه اقول يعني به القوى المحركة ثم انه لما اطلق مادة على
النفس ومادة اسم الصورة قال وهو الحركة بصورته اي الحركة في نفسه هو الحركة بصورته ثم ان الجسم لما كان بصيرة مادة
للصورة قال وهو الحركة في مادته قوله فهو من حيث مثل العالج غير الخ اي هو معالج في نفسه مستعمل في مادته واما بالقياس
الى ما فوقه وان كانت له قوة ايضا لكنها يكون قوة انفعالية والحاصل ان له جنبتين جنبة هي عنه وجنبة هي فوقه وله
كل منهما قوة بها ينتظم الصلاة بينها وبين تلك القوى فهذه القوة العليا هي القوى التي لها بالقياس الى الجنبة التي
وهي البدن وسائره واما القوى النظرية فهي القوة التي لها بالقياس الى الجنبة التي فوقها التي تستفيد منها وتقبل عنها
فكان النفس وجهين وجه الى البدن ويجب ان يكون بهذا الوجه غير قابل التاثر اثر اين جنس مقتضى طبيعة البدن ووجه الى المبادي
العالية ويجب ان يكون بهذا الوجه دائم القبول لفاضاتها وكما التاثر منه وبالجملة ان النفس المجردة يكون معالجة ومستعملة معا
باعتبار ما بين تلك الجنبتين بتهذيب الاخلاق وتبديل الملكات والحاصل ان تعديل يعالج النفس البدن فهذا تلك عبارة تارة
بالقلب لا بالاعتبار وظاهر كلام الشيخ فيها هو الاول فتدبر ثم ان القوة بذلك التفسير اي صفة موجودة في الحيوان بها يتمكن من
صدور افعال شاقة من باب الحركات قسم من القدرة لكونها اعم منها اذ هذه القوى لا يكون ان يوجد بدون القدرة وهي قد يكون
موجودة بدونها فمن ليس بقادر على الافعال الشاقة لا يكون ايضا غير القوة المفسرة بل هو اعم العقدة في شيء اخر من حيث هو اخر
سواء كان مع القصد والشعور او بدونه وانما قيد بالقسم اشعارا بان يكفي فيه التمايز بحسب الاعتبار ثم ان القدرة غير القوة
المفسرة بهذا التفسير اذ هي بهذا المعنى اعم من ان يكون تاثيرها مقارنا للقصد والشعور او هو غير مقارن له وكل واحد منهما اما
مختلف الاثار او لا فلها اربعة اقسام الاول القوة الحيوانية التي يقارن افعالها المختلفة بالارادة والشعور والثاني القوة
الفلكية الغير المختلف فعلها المقارن للقصد والشعور والثالث القوة الباسلة الغير المقارن افعالها المختلفة بالقصد والشعور
والرابع القوة العنصرية المقارن فعلها الغير المختلف لهذه القصد والشعور قال ثم سواء نام هذه القوة فعلا اقول
لان نامها هو الاثر التابع لها واما في ذلك فصدوره منها بالقوة متصلا بالفعل وان كان ذلك انفعالا كالتحرك والتشكل
وقوله فانه لما كان هناك الخ استدلال على التفسير باسلمه ان قياس القوى ههنا ان امكان قبول الشيء وانفعاله على
الفعل الذي لها منها اي وجود ذلك الشيء كقياس القدرة على ما يتاتى بها من الفعل بمعنى المقولة فقد اطلق لفظ الفعل على هذا
التام كما اطلق لفظ القوة على الامكان وعبارة اخرى انا لما وجدنا النسبة بين القدرة على الفعل بمعنى المقولة وذلك الفعل
وهي النسبة بين امكان الشيء وتمام ذلك الامكان اطلقنا لفظ الفعل على هذا التام حيث اطلقنا لفظ القوة على الامكان فقوله
فكان الاصل الاول في المسمى بهذا الاسم اشارة الى اصل الوضع اي المعنى الموجود في الحيوان ولما كان المترتب عليه هو الفعل بمعنى

المقولة

المقولة قال هذا الاسم انما هو على الهيولى الحقيقية فعلى قوله سواء هذا الذي قياسا على ما سموه الان الخ جزاء من الشرط المفهوم من قوله
فانه لما كان هناك بمعنى انه لما كان الامر كذلك سواء هذا الانفعال نظرا الى الامكان فعلا كقياس الفعل الى المعنى قد ما قوه الى كقياس
الفعل بمعنى المقولة الى ما سبق مسميه سابقا بالقوة التي هي عبارة عن المعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه ان يفعل وان لا يفعل و
الحاصل ان نسبة القوى الانفعالية لما تنتهي الذي يحصل في موضوعها كنسبة القوة الفعلية الى مقولة الفعل التي تحصل بحسبها
فكما ان القوى تطلق على هذه تطلق على تلك وكذلك ان الفعل بمعنى المقولة فكذلك يطلق على ما يحصل في المادة بالهامة القوة الا
وبناسب القوة الانفعالية والفعل الذي بحسبها بمعنى الخطوط الذي يصح ان يحصل منه المربع فيكون ذلك الخط بالقوة
هو المربع فيكون هذا هو الفعل كما ان ذلك الخط هو ذلك المربع فصح ان يقال ان ذلك الخط بالقوة هو ذلك المربع واما ان
المربع فهو الفعل بالقياس الى ذلك وقوله جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط اي جعلوه ما بالقوة لذلك الخط وان كان ذلك هو نفس
الفعل وقوله كما انه لم يكن منه بمعنى لعل ذلك المربع لم يكن من ذلك الخط وما بالقوة وقوله ومنصوصا اذ تخيل لبعضهم ان حدوث
هذا المربع الخ وجه ذلك ان ذلك الخطوط من شانه في قوته القريبة ان يكون هو المربع من دون انضمام خط اخر اليه انهم تخيلوا ان الخط
تفعل بحركتها خطا والخط بحركته عرضا سطحا والسطح بحركته عمقا جسما فاذا تحرك الخط على مثل نفسه اي بمقدار له مثلا ان الخط مثلا
لكان ذا ما فتحرك بمقدار ذراع من طرفيه حصل المربع الذي ذراع في ذراع قوله وان غير القوى اما الضعيف واما العاجز اشارة الى
ما يقابل القوى بالمعنى الاول وهذا الثاني الغير بمنكل الحيوان وقوله واما السهل الانفعال فيقابل القوى الانفعالية وقوله وانما ان
لا يكون المقدار الخطي حاصلا مقابل القوى على ما عليه الهندسيون نظرا الى ضلع مقداره نصف ذراع بالقياس الى مربع مقداره ذراع في ذراع
مثلا فان ذلك الضلع لا يكون بالقوة هذا المربع فلا يكون هذا الخط ذلك المربع بالقوة فلا يكون مقابل القوى حيث ان الحصر فيها لا يكون
ثانيا ذلك وههنا الشيء كما مقابل القوى بذلك المعنى وقوله واما الضروري مقابل الممكن كما ان الضروري مقابل الامكان قال يفعل
من غير ان يشاء ويريد بذلك الشيء الذي ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى وان كان انما يكون بفعل له بارادة الا انه دائم الارادة واما ضروري
وواجبها وجوبا اتفاقيا او ذاتيا ويستحيل تغيرها استحالة اتفاقية او ذاتية فانه انما يفعل بقدرة واختيار لا بالجبر بل الحق ان القدرة
والاختيار يتاكد بوجوب الارادة وجوبا ذاتيا ولا يبعد ان كان الفاعل القادر نفس ذاته هي بعينها الارادة ومع ذلك يستحيل تخلف الصدور
والاسدور المقدور في هذا القدر بالنسبة الى ذات الفاعل القادر ولكن بحسب القياس الى ذات المفعول المقدور عليه ان ذات الفاعل
القادر بحسب ما اذا كان متعلقه ما يليق بنظام الخير في الوجود كان متعلق المشية تبعا بحسب ذلك الاعتبار واذا كان المفعول بعينه
ليس هو ما فاته غير انعام الجلي للوجود لم يكن متعلق المشية تبعا ونعم القول ما قاله في الصحيفة الملكوتية ان كلام الحقة الصحيحة
منبعثة على ان العقل الصريح شهد على الاسماع الجمهورية انتهى واخذ بعبارته الشريفة ثم ان حاصل كلام الشيخ ان فعل الشيء
اذا كان مترتبا على ذلك الشيء من دون ارادة له ومشيئة اياه لا يكون هناك قوة وقدرة بهذا المعنى اي ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل وان كانت المشية لازمة له غير منفكة عنه على ما قال فانه وان كان يفعل بارادة الى قوله فانه يفعل بقدرة باصلسلة ان
صدق القضية الشرطية كما لا يستدعي ذلك لا يستدعي صدق مقدمها فلذا تقرر في كتب المنطق ان الموجبة المتصلة اللزومية
مصدقة من الصادقين ومن الكاذبين ومن قال صادق ومقدمه كاذب فاذا كانت المشية لازمة له صح ان يقال ان لم يشاء لم
يفعل ولكن ان قولنا ان شاء فعل لم يقتض ان يكون تلك المشية في وقت دون وقت وذلك على خلاف ما عليه امرنا
لم يكن هناك مشية اصلا فانه لا يكون قوة ولا قدرة ثم ان كون الارادة لازمة لذات ما لا ينافي صدق الشرطية لانه لا يعتبر

اقول اي قد تقيد هذا
الفاعل اي كون شانه ان يفعل فعلا
الاصل من غير ان يشاء ويريد
فذلك م

فيها صدق مقدمها ولا لزوم الاستثناء بانشاء او لم يفعل عنها فاذا كانت المشيئة لازمة لم يصح ان يقال انه اذا شاء فعل او اذا شاء
لم يفعل مع قطع النظر عن اعتبار حال معلولاته بالقياس اليه وفي قوله او اذا كذب الخ نوع تعريض بالمتكلمين الذين قد يعبرون عنها
انتفاء انهم يظنون ولعل ذلك الظن انما صدر عن بعض الظن وذلك على ما قال فانما جعل الخ وذلك حيث قال هو الذي ان شاء ان يفعل
فعل واذا لم يشأ لم يفعل ولا يلزم منه وجوب انتفائه في وقت اخر بل يجامع ذلك المشيئة دايما وعدمها فعل وذلك حيث ان قولنا
ان شاء ان يفعل فعل قضية شرطية ولا يلزم من صدقها صدق مقدمها ولا تاليها فلا يلزمها الاستثناء لعين الاول او لنقيض
الاخر لان هذا تابع لذلك وانما ليس ذلك فليس هذا واليه اشار بقوله وليس من صدق الشرطي ان يكون هناك استثناء بوجه
من الوجوه او صدق وجه اي المقدم او التالي بعد صدقه وانه وفي قوله وهذا بين لمن عرف المنطق زيادة تشنيع واعتراض
وشناعة على شارحه على كلام هؤلاء الاقوام والحاصل ان صدق الوضعية المتصلة اللزومية يكون من الكاذبين والصادقين ومن مقدم
كاذب وتالي صادق لا غير لان المقدم يلزمه التالي بصدقه مستلزم صدقه والا لم يكن الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما من دون
العكس لانه ربما يكون اللازم اعم من الملزوم فصدقه لا يستلزم صدقه وما ذكره الشيخ ههنا من القدرة لكان معنى هو الحيوان على
ما يرشد اليه ما ذكره في اوايل الفصل من ان القوى في الحيوان اثنتان وايضا من القدرة وهو ان يكون الحيوان بحيث يصدر عنه اذا شاء
ولا يصدر عنه اذا لم يشاء وما سيذكره في فصل نسبة المعقولات الى صفاته حيث صرح هناك بان ليست القدرة فيه تتم
الا على التمام الواجب يصح عنه على ما نبه عليه هناك بقوله ان قدرته تتم عبارة عن كونه ذاته عاقلة للكل عقلا هو عين الكل
لا ماخوذة من الكل ثم قال واذا قال الرقاء لم يعن به الا انه واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره انما يصح عنه انتهى وهو تطويق
مصروف يدل على ما ذكرنا وكون ذلك التفسير للقدرة مستلزما لما زعمه ايضا وجدانه وسلم ولكن ليس لشيء منها سبيل الى مراد
عبد منعم والعجب من الاماجم المتاخرين العقول من هذا فظنوا وجود احدهما وهو الشرطية فيه تتم مع سلبهم لزوم
الاخر لم ردوا فيما وفخوا من تكلفات باردة وتعسفات طاردة كان احطت خبرا بها وما ابالي من شيء صام بعد
سطوع الحق من افق البرهان ولعل الشيخ قد نبه على جملة ما ذكرناه في كتاب التعليقات حيث قال ان القدرة فيه تتم بمعنى
علمه فانه اذا عقل وتعقل فقد وجب وجود الشيء والقدرة فيه عند المبدأ المحرك وهي القوة المحركة والقوة الفاعلة والقدرة
فيه خالية عن الامكان وهو صدور الفعل عن ارادة فحسب من غير ان يعتبر معها وجوب استثناء احد الحرفين الا انه اراد ولا
انه لم يرد وليس هو مثل القدرة التي فينا فان القدرة فينا هي بعينها القوة وهي فيه الفعل فقط فانه ان لم يعتبر على هذا الوجه
كان فيه امكان وواجب الوجود منزه عن ذلك وكذلك ان لم يعتبر ان قدرته هي بعينها ارادته وعلمه كان في صفاته تكثر فيجب ان
يكون مرجعها الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه ثم ذكر ان الجمهور غافلون عن ذلك والمشهور ان القادر هو من ان شاء
فعل واذا لم يشأ لم يفعل لا من يريد فيفعل ولا يريد فلا يفعل دايما فان ههنا اشياء نحن نعرفها ان الخالق لا يريدها قط ولا
يفعلها وهو مع ذلك قادر على فعلها مثل الظلم فان الشرط في القدرة قضية شرطية هو انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم
يفعل والشرطية لا يتعلق صحتها بان يكون جزاها صادقين فانه يصح ان يكون جزاها كاذبين مثل ان لو كان الانسان طيارا
لكان يطير في الهواء وهذه القضية صحيحة مع كذب مقدمها وتاليها ويصح ايضا ان يكون المقدم كاذبا والتالي صادقا مع صحة
القضية كما يقال لو كان الانسان طيارا لكان حيوانا فان ليس يلزم من قولنا ان شاء فعل انه شاء حتى يصح هذه القضية وهو انه
ان شاء فعل ولم يصح هذه القضية القدرة فان سلب عن الاستثناء وحق انه لو كان جايز ان يشاء والقدرة لا محالة تتعلق بالمشيئة الا ان

مشيئة

مشيئة الاول مستحيل ان يكون بالامكان اذ ليس هناك دواع مختلفة ولا اخر ولا اقدر هناك وجوب فقط وهو يفعل اذا شاء
فعل واما المشيئة فاما الامكان والقدرة فيها هو القوة ما لم يرجح احد الطرفين يرجح لم يكن اولى من الطرف الاخر فلا بد في قدرتنا
من وارد عليها من خارج ويكون ذلك الوارد هو المعين للفعل انتهى واصرح من هذا في الدلالة على ما اصبنا ما قال في اوايل التعليقات
تعلق من خواص ممكن الوجود انه يحتاج الى شيء واجب الوجود حتى يوجد واذا وصف الاول بانه قادر على ما نقول به وهو انه يصح
ان يصدر عنه الفعل واذا اذا شاء فعل فقد شهد وفي هذه القدرة والمشيئة الامكان اذ هو قادر على ان يفعل اذا شاء ويجوز انه
يفعل بسبب داع يدعوه اليه او انه يفعل اذا كان له سبب مرجح ولا يخلو البتة عن القوة فلا يكون الفعل قادما او لا ينفي عنه
قولهم انه قادر بذاته لا بقدرته فليس معنى القادر عندهم الا ما ذكره واذا كان الاول واجبا بذاته وجعل القدرة له بالامكان فقد
صار شيء واحد واجبا وممكنا او يكون الامكان صفة لواجب الوجود بذاته وهو صحيح فيجب ان يكون كل شيء منه واجبا والفعل
لانه واجب الوجود بذاته ونحن انما نعني بقولنا انه قادر بالفعل ان قدرته علة فهو من حيث هو قادر عالم اي علة سبب لصدور الفعل
عنه وليس قدرته سبب داع يدعوه اليه فقدرته علة ومعنى القادر عندهم ما يجوز ان يصدر عنه الفعل انتهى وهو شاهد عدل على
ما قلنا وكذا ذكر الكوكبي وهو من اعاظم تلامذة الشيخ في كتابه بيان الحق بضمان العباد ان القدرة فيه تتم خالية عن الامكان و
هو صدور الفعل عنه تتم بارادته فحسب ثم قال فان لم يعتبر بهذا الوجه كان فيه امكان وواجب الوجود منزه عن ذلك ثم لا يخفى
ان الظاهر من هذا الكلام جواز ان يكون اثر القادر المختار قديما بطلان كون الايجاب بمعنى امتناع تخلف الاثر عن الفاعل في
الازل مطلقا لان المعتبر فيه ان لا يتعلق مشيئته به وقدرته عليه سواء كان اثره حادثا او قديما ومن ههنا وقع النزاع بين هؤلاء
في جواز استناد القديم الى الفاعل المختار بل ربما يكون اثر القديم حادثا مع كونه موجبا بالقياس اليه قديما مع كون فاعله مختارا
فيه وذلك لتعلق مشيئته الازلية به كقدمه وتعلق مشيئته بذلك الحادث الجديد والموجب كشفيقه فتبان احدهما ان يكون
اثره ازليا لزمان تاما وعلما انا نوقف على شرط حادث وعلى التقديرين لا يكون صدوره عنه بمشيئة وشعور واما اذا كان ذلك الصدور
بحسب المشيئة والشعور يكون الفاعل بحسبه قادرا مختارا سواء كان اثره حادثا او قديما فما وقع من العالم الالهي المحقق الخفري من ان
الايجاب هو امتناع تخلف الاثر عن الفاعل الحق في الازل فهو مردود ومن ههنا انه لا نزاع بين المتكلمين والحكماء في نفي القدرة و
الايجاب بل في لزوم الفعل له في الازل وعدم لزومه له فيه وعلى التقديرين يكون فاعلا بالقدرة والقوة فلذا قال فانه المحصلين في
شرحه للاشارات ان الحكماء لم يذهبوا الى انه ليس بقادر مختار وان لزوم الفعل مطلقا ليس ايجابا بل يمكن ان يتحقق لزوم الفعل
بدون الايجاب وعكسه وانما حاصل ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فاعلا للفاعل مختارا ولا الى ان المبدأ الاول
ليس بقادر مختار بل لان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان ما عليه ليس كما عليه المختارين من الحيوانات والكائنات
من ذوي الطبايع الجسمانية وانتهاء في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه وذكر في نقد المحصل ان المتكلمين انما ذهبوا الى خلاف ما ذهب
اليه الحكماء لان العالم حادث بدليل دالة عليه لا لانه فعل المختار اولا لان علة الاحتياج هو الحدوث لان هذا قول بعضهم ومن ههنا لم يح
حال ما قال الامام الرازي في المحصل من منشأ الخلاف بين الفريقين كون تم موجبا في ايجاد العالم او مختارا فذهب الحكماء القائلون بالايجاب
صدوره عنه تم الى قدمه وذهب المليون الذاهبون الى اختياره الى الحدوث ثم قال لو اتفق الفريقان على الايجاب او الاختيار لامتنعا
على القدم والحدوث انتهى وهو كما ترى على ما قلنا ما منا فتذكر والحاصل ان من الجايز ان يتحقق الفريقان على احد التقديرين ووجوب تحقق
مقدمة احدهما الشرطين وامتناع الاخر ومع ذلك اختلفوا في عدم صدور العالم عنه تم في الازل لوجوب حدوثه وامتناع ازليته

كما ذهب اليه الملبون وقالوا ان ارادته تعالى الازلية قد تعلق في الازل بوجوده فيما لا يزال الى ابد الآباد
الارادة الملزومة لوجوب تحقق مقدم الشرطية الاولى فقد ذهبوا الى حدوثه فلا يكون منشأ الخلاف وجوب تحقق مقدم الشرطية
وامكانه كما ان الحكماء ذهابهم الى الوجوب قائلون بحدوث الحوادث لامر آخر او امور اخرى فمنشأ امتناع عدم الصدور في
الازل ليس وجوب تحقق مقدم هذه الشرطية والا لكان كل موجود صادر عنه تعالى قديما ازليا لان ارادته تعالى قد تعلقت بوجوده
في الاول فذهابهم الى قدم العالم لامتناع الحدوث الزماني للملزوم لوجوده زمان يتوقف هو على وجود حركة يتوقف هي على
وجود جسم هو من جملة العالم فيمتنع ان يوجد العالم بعده فلذا صار قديما لا لان مشية الفعل قديمة مع انك قد
علمت ان الشيخ لم يقل بقدمه تعالى تلك الشرطية بل ليست قدرته الا علمه كما صرح انفا وسياتي مزيد التوضيح فيما يذكره الشيخ
ومن تضاعيف الكلام قد بان ان اثبات الاختيار له تعالى يتوقف على نفي الايجاب عنه حتى بلا ان يكلا تفسيره واما ما قيل من كون وجوب
صدور الفعل عن الفاعل فيما لا يزال بالعلم بالاصلح كما سلكه نصير الحكماء في تجريده فلا يخفى ما فيه والعجب من ذلك القائل
انه بعد ما قال من انه لا نزاع بين المتكلمين والحكماء في معنى الايجاب والاختيار ذهب الى كون صدور الفعل عن الفاعل بالعلم
بالاصلح هو عين الايجاب وكونه مشتركا لفظيا بين هذا المعنى الذي هو الاختيار وبين معنى اخر بعيد جدا فلا يعد فضلا
وقس على هذا ما سلكه العلامة الدواني في كتابه في اثبات الواجب وصفاته في بحث القدرة يعني ان شاء فعل وان لم يشأ لم
يفعل قائلا ان وجوب مقدم الشرطية الاولى واستناده في الشرطية الثانية ان كانتا مستندتين الى علة تامة مطلقة حتى يكون ذلك
الوجوب والامتناع بالنظر الى تلك الجهة لم يتحقق القدرة بل كان هناك ايجاب محض اذ ليس على هذا التقدير الا جهة واحدة
هي وجوب الصدور وان كان هناك جهة لا يتحقق الوجوب بالنظر اليها انتهى وهذا كما ترى فان لقائل ان يختار الشق الاول قوله
ان كان الامر كذلك لم يتحقق القدرة بل كان هناك ايجاب محض قلنا ان اراد به انه يكون هناك ايجاب محض كاحتراق النار واحتراق الشيء
الصادرين عنهما من غير ان يكون لهما علم بما هو موضوع وانما يكون كذلك لو لم يكن لتعلم علم بما او بكيفية صدورها عنه تعالى وبانه حينئذ محض
غير مناف لذاته وليس كذلك لما سلم من انه عالم بذاته علما يوجب علمه بجملة لذاته وانه لازمه للذاته غير مناف له تعالى فيكون عالما
بما وصدورها عنه وبانها غير مناف وانه حينئذ محض وهو غير مكره فيه فيكون مريدا لها قال بيان في تحصيل انه اذا كانت معلولة
تعالى من مقتضى ذاته غير مناف لذاته فهي ايضا مرادة ارادة فعلية يعني ان نفس صدورها عنه معشوقة له فظهر ان صدورها عنه
تعالى انما يكون بمشية وارادته فلا يكون ايجاب صدوره عنه تعالى ايجابا يجب نفيه عنه اذ الايجاب بالارادة والمشية لا ينافي القدرة
وان اراد به انه يكون هناك ايجاب بلا ارادة والاختيار والمشية فهو مسلم ولا يلزم منه ان لا يتحقق القدرة والاختيار ويكون
هناك ايجاب يجب تنزيه ذاته تعالى عنه قال بجانس النطق او التخيل اقول من الظاهر ان المراد بمجانسة القوى للنطق و
التخيل ان تكون تلك القوى تقوى على فعل المخالفات والمماثلات واضدادها كما ان النطق والتخيل يقويان على ادراكها فهي
وهما كانهما جنس واحد هو القوة على الامرين وهما نوعا الفعل والادراك فلذا قال فانه كما ان نعلم بقوة واحدة ومن ههنا ظهر
اندفاع اشكال ربما يورد ههنا بان هذه القوى لا تجانس النطق لانه جوهر وتلك عرض ذهولا عن ان المراد من المجانسة هو هذا
وذلك على تقدير ان يكون المراد من القوة هو القدرة لا مبدأ التاثير لانه صورة نوعية فيكون جوهرا قال واضدادها اقول
اي القوى الحاة القوية قال بل ارادة جازمة اقول اضراب عن قوله ميلا والمراد من الميل هي الارادة التي تعودت ميلا من غير
عزم وجزم واجماع يترتب عليه فعل ويشير الى ذلك باصقته في لمبيجا هذا الكتاب حيث اشار الى مراتب القوة الفاعلية

منها

منها قوية ومنها بعيدة ومنها متوسطة منها بعد القوى التخيل او التعقل ثم يليه شوق ثم يليه القوة التي تسمى ارادة ثم يليه الاجماع ثم يليه القوة
المحركة في الاعضاء ان خرج ثم افيد ان في بعض النسخ يخيله من الاعمال وهي كون الارادة غير جازمة وبعد قيد يخيله وفي اضراب بعضها في
تحريكه من التخيل بعد التوجيه وبعد هناك قيد النفي والاضراب عنه لا من النفي انتهى ثم لا يخفى ان الميل لو كانت من الامارة على اثنا
لامر التخيل على ما افيد يرجع معناه الى الخيلة فيكون بعد قيد النفي قال تفكر عقلية اقول وذلك كما في النفوس المجردة كما ان قوة
او تصور صورة عقلية كما في العقول المقدسة قال بانفرادها اقول اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها قال لكان يجب ان
يصدر الى قوله هذا محال اقول وذلك حيث انه لو صح ان يصدر الفعل عن الفاعل بلا ارادة لكان ذلك عنه تعالى من القدرة ومن
الظاهر ان نسبتها الى الضدين واصل فلو لزم من وجودها وجود المقدور لزم وجود الضدين محال يجب ان يصدر احدهما
عنها حيث يصدر الاخر لعدم توقفه على منتظر ولعل وصل قوله هذا محال اشارة اليه لو لم يصدر احدهما عنها حيث يصدر الاخر لزم
الترجيح من دون مرجح فليتدبر قال لكن الارادة تفارق هذا من حيث تعلم اقول على صيغة الخطاب اي انت تعلم انها من قوة ذات شعور
وفي سياق كلامه هذا دلالة على ان هذا معلوم لك ضرورة والا لزم من ذلك ان يتصدى لذكره فيما بعد قال بعوثها من بعض
اقول وذلك كما ان المادة الاولى اذا اتصفت بصورة نوعية مائية مثلا منعتها من قبول صورة نوعية هوائية في تلك الحال قال و
الناشرة اقول فتشرت الخشبة انشرها اذا قطعتها بالمنشار قال هو الذي يقصد فيه استعمال مواد والات اقول فيكون تلك
الافعال الصناعية مقصودة من حيث استعمال المواد والالات ولكن لا مطلقا بل من حيث اكتساب النفس بها ملكة كانها
صورة لتلك الصنائع وحقيقتها واما الافعال العادية فما لا يكون كذلك بل انما تصدر من شهوة او غضب فاوقع عنه مقبولا و
اما التي بالعادة فهي ما يحصل من افاعيل ليست مقصودة فيها ذلك اشارة اليه يعني ان الافعال العادية تحصل من افاعيل من غير ان
تعلق القصد في هذه الافاعيل بتلك الافعال العادية ولما كانت لفظة ذلك اشارة الى ما في قوله ما يحصل من افاعيل من غير ان يتعلق
القصد في هذه الافاعيل بتلك الافعال العادية ولما كانت لفظة ذلك اشارة وهو صيانة من الافعال العادية في الواقع فجعل لفظة
ذلك اسما لقوله ليست اي ليست تلك الافعال العادية مقصودة في الافاعيل بل انما تصدر من شهوة او غضب او لو يكون
القصد متوجها الى غير هذه الغاية على ما قال وتوجه فيه القصد الى غير هذه الغاية ثم قد تبعها غاية هي العادة وقوله او توجه عطف
على قوله يحصل فيما وقع عنه بقوله ما يحصل من افاعيل والفرق بينه وبين ذلك بان المعتبر في هذا القصد الى غير هذه الغاية بخلاف
ذلك لان المعتبر فيه عدم القصد اليها والفرق بين عدم قصد الشيء وبين قصد عدمه بين وعلى الوجهين يخالف الافعال الصناعية
وذلك لان المعتبر فيها ان تكون مقصودة واما الافعال العادية فليست كذلك لما لكونها صادرة من الفاعل من غير ان يتعلق بها قصد
ولما لكونها صادرة عن الفاعل من غير ان يتعلق بها قصد ولما لكونها صادرة مع تعلق قصد بعدمها وقوله ثم قد تبعها غاية هي
العادة ولم يقصد بفرع على هذين الشقين جميعا ثم انه اشار الى الفرق بينهما باعتبار اخر وذلك حيث قال ولا تكون العادة
شوت صورة تلك الافاعيل في النفس يعني ان الافعال الصناعية تكون نفس وجودها وثبوتها في النفس هو الغاية وذلك بخلاف
الافعال العادية لان نفس ثبوتها فيها لا يكون غاية لها هذا وجه ثان للفرق ثم اشار الى وجه اخر وهو ان الافعال العادية لا
تحتاج الى مواد والات بخلاف الافعال الصناعية ثم قال فانه لا سواء ان يعتاد انسان المشي وان يعتاد الجلاد وهي الكتابة لا
بالتاء على ما في بعض النسخ وذلك لان هذا لا يبعد ان يكون من الافعال الصناعية بخلاف ذلك ويدل عليه ايضا ما ذكره بقوله فان
النجر والبناء مثلا وقوله من الجهة التي قلنا وبينهما تفاوت شديد اشارة الى ما قلنا من الفرق فوقع بينهما تفاوت على بين

المشي بالحجارة او بين الصناعة والعادة فقوله من الجهة التي قلنا انه متعلق بقوله لا سواء لانه قد اعتبر القصد والالزام في
خلاف العادة ثم قال وبينهما تفاوت شديد وقوله ثم مع ذلك وفي بعض النسخ بعد ذلك بشيء يريد الى ان مع هذا التفاوت
الذي بينهما فانك اذا دققت النظر عرفت ان هذا الفرق لا رجعا الى الجهة واحدة وهو كونها صادرة عن قوة موثرة تكرر بتكرر افعالها
وفي بعض النسخ دققت من التدقيق على ان يكون المراد بقوله بعد ذلك او مع ذلك على اختلاف النسخ انه اذا عزل النظر
القصد من الصناعة بعد صدقها الالات والادوات بر سبيل ك والصناعة الجهة واسرة وهو كونها صادرة عن قوة
موثرة تكرر افعالها فانها عبارة عن حصول الملكة والقدرة على افعال شاقة لا يقدر الاكثرون عليها واصل الاول اول
ثم ابتدا انها عبارة من الاستناد الى العلة باسلسلة ان الموجد القوة الصناعية والعادية هو الله تعالى وان كان ايجاده لا يستدعي
شروطا يحقق القصد والالية دون الاخر فتدبر قال وما رفيقو منهم اقول بالياء المثناة من تحت بعدها قاف وهو بعض
من القدما هو اتباع القائلين بان القوة الطبيعية والقوة الحيوانية يعني القدرة لا تستقدم على الفعل والاثاعرة من الاشاعرة
ذهبوا الى هذا المذهب ظنا منهم ان العرض لا يبقى زمانين ولكن قد افسد امر قوله عاد يفو منهم اي وعاد رفيقهم مقوا ذلك والصحيح
بقوا منهم بالباء الموحدة والتاء على ما في الاصل والحاصل انه من الغور وهو كل شيء تعرفه والعار الخبيث او ما اشبه بقوا
لانه اسم لبعض القدما انتهى ما افسدتم لا يخفى على تقدير كونه اسما لكما اشرنا اليه اولا يكون ما وقع عنه بقوله وقال لهذا ايضا
قوم من الواردين بعده عين كثيرا اشارة الى بعض الاسلاميين وهم الاشاعرة وغيرهم يعود الى ما يفيد وبعض الاول
واما الامر على التقدير الامر يكون عاد يفوا او ما يفيد بقوا بعدا لا اول تحقيق سر وقوله وقال لهذا ايضا قوم اشارة الى
الاشاعرة ايضا فتدبر وتذكر ان شيخ اشياع الاشراقيين قد عبر عن الاشاعرة بانهم من عوام الناس وعبر عن ما خرج على الاقدمين
بانه قريب من زمانه سيشار في كتابه المطارحات بهذه العبارة فتدبر قوله ان القوة لا تستقدم على الفعل وكان الفاعل
عندها لا استكشاف لا يمكن من المنازعة واما عوام الناس وما يقرب من هذا الزمان فمن شاء ان يحدث فانما
ربما يعللون بان العرض لا يبقى زمانين ثم قال ولهم في هذه المواقف كلمات حرام على العاقل ان يلتفت اليها التفاتا
وما هو لا يستحق الرد وعندهم القدرة والفعل معا بحسب لا يتاخر الا تقدم الموثر انتهى وهو كما ترى ان ما هو قوله
كلمات اولئك على ذلك المدعي ولعدم اعتنائه فمنى منها عبر عن ذلك بما منها انهما لو تقدمت على الفعل لكان
ممكنا مع عدمه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلاستدعاء تعلقها المنع ان يتحقق بدون متعلق ممكن
امكانه مخلفة ح واما بطلان التالي فلاستحالة اجتماع النقيضين وبعبارة اخرى انها لو تقدمت عليه لكان بحيث وجوده
واما الملازمة فلانه واما استحالة التالي فلاستلزامه ان يكون القدرة مع الفعل لا قبله ومنها ان القدرة عرض فلا يصح بقاؤها
في الزمن الاول لزوم قيام العرض بالعرض ومنها انه لو صح بقاؤه لامتنع فناؤه لان فناءه بعد البقا لا يكون واجبا والا لانتفى
الشيء من امكانه الذي الى الامتناع بالذات بل كل ما يخلفه سبب وهو اما وجودي او عدمي اما الوجودي فلما تقرر
كما يقال انه يعني على بان الفساد وهو محال لانه طرا بانه على الحل شروط بعد الصدا الاول عنه فلو علل ذلك العدم به لزم
الدور واما اختيارا كما يقال انه يعدم بعدمه وهو محال لان العدم عند الاعدام اما ان يصدر عنه شيء او لا فان صدر فما شيء
في تحصيل امر وجودي فيكون ذلك ايجادا لا اعداما وان لم يصدر عنه شيء فلا يكون موثرا واما العدمي وذلك بان يبقى
لانتفاء شرطه وهو باطل من حيث انه يعاد الكلام فيتسلسل فثبت انه لو صح بقاؤه لامتنع فناؤه لكنه قد يفنى فيمتنع بقاؤه

ولا يخفى

ولا يخفى ان استدلال هذا الكلام على ذلك المراد تدل على انه ليس النزاع بين هؤلاء وغيرهم الا معنى واما ما زعمه الامام الرازي والمحقق
الطوسي من انه لا نزاع هنا الا لفظا فان منها ان القدرة لا يخلو اما ان تكون نظرا الى استجماع الشرائط ولارتفاع الموانع
اسدها بالاشرط وثانيها بشرط الاخر وثالثها بشرط شيء مطلقا الاول يجوز ان يجامع الفعل وان لا يجامعه وعلى الثاني
يجب تقدمها عليه وعلى الثالث يجب مجامعتها معه وهو باطل من حيث ان الظاهر من الكلمات التي نقلناها عن هؤلاء ان الذي
منها انما الاجماع الفعل مطلقا وان لم يطلق شيء منها ان يكون شبهة ضعيفا من الدليل سيما ما ذكروه اخيرا حيث انه لزم لزوم
على عدم بقاء الجوهر بالفوق كما لا يخفى اما الحل فهو ان الاعدام ليس ايجادا للعدم على انتفاض الايجاد والفرق بين
ايجاد العدم والايجاد الوجود بين فلا يلزم من بطلان الاول بطلان الاخر ويمكن ان يجاب عنه ايضا بانه لم لا يجوز ان يكون
السبب طريان الضد على ما ورد علة لا على علة كما في ورود سايل الاضداد وذلك غير مشروط بعدم الضد الا ترى ان الحرارة
قد ترد على الهواء المجاور لمحل البرودة وقد اشار الشيخ الى اصحاب هذا الرأي بقوله وهذا القايل لا محالة غير قوي على انه يصير
وذلك حيث انه في زمان معه وقوع الابصار منه يكون غير قوي عليه فيكون الحالة اعني غيره وهو انه ليس الواردة الا لا
يكون مبصرا او لا فوق له على الابصار ولما لم يتفق ذلك في يوم واحد او اكثره فيلزم من ذلك ان يكون اعني تلك الحالات
في يوم واحد قال ولا كان واجبا ان يكون الخ اقول قد افاد انه تمهيد لبيان ان كل حادث فانه مسبوق الوجود بمادة ولا يذهبن
عليك ان تحريم في هذا الحكم مقصور على الحادث الزماني اي هو حادث زماني كائن بعد عدم مستمر لا اياه هو موجود من بعد
العدم الصريح داخل في الكون بعد الكون المطلق السابق وانا لزمان الاعتبار الحدوث الدهري فيتبين من ذلك في المقام
السادسة ان كون الحادث لا يوجد الوجود السرمدي بل انما يكون له الوجود بعد ان لم يكن له الوجود وهو من لوازم ماهيته
ولا يفعل ان يكون له في ذلك علة وراء ماهيته لصلا ولذلك حكموا ان كل حادث مسبوق في وجوده بمادة وبدة والمسبوقية
بالمادة والمسبوقية بالمدة متلازمتان متعاكستان اللزوم كليه فكما لا مسبوقية بالمدة بحسب سبق العدم الصريح فكذلك
لا مسبوقية بالمادة حسبه والشيخ عند الحكم في الحادث بعد العبارة ان كل ما بالزمان وجوده بذاته زمانية دون البداية
الابداعية فقد سبقه زمان وسبقته مادة قبل وجوده والشيخ ابو نصر الفارابي قد نص في كتاب الجمع بين الرايين على ان
الخروج الى السبق المادة انما هو البدو والزماني لا كون الشيء موجودا بعد صرف العدم وصريح الاكون وهذا امر لم يعرف على
احد من لم تصبر وبذرت في الحكمة حتى ان صاحب المحاكمات عند قول الشيخ في خواتم النطق القاس في كتاب الاشارات
قال وانه لا يتميز في العدم الصريح حال الاقل بان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا يوجد عنه اصلا قال وقد العدم بالصريح
احترازا عن عدم الحادث المسبوق بالمادة وذلك تنصيص على ان العالم لو كان حادثا داخلا في الوجود بعد العدم الصريح لا
يلزم ان يكون مسبوقا بالمادة وايضا انهم لم يرهنوا على لزوم سبق المادة من سبيل الامكان الذاتي الغير المختلف النسبة الى الممكنات
اصلا بل انهم جعلوا الحد الاوسط اما الامكان الاستعدادي فقط كما هو سبيل من شاح في الحكمة الاشراقية في كتبه كالتلويحات
والمطارحات وخاتم المحصلين في كتابه نقد المحصل واما الامكان الاستعدادي وما في حكمه في قبول الائتلاف التشكيلي
اعني الامكان العقلي بما هو حال وجود الشيء اذا ما اخذ بطبيعته منسوبا الى ما هو حال وجوده في نفسه غير مأخوذ بالقياس الى ما
هو حامل امكان وجوده على ما هو سبيل الشيخ في الشفا وسيلنا في كتابنا الاباضات والتشريقات وقد حصله خاتم
المحصلين في شرح الاشارات حق التحصيل وعلى هذا فن المستبين عدم تشي البرهان ولا انتخاب الحكم في الحادث الدهري

حامل وجوده وحامل امكان وجوده لا ما هو

باهو مسبوق الوجود بصرف العدم الصريح الاترى خاتم المحصلين في نقد المحصل وفي شرح الاشارات بدفع ما يورده مشوشة
الشكك الامام الرازي على البرهان من النقض بالمادة نفسها وبسائر الاكوان ووجوده كما ذكره من هذا السبيل فهذا ما عليه اهل
رؤساء الحكماء فاطبة لكن الناهين الى قدم العالم الذين يقولون ان كل ما هو حادث فانه يجب ان يكون امكانه الذاتي كافيا في صلوحه لقبول
الوجود والامكان الازلي الغير المنفصل عن الفاعل التام الجواد على الاطلاق فاذن يلزم ان يكون لكل حادث امكان ذاتي في ذهنك
يستدلون على قدم العالم فيقولون كل ما لا يكون له امكان استعدادي ولا يكون وجوده في مادة ولا لمادة لا يكون حادثا بل يكون
قديم الوجود سرمدي الغير المنفصل عن الفاعل فيكون كل حادث دهري حادثا زمانيا ايضا وان كان بين الحدوثين فرق بحسب
الاعتبار والمفهوم ونحن نفصل الله وحصته قد بينا ان هذا القول قول جدلي بل مراد من وان الامكان الذاتي الذي
هو ان لذاته الوجود وسط العالم باسره عن سرمدية الصدور عن الفاعل التام الجواد انتهى ما افيد على نمط يكون الدهر له قبل
او التي السبع وهو شهيد وذلك على ان يكون المراد ما ذكره الشيخ بقوله بل كل ما ليس وجوده واولا قوة له على ان يوجد فانه يستحيل
على ان كل حادث ما دي لذاته لا يكون له قوة على ان يوجد حال عدمه فانه يستحيل الوجود وقس عليه ما ذكره بقوله وان كان ذاتا كان قائما
بنفسه لا في غيره ولك ما ذكره في السخرة بقوله فانه لا يجوز ان يكون له ليس قائما بنفسه لا في موضوع ولا من موضوع يوجد من
الوجود بعد ما لم يكن الخ انه لا يكون وجوده بعد ما لم يكن معدوما زمانيا وما كونه بعد العدم وجوديا دهريا فلا يقتضي ان
يكون مسبوقا بالامكان الاستعدادي والامكان الذاتي الازلي الا يلزم ان يكون ما دام ثم لا يخفى ان تقويم ما وقع من
الشيخ في هذا الفصل على ما عليه القائلون بالقدم ومن الشيخ على نمط الجدل والمشاغبة كما صرح به في بعض رسائله الموضوعة
في امر حدوث العالم وقد صرح حيث قال ان المسائل الجدلية الطرفين هو قدم العالم وحدوثه هو ان ما لا يكون موجودا الا بالفعل
والا بالقوة يكون محالا البتة فيلزم من ذلك قدم المجردات الصرفة والمادة والا يلزم ان يكون مادة ضرورة انها لو لم يكن ممكنة
حال عدمها يلزم ان يكون مستحيلة الوجود ثم ان امكانها اما ان يكون قائما بنفسه او بغيره على الاول يلزم ان يكون جوهرا قائما
بنفسه واذ هو جوهر فله ماهية ليس بها من المضاف اذ كان الجوهر ليس مضاف الذات بل موضوع له المضاف وعلى الثاني يلزم
ان يقوم بمادة فيلزم من ذلك ان لا تكون المجردات الصرفة والمادة مجردات بل اولات مادة ثم انه يلزم هذا الفساد في الشق
الاول ايضا حيث يلزم من كون الامكان جوهرا قائما بنفسه ان يكون عرضا قائما بالجوهر على ما قال فيكون لهذا القائم بذاته
وجود اكثر من امكان وجوده الذي هو به مضاف الى قوله فقد صار ايضا في موضوع هف وانما هو به مضاف حيث ان الامكان
ليس معقولا بنفسه لانه يكون للشيء القياس الى غيره الذي هو الوجود كما يقول البالغ يمكن ان يكون او بالقياس الى صيرورته
شيئا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض فاذا هو امر معقول بالقياس الى شيء فهو امر اضافي والامور الخارجية والامور
لا وجود له الا في موضوعاتها فاذا كان الامكان قائما بنفسه يكون جوهرا مع انه امر اضافي فيكون في موضوع فاذا الحادث
تقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان فوق الموضوع بالنسبة الى وجود ذلك فيه فهو فوق وجود الموضوع والموضوع
موضوع بالقياس الى الحادث وان كان الحادث عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة او مع مادة كالنفس او من مادة
كالجسم ولما اذا كان الشيء لا علاقة له بشيء من هذه الامور موجبة لا يجوز ان يكون حادثا لانه ان كان حادثا كان له قبل وجوده
امكان لا يمكن ان يتعلق بموضوع اذ لا علاقة له الى شيء فيكون جوهرا قائما بنفسه وهو باطل لانه من حيث معينة مضاف ولا
شيء من الجواهر كذلك فهو ان كان موجودا كان دايم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وانت خبير بانه حادث

دهري

دهري غير زماني واستماع وجوده الازلي لا يستلزم ان يكون متعاقبا بذاته كما عرفت غير مرة وما افيد من انه دليل جدلي على اصول المتكلمين
من ان كل حادث مسبوق بمادة فلا يلزم ان يكون مقدماته صادقة في الواقع ثم نقول اذا اراد الشيخ من الامكان ههنا هو الامكان الذاتي فهو
ان سلم لا يستدعي محالا اصلا ووجود الحادث وان كان امكانا استعداديا فهو يقتضي محالا موجودا قبله وذلك في الحوادث الزمانية
فانتفاؤه عن المجردات الصرفة الحادثة من القبول المقدسة لا يستدعي انتفاءها بل انما يستدعي ان لا يكون مادية والامكان الذاتي قبل
وجودها ان سلم لا يستدعي محالا موجودا قائما بامكان وجودها فيما لا يزال الازل من دون استدعائه لحصول الذات وكونه جوهرا قائما بذاته في
الازل الكونه لم يسلم مدعاه قلت ان لا يلزم من كون هذا القائل جدليا او مشاغبا ان لا يكون حقا وصدقا لان تسمية المقدمات
او تسليمها لها لا يستلزم كذبها او بطلانها كما وقع من الشيخ في في البرهان وقد تقدم مفصلا في اوايل هذا الشرح قلت ان الجدل
بالمعنى جدلا لا ينافي ان يكون برهانا وذلك على ان يكون مقدماته حقة في الواقع وان انتفت ان كانت مشهورة فيكون من حيث اشتمال
على هذه المقدمات الحقة من حيث انها حقة برهانيا ومن حيث انها مشهورة جدليا لان الشهرة لا تنافي ان يكون حقة كما ان كونها حقة
لا تنافي كونها مشهورة ولكن قد يتفق ان يكون مقدمات مشهورة غير صادقة فيكون الدليل المشتمل عليها جدليا لا برهانيا مطلقا وتعليل
الامر بما سلكه الشيخ ههنا لك ويؤيده ان ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية فلا مسح ان مسح ازلية بالذات مع وجود فيها
لا يزال بل الوجوب وجوده فيه لزم تخلف المسبب عن تام الاسباب وان المواد الثلث من الوجوب والامكان والامتناع جهات
لمطلق الوجود وطبيعته فامتناع نحو من الوجود للشيء لا ينافي ان يكون ممكنا كما ان امتناع نحو من الوجود للشيء لا ينافي وجوبه مثلا
ان الوجود الحدوثي او الوجود الزماني على الذات يمتنع على القيوم الواجب الوجود بالذات وكذا امتناع الوجود القائم بنفسه في
الاعراض والقائم بغيره في الجوهر لا ينافي كونهما في نظره الامكان فكذا يجوز ان يكون الوجود الازلي للممكنات من هذا القبيل
دون ان يلزم من ذلك ان يكون ممتنعة بالذات ثم نعود فنقول ان ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية فلا تستحالة في امتناع
ازلية وجوده بالذات لان مرجع ذلك الى امكان وجوده الاستقبالي في الازل على ان يكون الازل قيدا للوجود فيكون الازل ظرفا للامكان
وجوده المخصص لا مطلقا ولا يلزم من ذلك ان يكون الامكان جوهرا قائما بنفسه وعرضا قائما بغيره ليلزم شيء من ذلك
القائلين فان قلت ان هذا وان لم يستلزم كون الازل هذا الوجود ذلك الشيء ولكن يكون قيدا الامكانه فيعود ذلك السؤال
اليه بانه اما ان يكون قائما بذاته او بغيره الى اخره قلت انا لو سلمنا ان الامكان الذاتي يكون مثل القوة والامكان الاستعدادي في
لزوم كونه سابقا على وجود الشيء والا لاستحال معقولا ان وجود الازلي لا يستلزم ان يكون موجودا خارجيا حتى يكون جوهرا
قائما بنفسه او عرضا قائما بغيره ولا يجوز ان يكون موجودا غير بالوجود العلي الربوبي الازلي ضرورة ان جميع الممكنات من العالمين
والسافلات بما لها من الشئون والحيثيات موجودة بالوجود العلي الربوبي الذي لا يفارقه صغيرة ولا كبيرة من الممكنات الا احصاها بل بنفس ذاته المحضة من كل جهة ووجود على لها فلا يلزم من ذلك قيام امكان تلك المجردات
بذاته ليلزم من ذلك ان يكون موضوعا له او بادم ثم ان لنا نقض في ذلك فيقول ان ازلية الامكان لما استلزمت كون الازل
ظرفا للامكان فيعود السؤال بانه اما ان يكون قائما بذاته او بغيره الى اخره ومن هنا لك لا ح حال ما قال الشيخ في كتاب التعليقات
ان الاشياء التي لا يسبق وجودها عدم هي المبدعات والتي يسبق وجودها عدم هي الحدثات وكل شيء لا علق له بمادة
فلا يصح ان يسبقه عدم ومثل ذلك يكون امكان وجوده في ذاته لا في غيره ثم نرجع الى شرح ما نحن بصدد شرحه فنقول ان قوله
وهذا هو الموضوع الى قوله من شانه ان يحل صورته يقال بالاشتراك على المادة نفسها بدلالة في رسالة الحدود من انه يقال

موضوع لكل شيء من شأنه ان يكون له كمال ما وقد كان له ومن ان هذه الاشياء التي هي الهيولى والموضوع والعنصر والمادة والاجنس
والاركان يقال بعضها امكان بعض وكذا ما ذكره العلم الثاني بقوله ان الموضوع يقال للمادة نفسها على ما قلنا فلا مساغ في اطلاق الموضوع
على المادة نفسها لا سيما بعض المفصلا وهو من اتباع غياث الحكماء على ان من الجائز ان يكون المراد منه ما يشمل المادة والموضوع
من قبيل اطلاق لفظ المشترك على جميع معانيه المشتركة فيها عموم الاشتراك فيشمل ما يحل فيها من الجواهر والاعراض ويدل
على ان يكون المراد من الصورة حقيقة الشيء وذاته فيكون في هذه العبارة اشارة الى حدوث الصور الجوهرية والاعراض ودلالة على مسبوقيتها
بالمادة والموضوع ثم على تقدير ان يكون المراد من الصورة معناها المتبادر اليه فيكون سائل الاعراض وافتقارها الى الموضوع موسوقيتها
به على ما اشار اليه بقوله باعتبار نفسه وذلك لان المراد من ان الحاجة لا بالقياس الى غيره بل هو في ذاته ممكن ان يكون وممكن ان لا يكون
وعلى تقدير قيام امكانه بالموضوع كالبياض ينقلب الى الجسم لا يلزم من ذلك امكان صيرورة شيء شيئا آخر وقوله فيجب ان
يكون وذلك لان الامكان صفة ثبوتية تقتضي موصوفا وان موضوعه ذلك الغير فيجب ان يكون ذلك الغير موجودا
قلت ان دليلهم على قدم العالم ممكن الوجود في الازل والازم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان وهو مخ بالضرورة
وقدرة الباري ازلية بالاتفاق فلو كان العالم حادثا لزم ترك الجود وهو افاضة الوجود وما يتبعه من الكمالات على
الممكنات مدة غير متناهية وهو مخ على الجواد الحق والكريم المطلق والجواب عنه ان قولكم العالم ممكن الوجود في الازل ان
اردتم به انه يكون له الوجود الآني على ان يكون متعلقا بالامكان فسلم ولا يلزم ان يكون وجود العالم في الازل ممكنا لجواز ان يكون
وجوده في الازل مستحيلا مع انه في الازل يتصف بالامكان ووجوده فيما لا يزال وهذا معنى ما يقال ان ازلية الامكان لا تستلزم
امكان الازلية نعم لو كان امكان وجود الشيء ثابتا في الازل بان يكون صفة ثبوتية فيستدعي لا محالة محلا وازلية الملكة يستدعي
في الازل وجب قيامه بمادته واذ لا مادة هنا فهو اتحاد مع الشيء الكن ولذا جاز قيامه وصفها كما ان ثبوت امكان الشيء بالازل مستلزم
لثبوت الكن ووجوده ولعل هذا مراد من قال ان ازلية الامكان مستلزم لامكان الازلية قلت ان الامكان ليس صفة ثبوتية بل معنى
سلبي فلا يستدعي محلا موجودا فان قلت في اثبات الاستلزام ان امكان انا كان مستمرا في الازل لم يكن هو في ذاته مانعا من
قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من
اتصافه بالوجود في شيء منها بل يتصف به في كل منها لا بد لا فقط بل معا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو
امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزم لامكان الازلية قلت ان الازل
اجزاء واستمراره الازم ان يكون زمانا او زمانيا وعلى فرض الحدوث لا يكون هناك الا عدم صرف ازلي دهري لا زماني
ولا آني فامكان وجود العالم في الازل على تقدير كون الازل قبلا للامكان لا الوجود ولا يتوهم ان الازل وقت عدود او غير محدود
حتى يتوجه اليه هذا السؤال ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكنا فلا يلزم منه ان يكون وجود الازل ممكنا كما
عرفته فتدبر ومن ههنا لا حاجة في الجواب عن ذلك بانه ان اريد بان ذاته لا يمتنع في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود
في الجملة بان يكون ما وقع في الايراد بقوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمتنع في شيء من اجزاء الازل بان
يكون في قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه ازلية الامكان والنزاع انما وقع فيه فهو مصادرة على المطلوب لو سلم ان
وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكنا فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا ثم قد يجاب عن ذلك الاستدلال
بانا لا نم امتناع ترك الجود مدة لا يتناهى فان المبدأ عندنا فاعل مختار لا موجب بالفعل بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ويفعله

لا ع

لا بمن سكم ومصالح لا يحصى ومن وجوه الحكمة الظاهرة في عدم ايجاد العالم في الازل استناده بالقدم الزماني كما استناد بالقدم
الذاتي الظاهر بيسره بالبقاء ازلا وابدا من لزم شرك فيه هنا كلا سر قلت لا معنى للحكم في العدم الصرف مدة لا يتناهى او يتناهى
لان التناهي واللاتناهي من خواص الكم فلا كمية هنالك ومطلقا بل علم صرف غير مقدر وكذا الحكم بان لم يتعلم قدما زمانيا لتقدم
وتنزهه عن الزمان والآن كتقدسه عن المكان فلا يكون قديما زمانيا بل قديم قدما سرمديا فالصواب ان التصور الحق على الحق
في مقدم التقدس والمكان والزمان من عوارض المادة والهيولى شيء اقدس من ان يكون مكانيا او زمانيا وايضا هو مانع الزمان
والمكان ومبدع مللها فكيف يكون فيها واما الزمنيون فقد تاس اعمال باريهم الحق عما لهم لعنهم قدحه عقولهم البرية ومفهومهم الظلمة
المحبوسين في كوة الهيولى وارجاسها تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا قال جوهر الامر شيء موجود بذاته اقول اي غير محتاج
الى محل او هو قائم بنفسه قد عرفت آنفا ان الجواهر المجردة لما لم تتعلق بالموضوع والمادة على ما قال وان كان اذا كان قائما بنفسه لما في
غيره ولا من غيره بوجه من الوجوه ولا علاقة له مع مادة من المواد فعلى تقدير كونها مسبوقة بالعدم في الاعيان يكون لا محالة مسبوقة
بالامكان فلا استحالة ان تكون موجودة فيه فيكون امكانه موجودا فيه ولما لم يكن ما يصح قيام امكانها به فيلزم قيامه بذاته
فيكون جوهرا فلا يكون مضافا بل يكون مهية ذاتية على المضاف والبه اشار بقوله فيكون لهذا القائم بذاته وجود الكذ من امكان
وجود الذي هو به مضاف والعرض خلافه هف فتعين من ذلك ان لا يكون مسبوقة بالعدم قال في الموضوع صف اقول
لانه باعتبار كون امكان وجود الغير يكون مضافا باعتبار قيامه بذاته يكون جوهرا فيكون وجوده الكذ من امكان وجوده الذي هو
مضاف هف قال هو كون الجسم ابيض بالقوة اقول الضمير المنفصل عود الى الشيء القائم بنفسه المعلق بغيره والحاصل
هذا الغير لا يكون ذلك المفارق بحسب القوة كالكون الجسم ابيض بالقوة فقوله كون الجسم مفعول مطلق لقوله يكون معلقا
وفي عليه ما ذكره بعيد هذا حيث قال كون امكان قال وهو مادته اقول بالجملة ان لكل حادث مادة تحل استعداد وجوده
وذلك اما ان يكون جسما او جسمانيا وعلى الاول يكون امكان وجوده حالا في مادته وهي مدبرة عندهم لا حاجة لها الى مادة اخرى وعلى
الثاني اما ان يتعلق به تعلق التدبير اولا والاول هو النفوس المتعلقة بالابدان وهي مسبوقة بتلك القوة القائمة بالمواد بعد
المزاج والثاني هو الاعراض او الصور المنتقرة الى المحال من المواد والموضوعات وكون الصور جسمانية كانت او نوعية قائمة
بالنوع الانساني مسبوقة اشخاصها المندرجة تحتها باستعدادات قائمة بموادها ولكن ههنا نظر حكمي وهو ان كون الطبيعة ازلية
بالنوع الانساني مسبوقة اشخاصها المندرجة تحتها باستعدادات قائمة بموادها ولكن ههنا نظر حكمي وهو ان كون الطبيعة ازلية
بالنوع الانساني مسبوقة اشخاصها المندرجة تحتها باستعدادات قائمة بموادها ولكن ههنا نظر حكمي وهو ان كون الطبيعة ازلية
بالنوع الانساني مسبوقة اشخاصها المندرجة تحتها باستعدادات قائمة بموادها ولكن ههنا نظر حكمي وهو ان كون الطبيعة ازلية
بالنوع الانساني مسبوقة اشخاصها المندرجة تحتها باستعدادات قائمة بموادها ولكن ههنا نظر حكمي وهو ان كون الطبيعة ازلية
بالنوع الانساني مسبوقة اشخاصها المندرجة تحتها باستعدادات قائمة بموادها ولكن ههنا نظر حكمي وهو ان كون الطبيعة ازلية
بالنوع الانساني مسبوقة اشخاصها المندرجة تحتها باستعدادات قائمة بموادها ولكن ههنا نظر حكمي وهو ان كون الطبيعة ازلية
بالنوع الانساني مسبوقة اشخاصها المندرجة تحتها باستعدادات قائمة بموادها ولكن ههنا نظر حكمي وهو ان كون الطبيعة ازلية
بالنوع الانساني مسبوقة اشخاصها المندرجة تحتها باستعدادات قائمة بموادها ولكن ههنا نظر حكمي وهو ان كون الطبيعة ازلية
بالنوع الانساني مسبوقة اشخاصها المندرجة تحتها باستعدادات قائمة بموادها ولكن ههنا نظر حكمي وهو ان كون الطبيعة ازلية
بالنوع الانساني مسبوقة اشخاصها المندرجة تحتها باستعدادات قائمة بموادها ولكن ههنا نظر حكمي وهو ان كون الطبيعة ازلية
بالنوع الانساني مسبوقة اشخاصها المندرجة تحتها باستعدادات قائمة بموادها ولكن ههنا نظر حكمي وهو ان كون الطبيعة ازلية

وهو موجود فيه فهو قديم زماني وهو لا ينافي ان يكون مسبوقا بعدم صرف غير زماني والحادث الزماني بمقابله واما وجود لا
يكون مسبوقا بعدم صرف سمي مطلقا لا زماني ولا غير زماني لان وجوده ينافي من ذلك مطلقا ووجود ذلك لا ينافي من عدم غير زماني
كما عرفته وان كان ينافي من عدم زماني ثم ايضا انه قسمان احدهما ما لا يكون مسبوقا بالعدم الذاتي فهو الذي يعبر عنه تارة بالامكان
وتارة بالحدوث الذاتي فهو موجود سرمدي وثانيهما ما لا ينافي من ذلك فهو موجود دهري لا اول كما لو اجب تعالى جده والشارح
المحقق المقدس على مذهب القائلين بالقدم فالحدوث ايضا قسمان احدهما الحدوث الذاتي وثانيهما الحدوث الخارجي وان كان
قد يطلق ويراد به ما يقابل القدم الذاتي الحدوث الذاتي وما يقابل القديم الخارجي الحدوث الخارجي وما يقابل القديم
الزماني هو الحادث الزماني فاذا تقرر هذا فنقول من الجائز قدم الطبيعة بالزمان وحدوث افرادها كذلك بخلاف قدمها الغير
الزماني فانه يستحيل مع حدوث افرادها بحسب الاعيان والا لزم تحقق الطبيعة بدون شيء من افرادها وذلك يخالف الاول
حيث ان الزمان لما كان مقدارا فيكون قابلا للقسمة الى غير النهاية فمن الجائز ان يكون في جزء من اجزائه فرد وفي الاخر فرد
اخر وهكذا ولا يكون فردها في جزئين منه بل كل فرد في جزء منه فقط فيصدق ان الطبيعة موجودة في جميع اجزاء الزمان
دون شيء من افرادها حادثة حدوثا زمانيا وتلك قديمة قدما زمانيا وهذا مثل ما يقال ان الورد كان شهرا او شهرين والحال
فرد منه لا يكون في شهر وفي شهرين فليفرض بدل الشهر او الشهرين السنة والسنتين وليفرض بدل السنة والسنتين
كلا الزمان فانه لا يتفاوت الحكم في ذلك وبالجملة كلما فرضنا الحول لم يختلف الحكم وهو ظاهر على من انصف من نفسه واذا عرفت
هذا فنقول انه لما فرض ان تلك الافراد الغير المتناهية حادثة حدوثا زمانيا جاء فيلزم من ذلك كون الطبيعة المحفوظة في ضمنها
كذلك والا لزم تحققها في الاعيان بدون شيء من افرادها فتكون الطبيعة قديمة زمانا مع حدوث جميع افرادها كذلك وذلك لا
ينافي كون الطبيعة حادثة بالدهر وكذلك لا ينافي المادة واسرارها والصور القائمة بها اشخاصها وانواعها والنفوس المتعلقة
ثم لما وصلنا الى هذا المقام فجدير بنا ان نشير الى ما يرد على ما ينقل آخر من ظاهر كلامه ههنا من المنافاة بينه وبين ما وقع عنه في
الاشارات وغيره وموضح من طريقتنا هذا الكتاب بيان ذلك انه وقع عنه ههنا حيث قال فان كان الممكن يعني انه يمكن ان
يكون شيئا في مفهومه فان امكان وجوده ايضا في ذلك الغير يشمل الصورة نوعية كانت او جسمية وكذلك الاعراض ومن الظاهر
انه يصح ان ينقلب الماء هواء بقيام القوة الاستعدادية الى الصورة الهوائية بذلك وحيث قال والممكن ان يكون لا علة لها
ان يكون ممكنا ان يكون شيئا اخر ومن البين الظاهر انه ينافي ما وقع عنه في ساير ابواب هذا الكتاب سيما ما ذكره في المقالة
الاولى من الفن الخامس في الاثار العلوية في فصل تكون المعدنيات واما ما يدعيه اصحاب الكيميا فيجب ان تعلم انه ليس في
ايديهم ان يقلبوا الانواع بل استحيلوا لكن في ايديهم وما يترتب عليها من عدم سمن امكان سلب الفصل المنوع وكسورها
وانه اذا كان الشيء مجهولا كيف يمكن ان يقصد ايجاده او افتقاده فلن سلم هذه الاسماع والاعراض من الروائح والاوزان او
كسوها فهذا مما لا يجب ان يصر على حده انتهى مثل هذا وان لم يجر البرهان لا يقوم على امتناعه بحسب المخلوق وانه يجب ان
يصير على حد سلب الصورة النوعية وانه يقوم برهان على امتناعه بحسب المفهوم والالتزام هذا والظاهر من اصوله المعطاة
كون المؤثر المكون هو الله تعالى وان كان ذلك بحسب الشرائط والعلات ثم انه لا يمنع حصول ذلك بحسب الشرائط التي تكون من
قبلنا والقول باستحالة انقلاب الحقائق ينافي ما ذكره في فصل انقلاب العناصر في جلسات هذا الكتاب ولكن ما ذكره في
اواخر الخط الثاني في الكون والفساد ومن كتابه الاشارات حيث قال وقد خلق النار بالعناصر من غير نار وحيث قال وقد

عمل الاجساد العلية الحجرية بما ما استحالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما عدما جارية تشوب حجارة صلاة فهذه الاحجار قابلة
لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة وحيث قال تارة وان يستحيل الى العناصر فيصير غير النار نارا وغير الارض
ارضا وتارة اخرى في خط اخر بهذه العبارة واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفاعلة والقوى السافلة المنفعلة
اجتماعات على غرائب وتارة في كتاب النفس من هذا الكتاب الذي نحن بصدد شرحه حيث قال في فصل احوال القوى المحركة
وضروب النبوة المتعلقة بها بعد ما بين بعض البيانات من القوى المحركة وبين بعض احوال النبوة وبالجملة فانه يجوز ان
يتبع ارادته وجود ما يتعلق به استحالة العنصر للاضداد المؤثرة فيها وهذه ايضا من خواص القوى النبوية وذكر ايضا في
قوة النفس وتاثيرها انها تنهى المرض وتعرض الاشرار وينفعها ان تدمر طبايع وان تؤكد طبايع وان تستحيل العناصر فيصير
غير النار نارا وغير الارض ارضا وتطايره كثيرة لا تحصى على اولى النهى ان الفرق بين هذا الانقلاب سيما الانقلاب في جواز
دون بعض من قبل تخصيص المطالب العقلية التي تدل دلالة تامة على المدعى ومن الظاهر انه لا اعتداد بشانه عند الحكماء فضلا
عن مثل الشيخ سيما النبوة التي في عدم انقلابه وامتناع استحالة جوازا استحالة النبوة مع انه لا يتعقد عليه شبهة فضلا عن البرهان
وانه حكم بان من اعتاد ان يصدق بغير دليل فقد خرج عن فطرة الانسان ولعل ما يناسب هذا المقام ما اوحى به بقوله لك
ان يكون يكسك وتبرزك عند العامة هو ان تنهى اي منكر الكل شيء مثلك طبيعي وعجوز وليس الخروج في كلامك ما لم يستبن لك
جليته دون الخروج في قصة بيتك بما لم يقم بين يديك بينته بل عليك الاستمسام على التوقف وان ازعجك استنكار ما يوهم
سعك ما لم تبرهن لك استحالته فالصواب لك ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذول منها قيام البرهان
قال ومن الصورة بوجه اقول فاذا ثبت هذه العبارة فان الجسم معلولية قريبة تالفية لا غير بالنسبة الى المادة اما بالنسبة
الى الصورة فله معلوليتان معلولية تالفية بحسب نفسه ومعلولية صدورية بحسب احد جزئيه اعني المادة اذا الصورة من تمامات العلة
الصدورية للمادة وهي للجسم علة صورية لا صورة وللمادة صورة لا علة صورية فاما التخصص الجسماني المركب من الموضوع والعرض والا
فبرهان العكس فان اما بالنسبة الى الهيئة العرضية معلولية قريبة تالفية لا غير بحسب نفسه وبالنسبة الى موضوع ذلك العرض
معلولية تالفية بحسب نفسه ومعلولية ما صدورية بحسب احد جزئيه المقومين لهويته التخصصية اعني تلك الهيئة العرضية اذا الموضوع
من تمامات العلة الصدورية للعرض وذلك العرض للتخصص المركب علة صورية لا صورة وللموضوع لا علة صورية ولا صورة بل شيء مجال فيه
كالصورة متاخر الذات بالذات عن ذات المحل متقوم به على مذاهب الصورة وهذا التحقيق الفخمي فلسفة الشيخ في سماع الطبيعي
وسياتي في المقالة السادسة قال عن الاوائل اقول الى المبادي والعلل المفارقة وهي غير المبادي والرؤس التي اشار اليها افلاطون
الالهي وذلك حيث قال في وصفه ثم خلق الرؤس الاوائل كيف شاء وروى الطبايع الكلية من تلك الرؤس على ما شاء والرؤس اول
الخليقة وابتداء انشاء الباري عز وجل والطبايع وما كان من اختلاف خلق الطبايع تفرع من تلك الرؤس فالرؤس ثلثة لا عالم
اولها واكرمها الصورة والثاني الهيولى والثالث العدم لا بزمان ولا بمكان والهيولى بالقوة والصورة بالفعل والعدم هو انقلاب
الهيولى الى ما هو الفعل فاصول الخلقة تحرك وهو الصورة وشكل هو الصورة وتحرك هو الهيولى وعارض بينهما هو العدم فالهيولى
تنقلب بالصورة وعلة هو لا الرؤس العلة الاولى وهي علة كل معلول قال وكل جسم فانه اذا صدر عنه فعل اقول لما فرغ من اثبات
الامكان الاستعدادي لكل حادث مادي سواء كان نفسا او جسما او صورة نوعية او جسمية او حقيقية ما هو صنيعة الاداة ان يشير الى
اثبات القوة يعني المؤثر في الامر من حيث هو اخر وهو الصورة النوعية ولكن يصعب الامر في كون المواد من الامكان هو الاستعدادي

من جهة ان الحادث اذا لم يكن له تعلق بالمادة مطلقا لا ثانيا ولا ذاتا ولا تعلقا ثانيا بالعقول القدسية لم يكون مسبوقا بالامكان الاستعدادي
والا لكان دائما وعلى تقدير انتفائه عنه لا يلزم كونه متنعا بالذات ليلزم انقلابه من الامتناع الى الامكان الذاتي والشيخ عادته ذلك
فتعين ان يكون مراده هذا الامكان الذاتي المقابل للوجوب والامتناع الذاتيين وقد عرفت ما يرد عليه غير مرة قال وكل جسم يشاركه
فيه اقول اي كل جسم يشارك هذا الجسم في الجسم فلا يصح ان يكون مختصا بهذا التوسط فالضمير المنصوب عود الى هذا الجسم
والمجرور الى الجسم المطلق واما المجرور في الاستدراك الواقع عنه بقوله لكن ليس يشاركه فيه فعود الى اختصاص هذا الجسم بهذا
التوسط وقوله وان كان القوة فيه اي وان كان صدور الفعل من المفارق القوة في الجسم فيكون تلك القوة في صدوره منها او سببا
لوجودها على ان يكون علة بعيدة لذلك الفعل فيكون المفارق هو المبدأ الاول لذلك الفعل والقوة مبدؤه القريب وذلك على ان
يتوسط بينه وبينه فتكون القوة وهي العلة القريبة له والمفارق علة بعيدة له وعلى التقديرين لا يكون المفارق مبدؤه القريب لمبدئه او معاونا له فلا يكون علة مؤثرة قريبة له مع القوة او بتوسط القوة والمفروض خلافه فتعين ان يكون القوة مبدأ الى
اخر ما هو اخر قوله وان كان قد يفيض من المفارق وصله الاشرطية فلا يحتاج الى الجزاء وفي بعض نسخ الكتاب وان كان
الخ بدل الا فاكرن بقوله ايضا وان كان الخ فيحتاج الى ارتكاب توسع في عبارة فتدبر قال سرت هذا الجسم خاصية يختص بها اقول
في بعض النسخ يختص به وعلى الاول يكون فاعل الفعل هو الجسم والمجرور عود الى الخاصية وعلى الثاني يكون فاعل الفعل هو الخاصية
والمجرور عود الى الجسم قال كما علمت في الطبيعيات اقول من ان كل موجود لا بد له من سبب فان كان ذلك السبب دائما او اكثريا
سمي سببا وان كان اتفاقيا سمي اتفاقيا قال وليس عرافي اقول هكذا قال والميس اقول لان الميس لو لم يفعل القيس
لما حصل الفعل لعدم صدوره بدونه قال على احد النحوين اقول اي كون ذلك الغير علة له اما بالطبع او بالارادة واما الممكن علة له بالعرض
حيث ان المفروض ان الطبع ولا الارادة هنا لان فلا يكون هذا علة له بالعرض لمقارنته شيء منهما فتعين ان يكون علة موجبة له بالذات
او ميسرة لوجوده قال خاتم المحصلين في صارع المصارع لا يجوز ان يكون بالموجب الا الذي فيه مرجحا لان المرجح ان جاز معه وجود الطرف
المرجوح لا يكون مرجحا فان طرفان الوجوه على الراجح يقتضي رجحان المرجوح على الراجح وهو متناقض وان لم يجز معه وجود الطرف
المرجوح كان الراجح موجبا لانا لا نريد بالايجاب الا هذا ثم قال واما ان لا يقع به طرف لكن الاولى قط وهو موجب ترجيح المرجوح
على الراجح بلا مرجح انتهى قوله في بطلان الاولوية الذاتية ثم ان الاولوية الذاتية لا تستدعيها جواز تحقق احد طرفي الوجود والعدم
الممكن لذاته بلا علة والمفروض كونه ممكنا ما على ما اقتضاه حصر الواردة ثلث وكانه نظر الى ذلك ايضا الحكماء اليه والى امكان
على ما نص عليه شارح كتاب الاربعين حيث قال ان مسئلة حصول الممكن بمجرد الاولوية الذاتية الغير المنتهية الى احد الوجوب المحقق
عليه اثبات الصانع مسئلة شريفة لا ذاتية وقوم من المتاخرين طولوا على انفسهم وعلى اعيان الناس واما القدماء منهم فقد كانوا
والتجاهلين فيها ادعوا بداهتها الا ان واحدا منهم هو متاخر المتقدمين ومتقدم المتاخرين يقال له المعلم الثاني قال انها في حصل
سلسلة الموجودات بلا وجوب لزم ايجاب الشيء في نفسه وذلك فاحش واما صحته عليه بنفسه وهو الحق وله تفسير ان ذكرها
المشرقيون والغربيون كما تقدم قال ولنوكد بيان ان كل حادث الخ اقول اختلف جماهير المتكلمين ومنهم مسر هذا التشكيك
في شرحه للاشارات وفي شرحه لعيون الحكمة وفي كتابه الملخص وفي كتابه المحصل يعترضون على الفلاسفة قاطبة بنقض حكم هذا
وبرهانه عليه بالهيولى الاولى والعقول المفارقة وبسائر الابداعيات اما على مذهب الفلاسفة وشيعة الظاهرين الى حدوث الجهات
باسرها فلانهم يلزمهم ان تكون المادة الاولى مسبوقة الوجود بمادة اخرى والعقول المفارقة هيولانية الوجود ومسبوقة في وجودها

بمادة

بمادة واما على ارسطوطاليس واشياعه القائلين بقدم العالم فلان الحادثات عندهم لكن الوجود الا ان يعتبر
واجب لها النظر الى ذواتها بل الى ذلك لها من تلقاء ذاتها ضرورة الجاعل التام الفاعلية ولم يذهب من الفلاسفة الى ان شيء من الجهات
الا الزمان يمتنع بالنظر الى نفس ذاته العدم السابق قبل الوجود والعدم اللاحق بعد الوجود اما ذهب فريق منهم الى امتناع ذلك
للمبدأ امتناعا بالغير بحسب اقتضاء الجاعل واما الزمان ففي خصوصية ذاته ان يمتنع لذاته العدم السابق والعدم الثاني
امتناعا ذاتيا فان لا شيء غير الزمان من المعلولات القديمة يمتنع الحدوث عندهم امتناعا ذاتيا فيكون الهيولى الاولى و
العقول المفارقة الازلية الوجود ممكنة الحدوث في انفسها واذ لا امكان للحدوث الا بسبق المادة فيلزم ان تكون المادة
الاولى في حد ذاتها ممكنة المسبوقية بمادة اخرى والعقول المفارقة في حد ذواتها جائزة الخلق بالهيولى ممكنة المسبوقية بالمادة
بالنظر الى نفس ذواتها وهذا محال بل يقول متهافت والامر الحال محال ايضا امكانه وانت باقد بسطنا لك تحقيقه غير مرة
في سقوط هذا الاعتراض فقد ربيان الحدوث الى سبق المادة اما الحدوث الزماني فلا المسبوقية بالعدم الصريح والحق
الاوسط في البرهان انما هو الامكان الاستعدادي وما في حكم التخلف بالتشكيك لا الامكان الذاتي الغير المقابل للاستحالة التشكيك
ولا نسبة في ان الحدوث الزماني يمتنع بالذات بالنظر الى ذوات العقول المفارقة والنظر الى ذات الهيولى وهي مسبوقة الذات
من الامكان الاستعدادي وما في حكمه وخاتم المحصلين في شرح الاشارات وفي نقد المحصل قد اخص القول فيه حق التلخيص
وحصل بغية المقام حق التحصيل انتهى ما ذكره من ان خاتم المحصلين حمل الامكان على الاستعدادي حق وذلك حيث قال في شرحه
للاشارات وهي تختلف بالقرب والبعد وتزول بعضها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل فقال واما الامكان الموجودات
الممكنة في انفسها فهي امور الازمنة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى موضوعاتها ينادي على ان الغرض
من الامكان الامكان الذاتي المقابل للوجوب والامتناع الذاتيين اذ من البين ان الامكان الذاتي للممكن ليس يزول من غلبة
خروج الممكن من العدم الى الوجود وان ما يعرض الشيء بالقياس الى وجوداتها في انفسها غير ما يعرض له بالقياس الى غيره ثم لا يخفى
ان ههنا صعوبة ما حيث ان الامكان الذي ذكره الشيخ ههنا ان اراد به الامكان الذاتي المقابل للوجوب والامتناع فانا لا نسلم انه
مرصودي لحاجة الى العلل وان اراد به الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث هو فضل وجوده ممكن بامكان ذلك ولو سلم فلا نسلم ان
ارتفاعه بموجب كون الممكن لذاته فتعالى الله وقال ايضا في التجريد ان لو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه انتهى
ضرورة لزوم تقدم الموصوف على صفته قال الامام في المحصل ان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي به بان النفي قد يصدق
على المعدومات فيلزم كونه غير ثبوتي فلذلك يستلزم ثبوتية الامكان لامتناع كون النقائضين معدومين قال هذا المحقق في جوابه
في نقده ان هذا انما يستلزم ذلك اقتضى هذا ان لا يصدق مقابله الا على الموجود وليس بحسب ذلك على ما يفصح عنه شرائطه
تقابل الايجاب والسلب فلا يستلزم ثبوت هذا الفرق ثبوتية الامكان انتهى ولعل مراده ما وقع ههنا هو هذا والجملة ان الامكان
حقيقة لا ضرورة الوجود والعدم على ان يكون سلبا بسيطا لا ايجابا معدوليا ولا موجبا سالبا المحمول فيصح صدق امكان المفارقات
الصرفة في عدمها الازلي فازلية امكانها لا يستلزم امكان ازليتها قال ان الحال الاقدمية عليه اقول حيث انه لا امكان لوجوده في
نفسه لان مقتضى ذاته عدم وجوده وعدم امكان وجوده فلا يجوز استناده بحسب وجوده او امكان وجوده لان ما بالذات لا يتخلف
ولا يتخلف وعلى هذا لا يجوز استحالة تعلق القدرة به رجوع النقصان الى الفاعل نفسه بل يجوز ان يجوز ذلك الى نقصان القابل
حيث قابل الفاعل لا يقدر عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكنا ومن الظاهر من هذا كون الامكان من مراتب ذات العلو الاعلى

فلذا لا يقدح في تمامية العلة وبساطتها ومن ههنا يجوز ان يكون العالم بحيث يأتي من الوجود الازلي واستناده نظرا اليه من دون
الانقلاب عن الامتناع الذاتي الى الامكان بالذات حيث ان المواد والجهات كيفيات لنسبة الوجود المطلق الى الذات لا الوجود
الخاص قال ومعنى الممكن انه مقدور عليه اقول لان كونه ممكنا هو نفس قدرة القادر عليه والعرض انها مجهولة فلو استدل
بامكانه الذي هو نفس القدرة لكان استدلالا بالمجهول على المجهول قال والا لم يسبق امكان وجوده اقول فيه من ظاهر
ضرورة انه فرق بين ان لا يسبقه امكان وبين ان يسبقه امكان عدمي لان مقتضى الاول نفي سبق الامكان عنه مطلقا سواء
كان وجوديا او عدميا والثاني يقتضي سبق امكان وهو انه لا وجود له عليه ومن الظاهر ان احدهما غير الاخر ثم انا لو قطعنا
النظر عن هذا كله فنقول ان ما يقابل الامتناع الذاتي هو الامكان الاستعدادي فيثبت حسبه في الحوادث المادية وانها لما كان لها
نوع اتحاد معها فيقوم بها امكان فلو لم يكن الحادث متعلقا بمادة بوجه من الوجوه لا يكون له امكان في عدم السابق عليه فيلزم
امتناعه واستحالته وعلى تقدير امكانه لزم ان يكون جوهرا او عرضا قائما بمادة وكلاهما باطلان فتعين ان لا يكون حادثا هف قال الشيخ
في التعليقات الاشياء التي لا يسبق وجودها عدم هي المبدعات والتي يسبق وجودها عدم هي الحدثات وكل شيء لا تعلق له بمادة
فلا يصح ان يسبقه عدم ومثل ذلك يكون امكان وجوده ذاته لا في غيره ما انتهى وهو صريح في ان المراد من الامكان ههنا الامكان
الذاتي قال وامكان الوجود انما هو الاضافة اقول ان الامكان في نفسه معنى اضافي فلا يجوز قيامه بذاته والا صرت الاضافة
لنفسه فكان ذاته امكانا لا امكانا والفرض خلافه هف فقد تصرح ان كل حادث فان امكان وجوده سابق عليه بالزمان
ولا يصح كونه جوهرا قائما بنفسه فتعين قيامه بمحل موجود فلا يصح ان يكون ذلك هو الممكن لكونه معدوما ولا القادر عليه
لعبارته القدرة الظاهرة اخرا وقوة ناء انفا وهذا ما اوردناه قال الشيخ في التعليقات فان قيل ان امكان الوجود معنى قائم بذاته فيفتقر
له الاضافة الى الموجودات كما ان الجواب ان هذه الاضافات ايضا ممكنة الوجود فيكون بها فرض من امكان الوجود مفتقرا
وبالاضافة الى ما هو امكانه بمعنى ان الاضافة داخلة في حده والاضافة عرض وكل ما يقوم به عرض فهو عرض وحاصل ذلك ان الامكان معنى
عام كالوجود حاصل على التشكيك فيختص كل منه بالاضافة الى موضوعه ومعنى التخصيص معنى وجوده كما كان الامر في الوجود كذلك
الوجود بان وجودا في الموجودات معنى قائم هو كونه ممكنا فيجب ان يكون الاضافة داخلة فيه فهو عرض قال فنقول ان هذا الفصول
اقول اعلم انه ان فرغ من بيان القوة بالمعنى الاول وهي القوة على الفعل وبين احكامها اخذ في تبيين احكام القوة بالمعنى الثاني
وهي المقابلة للفعل بمعنى حصول الوجود فقال فنقول ان هذه الفصول بمعنى ما اوردناه في هذه الفصول من ان كل كائن بعد لم يكن
بعد زمن الزمان فانه لا بد له مسبوق الوجود في الاعيان بالمادة وهم ان القوة قبل الفعل قابلية على الاطلاق في متن الواقع لا
في الذهن وحمل على ما فهمه الفلاسفة في تشويش الفلسفة قال بعض الشارحين اقول يعني به محمد بن زكريا
الرازي وغيره قال وقع له فلتة اقول يقال كان الامر فلتة اي فجاة من غير تردد وتدبر فيه ثم ان الفاعل لو وقع فيما وقع حينئذ بقوله
وقع ان اشتغل هو ان اشتغل قال هذه الاشياء كانت في الازل اقول يعني ان الاجسام كانت متحركة فيه بطباعها حركات مختلفة
لزمن شان كل جسم ان يتحرك بطبعه حركة غير ما الجسم اخر فاعلم ان الباري تعالى جمع بين جميعها وفعلها حتى حصل منها حركات منتظمة و
قال بقول به انكساغورس اقول على ما قال ان العالم حدث عن تصادم الاجسام المختلفة الطبائع فانه في الازل يوجد في
الخلاء اجزاء متشوشة من الحجر وغيرها من اصناف سائر الكرات ثم تصادمت فيما اتفق بتلاصقه وتركيبه
جسم ثم لا يخفى جواز توجيه كلامه بوجه اوردناه في رياض القدس وحظيرة الانس قال متاخرة بعد هذه الشرائط من كل وجه

اقول

اقول اعلم ان هذه الشرائط هي كون القوة في الاشياء الجزئية الكائنة الفاسدة والفعل هو الامور الكلية والامور المودعة التي لا
تفسد وان كانت جزئية ويعني من كل وجه انواع التاخر والتقدم السبعة جميعا وقد علمت ما اشار اليه وذلك الى اخره وقوله فلا بد لها
من ان يتقوم الخ اثبات التقدم والتاخر بالذات وقوله حقيقة تابا الفعل قبل حقيقة القوة بالذات يجوز ان يكون اشارة الى ان
ما بالقوة مسبوق بالفعل الذي هو المحل وذلك على ان قوله فمن هذه الجهة اشارة الى قوله فلا بد لها من ان يتقوم بجوهر الى قوله
فان ما هو ليس مطلقا اي عدم ليس الى المبدأ الاول والعقول الفعالة وقوله ومن وجه اثبات التقدم على الاطلاق في متن
الاعيان لا في الزمان وهو التقدم السرمدي في الدهر وقوله الى شيء موجود بالفعل يعني به العقول الفعالة والمبدأ الاول
وقوله وفي اكثر الامر الخ اثبات التقدم في الزمان وقوله وايضا فكثيرا ما الخ ايضا اثبات التقدم في الزمان كما ان قوله وايضا فان
الفعل في الصور اثبات التقدم بالهيئة وقوله وايضا فان الفعل قبل القوة اثبات التقدم بالشرف والتقدم بالرتبة هذا ما افاده
ولا يخفى ان قوله في هذه الجهة حقيقة تابا الفعل قبل حقيقة القوة بالذات يجوز ان يكون اشارة الى ان ما بالقوة مسبوق بما
بالفعل الذي هو المحل وذلك على ان قوله في هذه الجهة اشارة الى قوله فلا بد لها من ان يتقوم بجوهر الى قوله فان ما هو ليس
مطلقا اي عدم ليس بالقوة ولا بالفعل واما قوله ومن وجه اخر ايضا اشارة الى ان القوة تحتاج في ان تخرج الى الفعل الى شيء
يكون موجودا بالفعل وقت كون الشيء بالقوة ايضا مثلا ان الشيء وقت كونه بالقوة يجب ان يسبقه قوة ان يكون منبا ثم يحتاج في
تكونه وصيرورته منبا بالفعل الى فاعل يجعله موجودا بالفعل بعد ما يكون بالقوة وهو الفعل ليس يحدث مع حدوث الفعل
والا لاحتاج ايضا الى مخرج اخر كالقوة الحادثة حيث تجعل الغذاء منبا بالفعل وهي ايضا تحتاج الى قوة فاعلة اخرى وهي الها
ضمة واخواتها ثم انها تحتاج الى الانسان ليستخدمها وقس على ذلك حال الشجرة ومن البين ان كلا منها سابق على ذلك الفعل
بالفعل ثم ان الامر ينتهي بالاخرة الى شيء موجود بالفعل وهو العقل المفارق بل العقول الفعالة بل مسبب الاسباب ومبدئ
المبادي ثم جدد واحاصل ان في هذه العبارة اشارة بل دلالة على التقدم بالذات من الطبع والعلية والهيئة فيكون اشارة الى
العلل الفاعلة كان القوة السابقة اشارة الى العلة القابلة كالمادة مثلا ثم ان التقدم بالذات يكون متقدما بحسب الاسباب على
ذلك الشيء بحيث وجد هذا وما يوجد ذاك فيكون ذلك لما تقدم غير زماني سرمدي اذا كان واجبا دهريا اذا كان معقولا
مفارقا او زمانيا اذا كان امرا زمانيا كالقوة للولد الانساني مثلا على ما قال وفي اكثر الامر فانها تخرج القوة الى شيء يحاذي ذلك
الفعل موجود قبل الفعل بالفعل فيكون اشارة الى علة القوة بحسب قال كالحمار يحتن والبارد يبرد الى قوله حتى كان عن
ذلك انسان ومن هذا شجرة واما العلل البعيدة فلا تكون مجانسة لها بهذا المعنى الذي اشار اليه ههنا والحاصل ان
تقدم الفعل على القوة بالاعتبار الاول تقدم العلل وبالاعتبار الثاني تقدم العلل اما القوية فبالطبع والزمان والرتبة
والشرف واما البعيدة التي هي العلل بالحقيقة فبالسرمد والدهر والذات والشرف والرتبة لا بالزمان ثم وجهها
مطلقا فلا تكون مجانسة لهذا الفعل قوله فليس ان يفرض الفعل في هذه الاشياء قبل القوة واول الى الجزئيات الكائنة
والهيولات الفاسدة وذلك لان كل فعل من هذه الاشياء مرهونة القوة والقوة مرهونة الفعل وهكذا فتكون القوة بما هي قوة
والفعل بما هي فعل لهذه الاشياء نظرا الى طبيعة القوة والفعل بما هما وبالجملة ان الجزئيات الفاسدة المتغيرة بما هي
فاسدة متغيرة بحيث لا يكون فرض الفعل فيها قبل القوة اولى من ان يفرض القوة قبل الفعل نظرا الى طبيعة القوة والفعل على ما
عليه فيما بعد قوله قد علمت حال تقدم القوة مطلقا وذلك بخلاف ما عليه امر الفعل المحض وما يلوه من العقول وان كانت جزئية

والطبايع المجردة الكلية العقلية قال وايضا قال الفعل في التصور والتحديد قبل القوة اقول اشارة الى ان الفعل كما يتقدم من حيث الفعل
والتاثير على الشيء الذي هو بالقوة ومن حيث القبول والتاثر والانفعال لكن يتقدم من حيث التحديد والتصور فيكون جزء حده خلا
عما لزكون من علل مهيتها ايضا فقد ظهر ان علة الفعل علتان علة الوجود وعلة المهية فالاول متقدم بالعلية والطبع والثاني متقدم
بالمهية وقد يجيء من الاول بعلة الوجود ومن الثاني بعلة المهية قال خير من الفعل اقول اي فعل الشر لان القوة على الشر لا تقوم
بخلاف فعله فتدبر قال مطلقا اقول اي باي قوة وقد لاح تاخرها عنه بالوجود المذكور قال مثل فعلها اقول اي
اي فعل خير في ناسب كالقوة لك قال لكن يكون معها اقول ايضا ايضا لي لكن يكون على الصورة من جميعا مع تلك القوة الجزئية
وصنعها شيء اخر الفعل يخرج القوة الى الفعل ويعني بتلك الشيء المبدا الاول والعقول العالية وبالجملة الفعل المؤدي الغير الفاسد
قال لا يكفي ان يكون فعل بل يحتاج الخ اقول ايضا ايضا اقوميه صيرورية في الدهر واقوميه بالعلية واقوميه الطبع واقوميه بالمهية
واقوميه الزمان وانما هذا الاخيره للفعل الجزئي الفاسد وهذا على ايضا ايضا في تفسير ان الفعل بالحقيقة اقوم يعني به الفعل المؤدي
الغير الفاسد والفعل الجزئي الفاسد جميعا وبعبارة والكوكبي والشيخ الاشراقي لم يورد والا الفعل المؤدي الغير الفاسد
قال وانه هو المقدم اقول الغير للفعل الحقيقة والمتقدم بالتام هو المتقدم بالوجود وقوله والتام لان بالفعل تام الشيء قال
جميع ما ينبغي اقول اي الذي مع اعداد ذلك العدد وسلامته كالعشرة مثلا حيث انه حصل لها جميع ما ينبغي ان يكون لها من الوجود
قبل ان يصير عشرة تامة واذا لم يحصل لها بعض ما ينبغي لها من وحداتها قيل انها غير تامة ثم انه يكون للعدد ايضا كمال ظهوري
وكمال شعوري اما الاول فهو عبارة عن مجموع الاعداد من الواحد اليه والغاية داخلة فيه واما الثاني فهو عبارة عن مجموع الكمال
الظهوري مع مجموع الاعداد التي تحت العدد حتى الواحد وبعبارة اخرى ان الكمال الظهوري لكل هو المجموع الحاصل من جميع الاعداد
المنتهية اليه فالكمال الظهوري للخمسة هو خمسة عشر فانه الحاصل من جميع الواحد الى الخمسة والاربعة عشر وللثلاثة ستة و
للاثنين ثلثة والكمال الشعوري هو الحاصل من جميع الاعداد المترشحة من الواحد اليه مع الواحد اليه مع الواحد الى الواحد ذي الصورة ا
٣ ٣ ٤ ٥ ٦ ٣ ٤ ٥ ١ ٢ ٣ كان المجموع خمسة وعشرون وهو الكمال الشعوري للخمسة وهو ايضا مساو لاربعة وقد يسمى الكمال الشعوري
كمالا دوريا ايضا فاذا تقرر هذا فنقول ان الكمال الظهوري للتسعة مثلا خمسة واربعون وكمالها الشعوري واحد وثمانون
وقد اتفق وقوع التسعة بين كمالها الشعوري وكمالها الظهوري في اسم فاضل عليها السلام وهو من خواص اسمها الشريف محمد
قال عند الجمهور محدوده اقول كما يقال ان قامة فلان خمسة اشبار او سبعة فيكون انتهاء الكم المتصل بالتامية من جهة ما يتصور
من الكمية الانفصالية قال من جنس الشيء شيء اقول كزيادة انملة مثلا قال فهو نافع اقول لان ما لا انتفاع فيه لا يكون
به الشيء فوق التام مثلا انه تم تام من حيث ان له بالفعل جميع ما ينبغي له وفوق التام مثلا انه تم تام من حيث ان له بالفعل جميع
ما ينبغي له وفوق التام من حيث اعطاء الوجود للخلق به وهو فاضل عما ينبغي له فيكون هو التام وفوق التام قال لجلالة ذلك
اقول اي لذلك الشيء مع امر نافع في امره قال وهو الاول للعدد اقول وذلك لانه اول ما وضع له لكونه اعرف من غيره قال فان
كل عدد فمن جنس وحدانيته ليس موجودا فيه اقول التي توجد فيما فوقه عدد كاحد عشر ولا يوجد من اجزائه كالوحدة
الحادي عشر فانه ليس يوجد في اجزاء العشرة قال او واسطة ومنتهى اقول انت خبير بان الواسطة انما يكون بالانتهاء الى
ما لها من حاشيتين متضايفتين ضرورة ان المبتدا هو مبتدا بالقياس الى المنتهى كذلك والعكس الا ان يقال ان المراد من الواسطة
وحاشيتيها ما يصح ما فرض ذلك فيه باعتبار ما مثلا ان الاثنين اذا قيل ان فيه مبدا ومنتهى فارتفعت الواسطة ولو قيل

ان الجزء

ان الجزء الاول منه مبدا والثاني منه منتهى ارتفعت الواسطة ولو قيل ان للاول بداية وللثاني واسطة ارتفعت النهاية والشيخ قد اشار
الى هذا التوجيه الذي يبنى على تجسمات اقناعية حيث قال فيما بعد واذا اضربنا الى هذا المبلغ فلنعرض عنه قال الا العدد
اقول اي لا يكون بعدد واحد بل بعددين كالاربعة والثلثة مثلا فان لهما نهايتين ومبدئين وتلك بخلاف كثرة الاوساط
لوجودها في اكثر مراتب الاعداد ولكن يجوز اخذها بمنزلة امر واحد فيكون له حاشيتان هما الوحدتان فيكون ذلك العدد بمنزلة
الثلثة على ما قال لا يكون منحصرا الا في الثلثة قوله ليس من شانه ان يكمل اي ان يحصل له قال وليس منه الا ما له اقول بوجوده فيكون
ذلك موجودا عنه قال نسبة اولها اليه لا مسبب غيره اقول بيان لما سبق من بقوله نسبة اولها اليه وفي بعض نسخ الكتاب
نسبة اوليه اليه وهو ظاهر ثم ان المتن في قوله وليس بنسب من جنس الوجود شيء فضل على ذلك الشيء يعني ان له وجودا من
ذاته لا يفضل عليه شيء وبعبارة اخرى انه ليس شيء من وجوده وكالات وجوده قاصرا عنه ولا شيء من جنس وجوده خارجا
يوجد لغيره كما ان يكون لغيره ثم هذا لا الانسان قال كثيرا من كالات وجوده قاصرا عنه كما ان انسانيته ايضا يوجد لغيره و هذا
غير تام وبما قررنا اندفع عنه الايراد والاعتذار بانه يصدق عليه ثم الا اذا كان ذلك بحسب مرتبة ذاته بذاته بل لو كان كذلك
بعد تلك المرتبة وبعد الدفع ظاهر حيث ان المراد من جنس وجوده وجوده الحقيقي القائم بذاته ومن الظاهر انه لا يوجد لغيره و لا مشاع
شريكه والموجود المطلق الموجود لغيره ليس من جنس وجوده بل منسوق معنى مرضي وهو الوجود الاشاقي الانتزاعي يوجد لغيره و
ليس من جنس وجوده الذي هو ماء الشيء واما دفع الاعتذار فظاهر ايضا لان بناء على سوء فهم المراد حيث حمل جنس وجوده على الوجود
المطلق الاشاقي الانتزاعي وهو لغيره ثم من تلقائه ثم لا في مرتبة ذاته وليس المراد من جنس وجوده هو هذا المحتاج
الى الاعتذار بانه ليس لغيره في مرتبة ذاته فليتدبر قال الشيخ في التعليقات وجود كل وجود هو من الاول لانه فائض
ووجود هو له فوجوده مباين لوجود سائر الموجودات فلا شيء من جنس وجوده وهو المعنى المشار اليه خارجا عن وجود لغيره
فهو غير مشارك لاني وجود الذي حصر فوجوده وكماله وجوده واحد فقوله ثم جعلوا هذا الخ اشارة الى التام بالمعنى
الاخير ثم انه اشار الى انه فوق التام بقوله ومن وجوده من ذاته وبالجملة انه تم بحد فوق التام لانه مع كونه تاما بالمعنى الذي
علته سبب تامية كل شيء اذ كل موجود سواه ممكن لا وجود له الا منه او بما يستند اليه ممكن وكل موجود سواه فاضل من
وجوده فايضا عنه فيكون فوق التام لانه تام لا تامية غيره ثم ايضا منه وانما قلنا فاضل عن وجوده حيث انه ليس من جنس
وجوده الحقيقي التي هي عين وجوده القائم بذاته ليس لغيره حتى منه بل الوجود الاشاقي لغيره ثم وكذا غيره من الصفات
ليس من جنس وجوده ولا من جنس صفاته ثم وان كانت فايضة من وجوده تعالى قال فهو لا يفارق ما بالقوة اقول و
ذلك لان فيه صفات بالقوة لعدم اجتماعها فيه دفعة واحدة بل انما يكون ذلك على التدريج قال بل الوصف اقول انه اضرب
عن قوله لكن التام بل الظاهر هذا توقع عن ذلك وذلك حيث قال على سبيل الاستدراك بقوله ولكن الخ اي لا يشتمل
على الكثرة لا بالفعل ولا بالقوة بل ما يكون هو الوصف المقابل للكثرة ثم انه يجوز ان يكون اضرابا عما يفهم من قوله ليس من شرطه
ان يحط الكثرة بالقوة او بالفعل الخ بل من الوصف ومن قيوميه ربوبيته لا يكون هنالك كثرة لا بالفعل ولا بالقوة لكون
صفاته الحقيقية عين ذاته الحقة وانيته نفس حقيقته المطلقة البسيطة من كل جهة فلا مطرق الى سراديقات قدسه الكثرة
مطلقا لا قبل الذات ولا مع الذات ولا بعد الذات قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وقوله
لما ليس لوضعه اختلاف وذلك على ان يكون منسوق النظام قال الا للفصل اقول حيث ان فيه اجزاء بالفعل فيصدق

باعتبارها لفظ الجمع عليها وهذا بخلاف ما عليه امر المتصل فانه لا جزء له ولا احاد فيه لا بالفعل ولا بالقوة قال واكل ايضا
اختلاف اقول وذلك كعرض اجسام عديدة يصدق كل منها عن صاحبه فان لا يصدق عليها لفظ الجمع لكونه ماخوذا من
الجمع وذلك بخلاف ما عليه الكل فانه يصدق عليها بالعدم اعتبار الاجتماع والا اجتماع فيه قال وانت تعلم الخ اقول لما ذكر
اولا انه لا يتعلق غرض على تلك الامور فاعتذر عن ذلك ثانيا بانها لما كانت مستعملة في هذا الفن فيجب ان يتكلم على معانيها
المصطلح عليها حتى لا يكون اشتباه بوجه ما قال فان الكل يقال الخ اقول ان الكل يقال بالقياس الى الجزء سواء كان ذلك الجزء بالفعل
او اقل منه وسواء كان بالفعل او القوة واما الجميع فانما يقال بازاء الواحد كما يقال جميع الاشجار او جميع الاشخاص قال
فصل في الامور العامة وكيف وجودها ع اقول في الذهن او في الخارج وعلى اي نحو من الانحاء في ماهيتها بذواتها او بغيرها
قال من الاعراض العامة اقول اي التي لا تتحقق في غير الوجود في الذهن والخارج ولا يكون في انفسها عوارض عامة لعدم شمولها
للموجودات الذهنية والخارجية باسرها قال ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة اقول الاشبه في انه يحصر ثلثة اقسام عند متقدمي
الحكماء لانه اما ان يكون افراده كثيرة بالفعل او بالقوة وهو على قسمين احدهما انه لا وجود لشيء من افراده اصلا وثانيهما ان يكون ذلك لفقد
ما منه كالانواع التي يحصر كل منها في فرد كالعقل والشمس وغيرهما واما المتاخرون فلما رووا ان هذه الاقسام بالفعل يكون ستة اقسام
فقد قسموا اليها فقالوا ان القسم الاول اما ان تكون افراده متناهية كالكواكب السبعة السيارة او غير متناهية كالعقول المفارقة
والقسم الثاني اما ان يمتنع افراده مطلقا كشريك الباري او لا يمتنع كجبل من زبرجد او ياقوت والقسم الثالث اما ان يمتنع كثرة
افراده كالواجب واما ان لا يمتنع كالارض والشمس وبعبارة اخرى ان الكلي اما ان يوجد في كثرة غير متناهية او فرد واحد لا غير او لا
يوجد اصلا والاخيران اما ان يكون وجودها في كثرة او لا يكون بسبب من خارج واشبهها الانسان والكواكب عند من يجوز
نظيره والا فهو شريكه قال للمعنى اذا كان جائزا اقول بحسب الواقع مع قطع النظر عن الملاحظة لا غيرها فقد لاح انه ايضا نقص
من المعنى الثالث الذي يشير اليه بقوله لا مانع منه الخ لان المعتبر فيه ملاحظته في تصوره مع قطع النظر عن حاله بحسب الواقع
قال وقد يكون ارجع من الكل اقول لما ذكر ان الكلي يقال على معان ثلثة قولا بالاشتراك اللفظي اراد ان يفسر ههنا على معنى
مشترك معنى ههنا فقال وقد يكون ارجع هذا كله في هذا المعنى الخ اي هذه المعاني جميعا في الجزء الاول معنى من المعنى الثالث
على ان المنع عن الصدق على الكثيرين وعدمه ليس بما هو بالفعل وفي نفس الامر وذلك لان المعتبر في هذا المعنى هذا المعنى الذي هو
اعم من ان يكون له افراد متناهية كالكواكب السيارة او غير متناهية كالحوادث اليومية افراد واحد مع امتناع غيره كالواجب سبحانه
وتعالى او مع امكانه كالشمس او ليس فرد مع امتناع ذلك كشريك الباري واجتماع النقيضين او مع امكانه كالعنقاء فيكون اعم
بهذا الاعتبار منه كالانسان اعم باعتبار اخذ مفهومه مجردا عن معروضه واخذ معروضه الصالح لان يعرض له هو اخذ مفهوم مركب
منهما ثلثة يقال للاول منها الكلي المنطقي لانه يبحث عنه لا عن معروضه على ما اشار اليه الشيخ ههنا بقوله والكلي من حيث هو كلي شيء
وثانيا الكلي الطبيعي لوجوده في الاعيان لوجود فرده الذي نوعيته المقترن بعوارض معينة مخصصة والمحمول على الاشياء انما هو
واليه اشار ههنا بقوله ومن حيث هو شيء لحمه وبقوله ما كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنى آخر وهو حقيقة الشيء من حيث
هو هو كل انسان فهو وثالثا الكلي العقلي لعدم تحققه الا باعتبار العقل وكل واحد منها معاو لا خرى بمعزل حواز تعقل كل من
الاولين مع الذهول عن الاخرين وامتناع تعقل الثالث بدونهما قال وما اشبه اقول يريد به الجنس المنطقي والنوع
المنطقي وغيرهما من الفصل والجزء العام والخاص مثلا ان الجنس المنطقي هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين في جواب ما هو اذا

المنطقي

المنطقي انما نظر فيه وبقال المعروض من حيث يصلح لان يعرض هذا المعنى له هو الجنس الطبيعي لا انه يصلح لان يعرض له مفهوم الجنس في
الذهن لا معنى يعرض هذا الوصف انما يعرض لهذا الوصف ليس له من هذا الحيثية وجود في الخارج فليس هو في الخارج جنسا لكن الاشياء
مثلا لما جاز ان يعرض له هذا الوصف جاز ان يعبر عنها بهذا الاسم واما الحيوان الجنس الذي هو في العقل فهو المعقول من الجنس الطبيعي الجزئي من
عوارضه المخصوصة له بواحد او اكثر من انواعه او الخاصة والجنس العقلي ما هو معنى مركب من هذا المعنى الطبيعي وما يعرضه وليس
المعنى يكون مركبا منهما ان الحيوان مع هذا العارض هو الجنس والا لكان معنى الحيوان في الاجناس بل يجيء انما يعرض العوارض في محل
هذا الحيوان في الذهن اتحدهما المعنى وصدق هو عليه وصار جنسا فالجنس هو صورة الحيوان المعقولة الغير المقترنة بفصولها
في العقل لا هذا المعنى ومعنى آخر عرضي لها وان يدخل العرضي في الجنس وان لا يصدق جنس الشيء عليه اذ الحيوان من حيث
هو كذلك لا يصدق على انواعه هذا ما ذكره الشيخ في منطق هذا الكتاب وقد علم منه ان الجنس الطبيعي هو الحيوان الصالح لان
يحمل على كثيرين مختلفين بالحقيقة لا الحيوان من حيث هو هو اذ قد يكون جنسا وقد يكون شخصا وان الجنس المنطقي هو مفهوم
صالح لان يعرض للاجناس كلها مع قطع النظر عن خواصه وان المشترك بين الافراد هو هذا وان الجنس العقلي هو المركب منهما
فالجنس الطبيعي هو الماهية المخلوطة بالجنس المنطقي وان الجنس العقلي هو المركب منهما والفرق بينهما ان الجنس المنطقي في مفهوم الجنس العقلي
جزء منه خارج من الجنس قوامه لا الشيء في التعليقات تعلق الجنس المنطقي هو الجنسية وهو المعنى المحمول على كل جنس والموضوع في الجنس هو
ذو الجنسية في الجنس وهو الطبيعة التي يعرض لها الجنسية وهي الطبيعة المعقولة على كثيرين مختلفين بالنوع المنطقي هو النوعية وهو
المعنى المحمول على كل نوع والموضوع في النوع هو ذو النوعية وهو الطبيعة التي عرضت لها النوعية وهي طبيعة المعقولة على كثيرين مختلفين
بالعدد انتهى ولم يذكر الجنس العقلي والنوع العقلي ومنهم من قال ان العقلي ليس لك ولا لازم كون العرضي داخلا فيما هو جنس الشيء و
ليس يجوز ذلك فالطبيعي هو الطبيعة الصالحة لان يعرض لهذا الوصف سواء كان لهذا اولا والعقلي هو الطبيعة الغير المقترنة
بالخصائص المخصوصة عرضت لها الذهوح فتساوي النسبة الى انواعها بالحمل عليها خلاف الصالحة لها من حيث هو كذلك لاقترانها
ح بما ينافي حملها على بعض منها وان يخبر فيه بما فيه قال احد هذه الحدود الخ اقول وذلك هو الكلي المستعمل في المنطقيين ان يكون
من شأنه المعقولات لا ينافي ان يكون هنالك معنى آخر معروض لها كما اشار اليه بقوله فهناك معنى آخر غير معنى الكلية ولكن ذلك مع عدم
اعتبار حيثية الاطلاق والعموم له في معروضيته لها ولك غير من الصفات ولها اعتبار ان يكون لوجوده الذهني مدخل في معروضيته له فلا
يناقضه بيرشدك اليها ما قاله الشيخ في الجماة من انه يقال الكلي للانسانية بلا شرط ويقال الكلي للانسانية بشرط انها معقولة بوجه
ما من الوجوه المعلومة على كثيرين والكلي بالاعتبار الاول موجود بالفعل في الاشياء وهو محمول على كل منها لا على انه واحد بالذات ولا
على انه كثير وهذا على ما اذا ما وقع عنه ههنا بقوله ان الفرسية في نفسه لا واحد ولا كثير والجملة ان الكلي الطبيعي يقال له باعتبار وجوده
في الاعيان انه مع الكثرة وباعتبار وجوده العلمي الفعلي كونه قبل الكسر وباعتبار وجوده العلمي الانفعالي انه بعد الكثرة فاذا تمهد هذا
فنقول ان المحققين من المتاخرين ساشر بينهم الحق لفي غفلة عن هذا حيث اعتبروا العموم والاطلاق في معروض الكلية
قالوا انه لا يصلح الماهية من حيث هي هي لذلك ظنا منهم ان الحيوان من حيث هو هو لو كان كليا طبيعيا او جنسا طبيعيا لكان كليته
جنسيته الطبيعية لا من حيث ان فيلزم ان يكون الاشخاص كليات واجناسا طبيعية والنوع جنسا طبيعيا والفهم الكلي الطبيعي ان اريد به
طبيعة من الطبائع حتى يكون الجنس الطبيعي والنوع الطبيعي وغيرهما كذلك فلا امتياز بين الطبيعيات وان اريد به الطبيعة من حيث انها موضوعة
للكلية حتى يكون الجنس الطبيعي الطبيعة من حيث كونها معروضة للكلية وهكذا في غيره فلا يكون الحيوان من حيث هو كليا طبيعيا بل لا يكون

قيد العروض فالكلي الطبعي هو الحيوان لا باعتبار طبيعته من حيث انه اصل في العقل بل لان يكون مقولا على كثيرين وعبارة المنهاج انه الحيوان
خلا بشرط كونه صالحا لعروض الكلية له لا لهويته من حيث هي اذ نسبتها الى الكثرة الكلية بالسوية هذا ولا يخفى على اهل النهى جواز اعتبار الشرط الاول اقول
فيلزم ان يكون الانسان كليا واجبا لانه صادق عليه الحيوان من حيث هو حيوان قلنا ليس الامر كذلك والا لزم منه ان يكون الموجود الذهني
هو الموجود الخارجي لان معروض الوجود ليس الا الهوية من حيث هي هي فان قلت ان الهوية من تلك الحيثية وان كانت معروضة للكلية ولكن
من حيث وجودها في العقل وذلك بخلاف ما عليه الامر في وجودها الخارجي قلت ان الهوية وان اتصفت بالوجود العيني في الاعيان
لكن عروضه لها ليس الا في الاذهان وذلك على ان يكون الذهن ظرف عروضه لها وان لم يكن شرطا له لا يخفى فالحاصل ان كون معروض
الكلية هو الهوية من حيث هي هي بلا شرط الاطلاق وتقييد لا يناف اشتراط كونها موجودة في الذهن واليه اشار الشيخ في مطلوب هذا
الكتاب حيث قال بعد العبارة من حيث تصور او يعقل ثم ان كون هذه الحيثية تعليلية لا يناف ان تكون الهوية من حيث هي معروضة له وهو
بخلاف ما اذا كانت الحيثية هي الحيثية التقييدية ونظير ذلك بوجه ما سيأتي ان الانسان من حيث انه انسان مستحق للاعتاق فقولنا انه لا يلزم من
كون معروض الكلية هو الهوية من حيث هي ان تكون الهويات الشخصية كليات على الانفراد بان يكون الوجود الذهني هو الوجود العيني ضرورة ان
كلا منها عارض الهوية من حيث هي هي بالفعل معروضة لكل منها فتدبر لاح ونزيع ان الكلي الطبيعي هو الهوية من حيث هي هي اذ هي بذاتها
صالحة للكلية والا لما امكن ان يعرض لها الكلية لان ذاتا الهوية فيه احد صلاحيتها معها على ان يكون هي شرطا لعروض الكلية لها و
الفرق بين اخذها كذلك وبين كونها في ذاتها صالحة لذلك بين وذلك كهوية الانسان مثلا فانها في ذاتها صالحة لعروض الوجود المطلق
لها ذهنيا كان او عينيا وان لم يوجد مع اشتراط صلاحيتها لعروضه لها ثم اما الجواب بان الهوية من حيث هي هي لا تأبى عن عروض
شيء منها لها كما انها لا تأبى عن عروض الكلية والجزئية لها كما لوح عاذكره الشيخ ههنا بقوله فاذا جعلنا الموضوع في المثال الانسان
من حيث هو انسان لم يقع له شيء منهما بل كل واحد منهما ولا يوجد في حد ذلك الا الانسانية فهو مشترك الالزام كما لوح عاذكره
الشيخ الاشراقي في كتاب المطارحات وذلك حيث قال الامر المطلق قد يعني به ماهية الشيء فحسب بلا شرط اصلا من كونه في الذهن او في
العين او تخصص بصفة وكما اصطلح اقوام على تسمية هذا مطلقا اصطلح آخرون على تسمية كليا فعلى هذا الاصطلاح لا يشترط في المطلق
كونه في الذهن فالهوية العينية من حيث هي مطلقة ثم قالوا يعني بالمشائين والتخصيص بالذهن قيد يخرجه عن الاطلاق و
انما امر بذلك الوقوع الذهني الضروري الوقوع العيني بل يقتصر على ملاحظة الهوية فحسب واذا كان هذا معنى الكلي على اصطلاح فجواز
وقوع الكلي في الاعيان على رأيهم وقوم اصطلحوا بالمطلق على الهوية المشروطة بالتخصص العارضة من الصفات المخصصة فالمعنى لا يجوز
ان يقال له مطلق بهذا الاعتبار لان منه صفات وان شرطناه بالذهني يناقض هذا الاعتبار فذلك وان كان في الذهن لكنه لا يلاحظه
من حيث هو موصوف بانه في الذهن بل من حيث هي ماهية لا من حيث هي معها شيء اخر من الاوصاف المخصصة وهذا على الاصطلاح فيها تقييد
فان الشرط بالاتقيد قيد يخرجه عن الاطلاق واصطلح قوم بالمطلق على الهوية المجردة من الاوصاف التي تميز بعض المشتركات فيها
عن بعض فقولنا الانسان مع التنوين او ما يجري مجراه في سائر اللغات مقيد على الاعتبارين الاولين لان فيه تقييدا اما بواحد يخرج عن محة
التواء عالما المشتركة وعلى الثالث مطلق اذ ليس معه صفة تميز بعض المشتركات فيه من البعض بل ومن ما يلزم جميع الجزئيات انتهى
ولا يخفى ان الشيخ قد صرح بايراد المدعى في مطلوب هذا الكتاب حيث قال ان الكلية وصف انما في عارض للهويات خارج فقد يراد به معروض
هذا الوصف وقد يراد به مجرد هذا الوصف وقد يراد به مجموع الامرين وكذا الجنسية وصف انما في عارض لبعض الهويات فالجنس قد
يراد به معروض هذا الوصف وهو الحيوان مثلا او غيره وقد يراد به نفس هذا الوصف الانما في وقد يراد به مجموع الامرين والاول اي

الجنس

الجنس الطبيعي والثاني الجنس المنطقي والثالث الجنس العقلي وقس عليه حال النوع والفصل والخاصة والعرض العام فاذا قيل النوع مندرج
تحت الجنس ثم معنى به النوعية تحت الجنسية بل ان معروض النوعية مندرج تحت معروض الجنسية ولما يجرد معنى النوعية فليس فيها
داخلا تحت مجرد معنى الجنسية بل هو مباينا مباينا مشاركا في جنس واحد هو الكلية فان قول الكلي من حيث هو كلي حمل له وجود في
الاعيان ام لا فقول الكلي قد يراد به نفس الطبيعة التي تعرض لها الكلية وقد يراد به كون الطبيعة محتملة لان يعقل منها صورة مشتركة
بين كثيرين وقد يراد به كون الطبيعة مشتركة بين كثيرين وقد يراد به كون الطبيعة بحيث يصدق عليها انها لو قارنت بعينها الا لهذه
لهاذه والا لهذا من تلك المادة والا لهذا من كان ذلك الشخص الاخر فالكلي بالمعنى الاول والثاني والرابع موجود في الاعيان و
اما بالمعنى الثالث فهو لا يكون موجودا الا في الاذهان فاذا تمهد هذا بذلك البيان فعود الى ما يتوجه من هؤلاء الاقوام تارة اخرى
فنقول ان قولهم ان الحيوان من حيث هو حيوان لو كان كليا طبيعيا لوجب ان اراد به انه من حيث هي هي بذاته فلا يكون
كليا ولا جزئيا لانه موجود في الذهن ولا في الاعيان على ما قاله الشيخ بعد العبارة فانه في نفسه ليس شيئا من الاشياء البتة
الا النفسية فانه في نفسه لا واحد ولا كثير ولا موجود في الاعيان ولا في النفس ضرورة ان كون الهوية في الخارج هو وجودها
غيره والهوية لا تجرد عن الوجود الا في العقل بان تكون غيره منفكة عن الوجود فان الكون ايضا في العقل وجود عقلي كما ان الكون
في الخارج وجود خارجي بل العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ان يلاحظ معها الوجود والعدم وعدم اعتبار الشيء
ليس اعتبارا للعدم فاذن اتصاف الهوية بالوجود امر عقلي وان اراد به الحيوان بحسب الواقع مع ان يكون كليا وجزئيا فاذا
علمت ان الحيثية التعليلية شيء والحيثية التقييدية شيء اخر فاحكم بانه لا يلزم من اعتبار الاول اعتبار الاخر شيء لا يخفى حال ما ذكر
من الشق الاخير بقوله وان اريد الطبيعية من حيث انها موضوعة وذلك بان يقال ان من الجائز ان يكون المراد من الحيثية التعليلية
ولا يناف ذلك مع ذلك كون معروض الكلية هو الهوية من حيث هي ولكن باعتبار ذلك الامر فتفطن وجواز الفرق بين المعقولات
الثانية الاهوية بالحق ان يقال ان الهويات المعروضة للمعقولات بحسب الاصطلاح لا اولا الى الكلية والجزئية والجنسية
والفصلية هي الهويات بشرط كونها موجودة وذلك على ان يكون وجودها الذهني شرطا لها واما الهويات المعروضة للمعقولات
بحسب اصطلاح الالهيات كالوجود فهي الهويات المطلقة ولكن في الذهن وذلك على ان يكون ظرفا لعروضها لها لا شرطا له كما
لا يخفى فاذا تمهد هذا فنقول انه لا يلزم من كون الهوية من حيث هي هي معروضة للكلية وان كان بشرط وجودها الذهني ان تكون
الانحاء هي الحقائق الكلية بنروده ان المعتبر في الهويات الشخصية لا يعتبر في الكليات الطبيعية من العوارض والهيئات
المتخصصة وكون الحيوان من حيث هو صادق عليها لا يستلزم اشتراكها في الكلية والجزئية الا يرى ان الهوية بما هي معروضة
للوجود الذهني والخارجي معا ومع ذلك لا يلزم كون الاول هو الثاني ولا الثاني هو الاول فاتضح في امر الكلية والجزئية التطفيه
سيما كون المعتبر في معروض الثاني هو العوارض المتخصصة دون معروض الاول وكون الحيوان من حيث هو صادقا عليها لا ينافي
افتراقها واسد ظاهر فان قلت انه يجوز ان يكون مراد الشريف المحقق من الاطلاق والعموم المعتبر في معروض الكلي هو وجوده
الذهني فلا مناقشة بينه وبين ما حققته قلت من البين ظاهر ان الوجود الذهني شيء والعموم والاطلاق شيء ولا يلزم ان يكون كل
وجود ذهني هو الاطلاق والكلية وهو خلف فاسد وايضا ان الوجود الذهني هنا لك شرط لا قيد والاطلاق والعموم قيد لا
شرط والفرق بينهما ظاهر كما لا يخفى قال بل على انه قيل من حيث اقول وذلك لان من حيث لهم يتأخر عنه بل يتقدم عليه
يلزم من ذلك ان يكون السلب ذاتا او ذاتيا لما سلب عنه وذلك بخلاف ما عليه امر ولو تأخر عنه وذلك حيث يقتضي ان لا

يكون المسلوب ذاتا ولا ذاتيا له لان سلبه كذلك واليه اشار بقوله وقد علم الفرق بينهما في المنطق وذلك من حيث حقق هناك ان قولنا من حيث
هو كذا او من جهة كذا في مثل قولنا هذا لم يعرا بعده ويجعل جزءا من الموضوع بل يجب ان يؤخذ ويجعل جزءا من المحمول والا لزم
محال فان الحيوان من حيث هو حيوان ان كان ناطقا او غير ناطق لزم ان يكون كل حيوان اما ناطقا او غير ناطق انتهى فاذا تقرر هذا
فنقول ان الظاهر من ذلك لزوم كون اعتبار الحيثية في قولنا الفرسية ليست من حيث هي فرسية بالتقييد المحمول لا تقييد الموضوع
نفسه ليلزم من ذلك غلط من النقيضين قد افرط في حل هذا المقام بهذه العبارة فلو سئل هل الانسان من حيث هو انسان
واحد او كثير لكان الجواب السلب كل شيء على ان يكون حرف السلب قبل هي حيث لا بعد من حيث وبيانه انه لو اخر السلب عن
الحيثية كان معناه العقد ان سلب العارض عن جوهر ذات الموضوع من حيث نفس الذات على ان مطابق السلب ومصداقه نفس
الذات وهو غير صحيح اذ السلب امر وراء جوهر الذات وكل ما ليس نفس الذات ولا من جوهر ذاتها فان مطابقه ومصداقه لا يكون
نفس حيثية الذات بعينها فلا مصداق لسلب العارض المسلوب غير جوهر الذات وغير جوهر ذاتها لا نفس جوهر الذات بما هي هي و
اما اذا اخر الحيثية كان السلب وارد على الثبوت من تلك الحيثية فكان العقد انما يفيد سلب العارض من نفس الذات المحصلة
بنفسها لا غير وهو صحيح فاما ما اورد على السند افتاء المتاخرين من ان تقديم الحيثية يوهم للايجاب العدولي فمن فاسد القول او
مناط السلب العدولي لا تقديم كلمة ليس على الرابطة لا التقديم على الحيثية والتاخير عنها والكلام في التاخير عن الحيثية
مع التقديم على الرابطة فلا مساغ لايهام الايجاب اصلا انتهى ما افيد بعبارته ثم ان من الحجاب ان العلامة الدواني بعد ما
حقق في حواشيه القديمة على التجريد ان قيد الحيثية لا يصح ان يكون للموضوع قال في حاشيته اخرى ان المتبادر منه الايجاب العدولي
وقد اشار اليه الشيخ حيث قال فان قلت سئل سائل وقال الستم تجيبون وتقولون انها ليست كذا او كذا وكونها ليست كذا او
كذا غير كونها انسانية بما هي انسانية فنقول انا لا نجيب انها من حيث هي انسانية ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث هي
انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما في المنطق انتهى ثم ان من الناظرين في هذا الكلام ذكروا انه يشير والشيخ في هذا المقام
الى ان تقديم من حيث على السلب يستلزم ان يكون القضية المشتملة عليه موجبة وذلك بخلاف عكسه ولا يخفى انه اشتباه على غير
محصل ضرورة ان مبنى الايجاب على تقديم الرابط على السلب سواء كان من حيث تقدم عليه او تاخر عنه فقد ظهر انه
يرد عليه الايراد من وجهين ثم ان من الناس من سلك ههنا مسلك الاعوجاج حيث قال اذا قدمنا الحيثية على السلب نحو الانسان من
حيث تقدم عليه او تاخر عنه فقد ظهر انه يرد عليه الايراد الثاني فقلنا الفرس من حيث هو فرس ليس الفا اتضح ان يصدق
على الالف انها فرس وليس صحيحا لان الفرس قد يصدق على الالف كقولنا غير الفرس من حيث انها الف فرس او انها فرس و
لو قدمنا السلب على الحيثية فقلنا الفرس ليس من حيث هو فرس بالف كان صادقا على الالف وعلى غيرها لان الفرس قد يعرض له ان
يكون العالم ان ينضم اليه المخصصات التي تعده هذا النوع من الصدق ويجوز ان يكون الفرس غير الف انتهى وفيه ما لا يخفى على اولي النهى
مع توغله في التصحيف حيث ظن ان الالف بفتح الهمزة وسكون اللام الذي هو من مرتبة رابعة من الاعداد وهو لا يعنه انه بكسر اللام لا
سكونه فتدبر وفيه قال اوليس بالفا اقول قيل انه يشير الى الموجب السالب المحمول والا فلا مراع في ان السلب متعين في الجواب وفيه
ما لا يخفى بل الصواب انه لا يصدق هناك بالفعل على سبيل السلب ايضا والا لكان ذلك عين ذلك الشيء المسلوب عنه او ذاتيا له وذلك
من حيث تقدم الحيثية عليه وهذا بخلاف ما اذا تاخرت عنه حيث يلزم من هذا ان يصدق عليه ذلك السلب ولكن لا يلزم منه ان يكون
هو نفسه او جزءا له ولعل هذا من مواضع يشعر بظاهره بجواز ارتفاع النقيضين من الهيئة بما هي حيث يصدق عليها انها ليست

شيئا

شيئا منها على ان يكون ذلك نفس ذاته او من ذاتياته والحق ان مدار صدق الشيء ونقيضه عليه ما لا يبقى وقوع النزاع فيه الا ان يكون
شيء منهما نفس ذاته او ذاتيا من ذاتياته فلا ان زيدا من حيث هو لا يكون موجودا ولا معدوما والا لكان معدوما نفس ذاته او جزءا من
جزئياته وذلك بخلاف ما عليه امر ما الفاضل ان زيدا ليس موجودا ولا معدوما من حيث لا يصدق عليه شيء منهما اذا اخذ بمعنى المعدول
لا بمعنى السلب ثم ان تلك المرتبة لما كانت من اجناء الواقع على ما في الواقع كما حكم به العلامة الدواني بخلاف السيد السند حيث ذهب
الى انها من المخترعات تفصيل ذلك ان ارتفاع الوجود والا وجود عن الهيئة في تلك المرتبة جائز وكذا يجوز ارتفاعهما عنها
في الزمان اذا لم يكن فيه واما النقيضان لا على هذا الوجه بل على السلب فلا يجوز ارتفاعهما عنها مطلقا اذا قدم على الحيثية
فان قلت ان العلامة الدواني لما ذهب الى المساواة بين الموجب السالب المحمول والسالبة البسيطة فجاز ان يكون مراده من
ارتفاعهما عنها في تلك المرتبة ارتفاع الشيء وما يساوي نقيض ذلك الشيء اي الموجب والسالب المحمول وليس في ذلك ارتفاع
النقيضين مثلا ان ثبوت سلب الوجود لما كان مساويا لسلب الوجود لا من جهة انهما لا يجتمعان وجود الموضوع لانه كذب صريح
بل من جهة ارتفاع جميع المفهومات في المبادي العالية قلت انا لو سلمنا ذلك فنقول ان كذب احد المتساويين يستلزم كذب
الاخر ظاهرا لصدق الوجود على الهيئة في تلك المرتبة ولا ثبوت الا وجود ايضا يصدق رفع الوجود ايضا عليها لا استحالة صدق احد
المتساويين من دون الاخر فتدبر ومن ههنا يشكل الامر بما ذكره العلامة الدواني في بحث الهيئة من كتاب التجريد من كذب
الموجبات كلها فيها وصدق السوالب باسرها عليها وذلك حيث يستلزم صدقها صدق ما هو مساو لها من الموجبات السالبة
المحمول ثم انه لما كان بينه وبين السيد نزاع اخر في ان سلب السلب هل يجوز ان يكون نقيضا للسلب ام لم يكن فقد ذهب الاول
الى الاخير ظنا منه ان السلب لا يرد الا على الثبوت فيكون سلب السلب في قوة سلب ثبوت السلب فلا يكون نقيض السلب الا ايجابا
لا سلب السلب ومن ههنا ذهب الى عدم تصور تناقض عديل الامر وصدقه وقد ذهب الثاني الى الاول مع عدم لزوم تعدد النقائض
لفظا ضرورة ان نقيض كل شيء رفع ذلك الشيء ونقيض السلب انما هو سلب السلب واما السلب فهو نقيض الايجاب ما لا
عليه الشيخ الاشراقي ومن ههنا يصح الحكم بعدم التنافي بين ما وقع من الفاضل الدواني من ارتفاع النقيضين عن الهيئة في تلك
المرتبة وبين ما وقع منه من ان تلك الهيئة من تلك الحيثية مسلوب عنها جميع ما عداها فيصدق سلب جميع المفهومات عنها بهذا
الاعتبار حتى سلب السلب ووجه التوفيق بينهما ان سلب السلب لما كان في قوة سلب ثبوت السلب عنده فالمراد صدق نقيض
السلب اي سلب السلب عنده لانه ليس نقيضا له لكونه في قوة سلب ثبوت السلب ولكن بقي ههنا ان سلب السلب لما كان في قوة
سلب ثبوت السلب ولكن بقي ههنا ان سلب السلب لم يصح منه الحكم بصدق السلب ويصدق سلب هذا السلب عليه لانه يرجع
الى سلب ثبوت السلب فلم يصدق ما ذكره من صدق السوالب باسرها عليها حتى سلب السلب ثم انه لو صدر مثله عن السيد
السند لصح ذلك بوجه ما ثم ان الجماعة ان يكون مراده من صدق سلب السلب هو انه يكذب السوالب حتى يصح سلب السلب ولكن يكذب
ذلك السلب ومن ههنا اندفع شك اخر وهو ان سلب ايجاب السلب لما كان مساويا لسلب السلب فاذا صدقت عليها الاولى
صدقت عليها الاخرى ولكن حكم بصدقها حيث قال حتى سلب السلب فيلزم الدور قال وذلك لان الموجب منهما الخ اقول بيان
ان موجبتين في قوة نقيضين احديهما موجبة والاخرى سالبة قال ان قال قائل الخ اقول ان هذا السؤال يشتمل على التناقض
فان الانسانية التي في زيد لا يصح ان يوصف بانها انسانية من حيث هي انسانية فكيف يوصف بالاخر ويحكم عليه به قال
فاذن هي تلك وهي واحدة بالعدد اقول اشار باسم الاشارة الى الانسانية التي في زيد بمعنى الضمير الثاني في قوله وهي الانسانية التي

في عم ويعني انه لا بد من تبليه عدم المغايرة بينهما وسلب الكثرة الناشية عن حقيقتها فيهما ان يكون واحدة بالعدد بل ارتباط السلب المطلق
اي سلب الوحدة والكثرة معا فيكون المراد من الانسانية فقط ثم انه يؤخذ الوحدة العددية ههنا واحدة الحقيقية في نفسها وذلك على
ان يكون سلب عن الكثرة بعينه هو الوحدة لا الوحدة النوعية لان سلب عن الكثرة فيها هو الافراد وهو مجعول عنها ومن هنا
قد يطلق الواحد العددي على الوحدة الشخصية فيقال قال ساقطا عنها انها في زيد او انها التي في زيد اقول اشار بهذا الترديد الى وجود
الانسانية من حيث كونها نوعا وحصة على ان يعود الجرور الاول الى الاول والثاني الى الثاني وذلك حيث ان الظاهر من انها التي في زيد
هو حصة الانسانية ثم انه لما كانت هذه ابعد عن الانسانية من حيث انها انسانية وقد اخذ الاعتبار الاول في الاستقلال الواقع عنه
بقوله والا فيكون قد اخذ الانسانية على انها في زيد يعني اذا لا اخذ الانسانية التي في زيد من حيث انسانيتها هي اعتبار الحقيقة
من حيث هي يجوز عنها جميع العوارض واعتبار انها في زيد اعتبار لها من حيث انها في زيد ما خوذ مع العوارض وهو قول الناقض
والنهاية وان لم يعتبر فيها قيد انها في زيد كان قيدا انها في زيد لغوا من الكلام قال فاذا جردناها اقول في بعض النسخ فاذا جردناها
وعلى التقديرين يكون قوله لا يخلو الخ مرتبطا واما على ما في بعض النسخ من قوله وقد جردناها ونكلن وهو سهو ثم ان قوله وقد نكلنا
على ان لا نلتفت اليها الخ جملة حالية يعني انها اذا جردناها والحال انا قد نكلنا على ان لا نلتفت اليها وهي انسانية وذلك حيث نكلم
فيها على تقدير كونها في زيد او كونها التي في زيد وهذا ينافي اخذها من حيث هي انسانية الذي اشار اليه بقوله اما جردنا وتحصيله
نوع قال بعضهم بزيادة لا في قوله على ان لا نلتفت والحق انه ليس لك والا تعسا بعسير القول اما جردناها ادويق الكلام
في تجريدها المستفاد من كونها في زيد او انها التي في زيد فيحتاج ح الى تقديره وان كان جدا فرضا انه لما تصدى لشرح قوله
لا يخلو اما جردنا الخ بقوله ثم لا يخلو اما ان يرجع الخ وهو مشتمل على الترديد المشتمل على التعيين اندفع ما قيل ان كلمة ما في قوله لا
يخ اما جردنا الخ بقيت بلا معادل به قال ومهنا شيء اخر اقول لما فرغ عن بيان لزوم التناقض في تلك القضية اراد ان يشير
الى وجه اخر في لزوم كون الموضوع في مثل هذه القضايا يرجع الى ان يكون مهملا في القوة على تقديرين يكون قوله من حيث تقدم
على السلب ومعنى من مثل هذه القضايا قضايا يكون من حيث فيها قيد الموضوع وبالجملة ان الموضوع في مثل هذه القضايا
يرجع الى ان يكون مهملا الا ما يعلق عنه اذا لم يعلق عنه والمراد من الحصر ههنا هو الذي اشار اليه سابقا بقوله وانها التي في زيد
وانما يصح الحصر فيه حيث انه عبارة من حقيقة الانسانية التي في زيد وفي الظاهر انها الانوجد في غيره وهذا ما اشار اليه فيما بعد بقوله
الا ان يجعل تلك الانسانية كانها اشار اليها والمراد من ذلك ما ذكره بعيد هذا ايضا بقوله وان جعل تلك الانسانية التي هي من حيث
هي انسانية وذلك لانه ذكر فيه تلك وهي اسم الاشارة ثم المراد من قوله ولا يكون منها جواب بانها واحدة او كثيرة وقوله او لا
كثرة فجاب لا احدها الا انه بمنزلة قولنا انها واحدة فيكون ح اشارة الى قوله انها في زيد والحاصل انه اذا لم يعلق بكذا او كذا يكون مهملا
واذا علق يكون ذلك زائدا عليها بما هي انسانية ثم ان ههنا احتمالا اخر فجدير بنا الاشارة اليه فنقول ان قوله ومهنا شيء اخر
هو ان الموضوع في مثل هذه المسائل اي المسائل التي يكون من حيث هي الماهو الموضوع فيها ومهنا بيان اخر لعدم جواز تقديم
الحيثية على السلب في امثالها وذلك لانه يكاد ان يرجع الموضوع فيها ح الى الاهمال واما ذكره وبرجع شان موضوعها الماهية
بدون الحيثية يكون لاهماله من موضوع القضية الحاصرة والطبيعية بحسب الواقع ولو لم يكن ذلك بحسب تلك الحيثية في هذه المرتبة
كانه يصح ان يكون كليا او جزئيا في الواقع ولو لم يكن لك بحسب مرتبة من مراتبه ولما لم يصح الجواب عنها في تلك المرتبة بحسبها لا
يصح ان يكون مجوبا عنها وفي قوله اذا لم يعلق عنه اشارة الى موضوع القضية الطبيعية لكونه الطبيعة بشرط كونها ماخوذة بالتشخص

الذهني

الذهني وذلك على ان يجعل فيه فلذا لم يصدق على الكثرة او على كونها موجودة في من زيد متشخصة بمثل او من هنا لك لم يصح
صدقها على فرد ما غيره وهو خلاف ما عليه امر موضوع القضية الحاصرة فانه وان كان ذلك هو نفس الطبيعة لكن بشرط تحققها
في ضمن افرادها كلا او بعضها كما يقتضيه السور الداخل عليها والحاصل ان المعتبر في موضوع الاول هو التشخص الذهني في الاخر
نفس الطبيعة بما هي هي واما فهم الكلية والجزئية فباعتبار دخول ما هو خارج عنها من السور عليها سواء كان كليا او جزئيا او
من مهملا لو اهمل ذلك فيها لم يفهم شيء منها فيكون قضية مهملة ما الحاصل ان من حيث اذا كان جزئيا الموضوع لا يصح ان يكون هو
المحمول عنه في هذه المسائل حيث لم يصح الجواب عنها باحد طرفي النقيض بوجه ما اللهم الا ان يجعل تلك الانسانية كانها اشار
اليها اشارة ذهنية كما عليه امر موضوع القضية الطبيعية او لا كثرة فيها وذلك بان يجعل الانسانية واحدة بالنوع فيصح الجواب
عن احد طرفي النقيض ولكن على ان يرجع ذلك الموضوع ح الى الموضوع لا من تلك الحيثية فيكون السلب مقدما عليها لا الناشئ
عنها واليه اشار بقوله ح لا يكون قولنا من حيث هي انسانية جزئا من الموضوع لانها يصلح ان يقال ان الانسانية التي من حيث
هي انسانية لا وقد ملاحظة مهملة فان قيل تلك الانسانية التي هي من حيث انسانية قد وقع اليها الاشارة على الاول او سلب الكثرة
عنها على الثاني فزادت على الانسانية وقوله عصر على هذا يكون اشارة الى كونها محصورة بحسب الاشارة الذهنية على تقدير
كونها موضوعة للقضية المهملة قيل انها لا تكون الانسانية ح هي الانسانية فقط بل زادت على الانسانية على ما قال ح لا يكون قولنا
من حيث هي انسانية جزئا من الموضوع ثم لا يخفى جلاء ان يكون المراد من المهملة ما يكون مهملا في القوة لا انه يرجع الى القضية المهملة
وذلك على ان يكون قوله كما يرجع الى الاهمال اذا لم يعلق عنه اشارة الى علة كونها موجودة في زيد اشار اليه حتى يكون واحدة و
قوله ولا يكون منها جواب اي سلب الكثرة حتى لا يكون كثيرا وعلى هذا التقدير يكون عبارة من العبارة الاخرى لقوله او عبر على
ما يدل عليه قوله كانها اشار اليها او لا كثرة فيها في قوله اللهم الا ان يجعل تلك الانسانية كانها اشار اليها او لا كثرة فيها
ثم ان الظاهر من سياق كلام الشيخ ههنا هو هذا وذلك لان مفاده يرجع الى كون هذه القضية مشتملة على الاهمال بمعناه اللغوي
ليكون دليلا على مطلبه لانه لا اثر يرجع الى القضية المهملة على ما عليه الاصطلاح المنطقي والحاصل ان المعنى اللغوي للاهمال
يناسب ما ذكره من الاهمال وذلك على ان يكون موضوع هذه المسائل من الحيثية بعينها لانه لا يصح الجواب عنها باحد
طرفي النقيض كما صورناه ولعل الصواب في تقرير كلامه ما ذكرناه او لا فتذكر قال ثم ان سائلا في ذلك الخ اقول اي في جواب
قول القائل ان الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية غير التي في عمرو ام لا وام يقل في الجواب بذلك السلب المطلق على
ما قال بل يقول فيكون الطرفان من المسئلة مسلوبين عنها ولم يجب ان يكون واحدا او كثيرا لا يعني انه لا يحاصل الجواب
ان الصواب ح جواب ذلك السؤال هو ان يقال يلزم ان يقول لا لذلك المعنى اي سلبا مطلقا الى اخره واما الجواب عنه على طريق
المساهلة فان يجاب باحد طرفي النقيض اي كون الانسانية التي في زيد غيرها في عمرو ام لا ولكن لا باعتبار كونها انسانية بحسب
مرتبة ذاتها بل باعتبار كونها في الواقع لك اي انها في الواقع لا يخ عن احدهما الا وجه كون هذا الجواب مشتملا على المساهلة هو
ان السؤال كان عن الانسانية من حيث هي انسانية بانها واحدة او كثيرة والجواب بانه لم يجب ان يكون واحدا او كثيرا هو جواب
لا على معنى انه لا بد جواب عن ذلك لا بما يقتضيه السؤال من اخذها بما هي هي في تلك المرتبة بل بما يقتضيه حالها في الواقع لانه لا يخ
عن احدهما وبين هذا الاتفاق من كونها لا واحدة ولا كثيرة وبين كونها واحدة او كثيرة وذلك من حيث ملاحظة تلك الطبيعة و
ربطها في تلك المرتبة وبين ملاحظتها وربطها لك في الواقع وقوله هو اشارة الى ما وقع عنه بقوله وانها في زيد وقوله او كثيرا

الى قوله او انها التي في زيد وذلك لان مفاد الاول هو الانسانية التي هي الحقيقة النوعية والثاني هو الحصة منها ومن الظاهر ان
الاول واحد في الواقع والثاني متعدد حيث ان الانسانية في زيد وعمرو واحدة وذلك بخلاف الانسانية التي في زيد فانها
لغاير الانسانية التي في عمرو فانهما حصتان قال كانها اجزاء منه اقول اي كان تلك الاعراض اجزاء من مجموع الانسان
مع ما له من الاعراض ومن الظاهر ان القدر المشترك بين الاعراض الشخصية المتواردة على شخص واحد من اول وجوده الى
اخره كزيد مثلا فانه لا محالة جزء من المجموع المركب منها واما خصوصيات تلك الاعراض الشخصية كانها اجزاء منه لا انها اجزاء
منه حقيقة ضرورة انه لا يلزم من دخول القدر المشترك بين عدة امور في هوية شخصية ان تلك الامور كذلك والا لكانت
هذه الامور ذاتية له لا انه ذاتي لها والمفروض خلافه على ما لا يخفى ثم اقول فيه ان ذلك في قوله ان ساهلنا في ذلك اشارة
الى وقوع الاشارة الى الانسانية التي عبر عنه بقوله يكون وقع باعاصله انا لو ساهلنا في ذلك الجواب بوقوع الاشارة
اليها ليس ذلك الا في الواقع بالمد من الاتحاد مع افراده المندرجة تحته من الهويات وانه يجوز ان يكون اشارة الى انه على
تقدير ان لا يرجع الى الاهمال على معنى انه لا بد الخ والظاهر من هذه الوجوه هو الاول فليتامل قال ولا باعتبار القوى التي هي
هو القوة اقول اي من حيث يصح ان يقال على الكثرة وليس ذلك في تلك المرتبة قال ولكن في جانب الانسان اقول اي الجانب
ما عدا من الهويات الشخصية قال فالطبيعة الحيوانية والانسانية بهذا الاعتبار متقدمة في الوجود على الحيوان الذي هو
شخصي اقول لما كانت نسبة الجنس الى النوع نسبة النوع الى الشخص فيكون ما وقع عنه ههنا بظاهره يخالف ما حققه فيما
بعد بقوله ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة وانما وجود اجسامه من وجود انواعه وجه المنافاة بينه وبين ذلك ان
اللائح من هذا تاخر وجود الجنس عن وجود انواعه على ما نبه عليه بقوله من وجود انواعه اي هو ناشئ من وجودها فيكون مسببا
عن معلولاته فيكون متاخرا عنه وهذا لا يجامع تقدم الجنس والنوع على الوجود الشخصي ولكن يخالف ما وقع عنه في سائر
تعاليقه سيما ما في اخر النهج الثالث من كتاب الاشارات بقوله بل انما يجعله حيوانا ما يتقدمه فيجعله انسانا ولكن ينافي ما وقع عنه
في فن البرهان من هذا الكتاب حيث قال وما يوضع تحته فهي اسباب لوجود الوجود وليس هو سببا لوجودها انتهى وذلك لان
الظاهر سببه الاول للاخر تقدمه عليه وغاية الاستدراك في دفع المنافاة بين هذه الاقوال كما سلك شارح كتاب الاشارات
هو ان يقال ان تقدمه عليه وعليه له على ان يكون هو في الاعيان علة للحيوان في الاذهان وان كان وجود الحيوان في الاذهان
متقدما على تصوره وذلك على ان تكون نسبة الوجود اليه اخص من نسبة الوجود الى ما يندرج تحته فيكون نسبته اليه كنسبة جزء
الشيء الى ذلك الشيء فلا ينافيه ما ذكر من نفي سببيته له بقوله وان كان للجنسية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية لكان
سببا لوجود النوعية مثل الجسمية في هذا النوع هو وجود هذا النوع وفي العقل ايضا الحكم هكذا ومن ههنا لاح ان الجسم بمعنى
المادة متقدم على الانسان تقدما بالسببية لان له وجودا محصلا قبله وبمعنى الجنس متقدم عليه بالاعتبار وفي جنس التقدم
بالمهية ومن ههنا حكم اطلاق الالهي بتقدمه اما له على وجود النوعيات ولكن بمعنى الكلام ان الانسان بحسب الاعيان سبب
للحيوان في الحصول لجواز انفكاك كل منهما عن الاخر لامكان تصور الحيوان من دون كون الانسان في الاعيان وكون الانسان
فيه من دون تصور الحيوان بل الحق انه متقدم على النوع بحسب التصور فلا حاصل بهما يار في التحصيل حيث قال ان الذاتي في الذاتي
معناه واخطر بالبال وفهم ما هو ذاتي له واخطر بالبال معتبر يكون ان تفهم الذات الموصوفة به الا ان يكون فهم ذلك المعنى اجمالا كالانسان والحيوان
فانك اذا فهمت ما الانسان وما الحيوان فلا تفهم الانسان الا وقد فهمت اولا انه حيوان انتهى وهو صريح المدعى وكذا ما ذكره ابو العباس اللوكري

في ذيل الحق بقوله مقومات الهيولى واخلع مع الهيولى في الصور لها بالفعل او بالقوة القريبة منه ان لم يخلع بالبال مفصلا ثم من العجائب ان الشارح
المحقق الاشارات نقل في كتابه نقل التنزيل ما ينافيه وذلك حيث قال قبل الجنس البعيد مثل متقدم على النوع العين في الوجود والعقل
لا لكونه سببا لان توجد بل منه من حيث هي مادة وهو من تلك الحيثية لا يكون جنسا ولا لكونه علة بل هو متقدم عليه لكونه بما يمكن ان يوجد
او يعقل وان توجد او يعقل النوع المعين ولما القياس الى النوع اذا اخذ من حيث انه جنس لهذا النوع حمل عليه فليس متقدما عليه في الوجود
بل هو متاخر عنه بل الفصل الذي مقوم خاص لهذا النوع اذ لولا ما كان الجنس المخصوص بهذا النوع ولهذا حكم بل الجنس القريب علة لا
النوع بالجنس البعيد انتهى وهو انه صريح في المدعى ضرورة ان ما وقع عنه اولا بعيد من احدها انفكاك تصور العام عن الخاص وما نبهنا
تقدم تصوره على النوع وعلاها وان كان حقا لكن القول بتقدمه عليه في الوجود خلاف ما ادعاه وما ما وقع منه اخيرا فلا يخلو عن وجه فانه
تقرر هذا ظهر ان الحمل هذا الكلام على خط اول ومسلك يركن اليه اولو النهى متعول لا يخفى ان لها ثبوتين احدهما الثبوت الاول على وفاق
الثبوت في نفسه وعلى الثاني تقدم الجنس على النوع تقدما بالاعتبار وفي جنس التقدم بالمهية وعلى الاول يتقدم النوع على الجنس
تقدما بالسببية ولعل سابق القياس الواقع من الشيخ بان الانسان حيوان والحيوان جنس يناسب هذا المقام كما ان سابق
ان الشيء ما لم يكن جسما لم يكن حيوانا وما لم يكن حيوانا لم يكن انسانا يلائم ذلك المقام على الحقائق معنى كون النوع سببا للجنس هو ان الفصل
المنوع لتلك النوع علة لحصول ذلك الجنس ومن ههنا الاحاجة الى اعتبار الثبوت الواقعي فيه الا اذا رجع الى ما قررناه والحاصل ان كون
الجنس في نفسه علة تامة لنوع لا ينافي ان يكون النوع بما له من الفصل علة لذلك الجنس بحسب حصوله ومعنى ان ما وقع من الشيخ
من ان الشيء ما لم يكن جسما لم يكن حيوانا وما لم يكن حيوانا لم يكن انسانا محمول على ان الشيء الذي هو الجوهر ما لم يحصل الفصل المنوع
وهو القابل للابعاد لم يصر حيوانا يعني لم يحصل بالفصل المقوم للحيوان وتوضيح ما قلناه من الشارح المحقق في نقض بل من الفصل
الذي يقوم لها سابقا هذا النوع اذ لولاه لما كان الجنس المخصوص بهذا النوع والجملة اي معنى ما ذكره المقوم من ان الجنس العالي كالجوهر مثلا
ما لم يحصل فصل الاجناس التي تحته كان ما ينضم اليه فصول الجسم فيصير جسما لا يحصل اجناسا متوسطة كالحيوان ثم الجسم ما لم ينضم اليه فصل
الحيوان ولم يصير حيوانا لا يحصل نوعا مستقيما كالانسان فالعلية انما هو الفصول المقومة السافلة المقسمة للعالي بالنسبة الى تحصيل العالي
وليست تلك الفصول ذاتية لما هي محصلة لها بل مرتبة بالقياس اليها كما هو المشهور بين اهل الصناعة فانها متاخرة غير شاملة فليس
ثبوت الذاتيات الهوية ذاتية له معللا ومن ههنا اندفع الاشكال بلزوم كون ثبوت الذاتي للذات معللا بعلة فيلزم وقوع التشكيك فيه
وذلك لان يقال لو صدق الجوهر الذي هو جنس عالي على ما يندرج تحته من الانواع المتساوية الى النوع السافل فيلزم اختلافه بالتشكيك
من حيث الاقدمية لصدقه على الجسم لذاته وعلى ما تحته بواسطته ووجه الدفع ظاهر على ما توسلنا ان بعض الذاتيات يعلل ببعض يعني
ان ثبوت بعض الذاتيات للشيء علة لثبوت بعض اخر منها للذات الشيء لكن ليس ذلك يوجب التشكيك لان التقدم والتاخر في التشكيك
انما يعتبر في امور مختلفة بذاتيته لا يحمل بعضها على بعض لا في امور مختلفة بالعموم والخصوص كما يلوح مما ذكره الشيخ في الجواب هذا الكلام
حيث قال في نسبة الحركة الى المقولات لا يجدان يكون لفظ الكمال والفعل وان كان دونهما على الجوهر والقسمة الباقية دونهما بالتشكيك
فان دونهما على اصناف الحركة لا يكون بالتشكيك الصريح فلا يجدان يكون الكمال وان كان مشكلا بالقياس الى اشياء اخرى متوالي الاجناس
لا يعني انتهى والحاصل ان التقدم والتاخر في التشكيك انما يعتبر في امور مختلفة ليس يحمل بعضها على بعض بالذات بل ذواتها متباينة الحقيقة
ولما كان تقدمه بانه اعم فذلك تقدم بحسب الوهم والمفهوم لا وجوده فالجوهر الموجود هو النفس للجسم او نفس الحيوان او الانسان وليست
ذواتها ذوات متباينة التواء الجوهر الموجود بل هي في نفس ذاتها وحقيقتها جواهر فكيف يحمل المشكك شيئا وهذه الاشياء متباينة

خلاصة عنه ثم ما يناسب المقام ما قاله المحقق الشريف في تعاليقه على الحاكمات على كتاب الاشارات بهذه العبارة انه لو كان الجنس شرطا لا
شيء هو من الهوية لكان جنس الجنس جزء شيء للجنس بالنسبة عليه في الوجود فيكون ثبوت جنس الجنس للنوع اقدم من ثبوت الجنس له انتهى
ولا يخفى ما فيه من قوله فيكون ثبوت جنس الجنس للنوع اقدم من ثبوت الجنس له لا يصح ان يتفرع على كلام المقدمات للفرق بين الثبوت
في نفسه للجنس وبين ثبوته له على تقدير دخول تلك العوارض فيه صح حمل الانسان عليه بالذات الحقيقية فلا يكون هو الجواب عن
السؤال بما هو هو عنه ومن الظاهر انها ليست ح الا الانسانية واذا تعلق السؤال عنه بهو هو لا يذكر الشخص المركب منهما جميعا
لا يصح الجواب عنه الا بهو هو معا فلذا ذكر الشيخ في منطق كتاب الاشارات اشارة الى اضافة القول في جواب ما هو في الصنف الثالث
بقوله واما الثالث فهو ما يكون بشركة وخصوصية معا مثل انه اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وبكر ما هم كان الذي يصلح ان يجاب
به على الشرط المذكور انهم اناس واذا سئل ايضا عن زيد وحده ما هو ليس اقول من هو كان الذي يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور
انه انسان لان الذي يفضل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم الاسباب في مادته التي منها خلق وجسم اعم وغير ذلك عرضت له لا يتعذر
عينا ان تقدير عروض اضدادها في اول تكونه ويكون هو هو بعينه وليس كذلك نسبة الانسانية الى اخر ما ذكره فتعدد لاح من تضاعيف
البيان ان الانسان محمول على الاول على ما هو حقيقته وبهويته ومن الظاهر ان تلك العوارض غير داخلة فيها وعلى الاخر يكون هو
مع جملة تلك العوارض محمولا على تلك الهوية الشخصية ثم على تقدير كون الغاية بينها وبين ما هو الطبيعة الكلية بحيث الادراك
من دون تفاوت في المدرك لا اشكال في الحمل والاتحاد بينهما من حيث الذات لانه اذا خلق الادراك الاساسي الشيء يكون
ذلك الشيء جزئيا واذا تعلق به الادراك العقلي يكون كليا ولكن السؤال المتعلق به بما هو هو سؤال عنه بالاعتبار الثاني كما ان
السؤال عنه هو انما يكون بالاعتبار الاول فليتامل وقد نص عليه المحققون منهم العلامة الدواني في حواشيه على شرح التجريد بقوله
ثم تلك الحقائق اذا ادركت بالحواس كانت صورا ادراكية جزئية واذا ادركت بالعقل كانت صورا كلية فالاختلاف في الكلية و
الجزئية لا اختلاف بحسب الادراك لا لاختلاف المدرك وعلم الواجب يتعلق بجميعها على وجه التعقل الاعرب عنه مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء ثم قال انه قال الشيخ في الشفاء وهذا ما يحتاج فهمه الى لطف قريحة انتهى ولا يخفى انه بقي ههنا الاشكال
من سبيل اخر وهو انه يلزم ان يكون الجزئي المجرد كليا لكونه مدركا بالعقل وايضا انه خلاف الواقع عنه وعن غيره وان جاز ان
يقال ان الظاهر من كلام الشيخ ههنا ان الامر اخر غير ما ذكر في التشخص وان لم يكن داخلا في الهوية الشخصية حيث قال ههنا اعراض
لانه كانها اجزاء منه مع ان الظاهر من منطق هذا الكتاب في فصل الكلي الطبيعي والكلي المنطقي انها اجزاء له على ما قال وله الطبيعة
النوع وحده فانه بالجملة امر زائد عليه لا يجوز ان يقع فيه كثرة وليس قولنا زيد وعمرو وانه شخص اسما بالاشتراك كانسانية الكثرة
الا ان يعني بالشخص شخصا بعينه واما الشخص مطلقا فهو يدل على معنى واحد عام واذا قلنا زيد انه شخص لم يزد بذلك انه زيد بل
اردنا انه بحيث لا يصح لمتناع الشركة فيه وهذا المعنى يشاركه فالشخصية من الاحوال التي تعرض الطبائع الموضوعة للجنسية والنوعية
والفرق بين الانسان الذي هو النوع وبين شخص الانسان الذي لا يعم الا الاسم فقط بل القول ايضا فان قولنا الانسان معناه انه
حيوان ناطق وقولنا الاسم هو هذه الطبيعة ماخوذة مع عوارض لهذه عند مقارنتها لمادة المشار اليها وهو كقولنا انسان
واحد اي حيوان ناطق مخصص فيكون الحيوان الناطق اعم من هذا فانا الحيوان الناطق قد يكون نوعا وقد يكون شخصا اي هذا الاول
المذكور فان النوع حيوان ناطق كما ان الحيوان الناطق الشخصي حيوان ويقولون الشخص انما صير شخصا بان يقترن بطبيعة النوع
خواص عرضية لازمة وغير لازمة وتتعين لها مادة مشار اليها ولا يكون ان يقترن النوع خواص معقولة كم كانت وليس فيها اخر

الهوية

الهوية الشخصية فكيف يجري فيه هو هو لا استدعائه جهتي المغايرة والاتحاد ومن الظاهر انه ليس بينهما مغايرة وتفارق وذلك بخلاف ما
عليه امر الجنس والنوع اللهم الا ان يقال ان تلك العوارض لا تدخل في التشخص نفسه ولو كانت من لوازمه وسمحان استناده الى الامر
الحق الذي هو مشخص له واما تشخصه حقيقة ليس الا نحو وجوده المستند الى جاعله ثم الفرق بين الجواب عن السؤال بما هو وبين الجواب عنه بهو
هو انما يكون بحسبه ثم انه على تقدير دخول تلك العوارض فيه صح حمل الانسان عليه بالذات الحقيقية فلا يكون هو الجواب عن
السؤال بما هو هو عنه ومن الظاهر انها ليست ح الا الانسانية واذا تعلق السؤال عنه بهو هو لا يذكر الشخص المركب منهما جميعا
لا يصح الجواب عنه الا بهو هو معا فلذا ذكر الشيخ في منطق كتاب الاشارات اشارة الى اضافة القول في جواب ما هو في الصنف الثالث
بقوله واما الثالث فهو ما يكون بشركة وخصوصية معا مثل انه اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وبكر ما هم كان الذي يصلح ان يجاب
به على الشرط المذكور انهم اناس واذا سئل ايضا عن زيد وحده ما هو ليس اقول من هو كان الذي يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور
انه انسان لان الذي يفضل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم الاسباب في مادته التي منها خلق وجسم اعم وغير ذلك عرضت له لا يتعذر
عينا ان تقدير عروض اضدادها في اول تكونه ويكون هو هو بعينه وليس كذلك نسبة الانسانية الى اخر ما ذكره فتعدد لاح من تضاعيف
البيان ان الانسان محمول على الاول على ما هو حقيقته وبهويته ومن الظاهر ان تلك العوارض غير داخلة فيها وعلى الاخر يكون هو
مع جملة تلك العوارض محمولا على تلك الهوية الشخصية ثم على تقدير كون الغاية بينها وبين ما هو الطبيعة الكلية بحيث الادراك
من دون تفاوت في المدرك لا اشكال في الحمل والاتحاد بينهما من حيث الذات لانه اذا خلق الادراك الاساسي الشيء يكون
ذلك الشيء جزئيا واذا تعلق به الادراك العقلي يكون كليا ولكن السؤال المتعلق به بما هو هو سؤال عنه بالاعتبار الثاني كما ان
السؤال عنه هو انما يكون بالاعتبار الاول فليتامل وقد نص عليه المحققون منهم العلامة الدواني في حواشيه على شرح التجريد بقوله
ثم تلك الحقائق اذا ادركت بالحواس كانت صورا ادراكية جزئية واذا ادركت بالعقل كانت صورا كلية فالاختلاف في الكلية و
الجزئية لا اختلاف بحسب الادراك لا لاختلاف المدرك وعلم الواجب يتعلق بجميعها على وجه التعقل الاعرب عنه مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء ثم قال انه قال الشيخ في الشفاء وهذا ما يحتاج فهمه الى لطف قريحة انتهى ولا يخفى انه بقي ههنا الاشكال
من سبيل اخر وهو انه يلزم ان يكون الجزئي المجرد كليا لكونه مدركا بالعقل وايضا انه خلاف الواقع عنه وعن غيره وان جاز ان
يقال ان الظاهر من كلام الشيخ ههنا ان الامر اخر غير ما ذكر في التشخص وان لم يكن داخلا في الهوية الشخصية حيث قال ههنا اعراض
لانه كانها اجزاء منه مع ان الظاهر من منطق هذا الكتاب في فصل الكلي الطبيعي والكلي المنطقي انها اجزاء له على ما قال وله الطبيعة
النوع وحده فانه بالجملة امر زائد عليه لا يجوز ان يقع فيه كثرة وليس قولنا زيد وعمرو وانه شخص اسما بالاشتراك كانسانية الكثرة
الا ان يعني بالشخص شخصا بعينه واما الشخص مطلقا فهو يدل على معنى واحد عام واذا قلنا زيد انه شخص لم يزد بذلك انه زيد بل
اردنا انه بحيث لا يصح لمتناع الشركة فيه وهذا المعنى يشاركه فالشخصية من الاحوال التي تعرض الطبائع الموضوعة للجنسية والنوعية
والفرق بين الانسان الذي هو النوع وبين شخص الانسان الذي لا يعم الا الاسم فقط بل القول ايضا فان قولنا الانسان معناه انه
حيوان ناطق وقولنا الاسم هو هذه الطبيعة ماخوذة مع عوارض لهذه عند مقارنتها لمادة المشار اليها وهو كقولنا انسان
واحد اي حيوان ناطق مخصص فيكون الحيوان الناطق اعم من هذا فانا الحيوان الناطق قد يكون نوعا وقد يكون شخصا اي هذا الاول
المذكور فان النوع حيوان ناطق كما ان الحيوان الناطق الشخصي حيوان ويقولون الشخص انما صير شخصا بان يقترن بطبيعة النوع
خواص عرضية لازمة وغير لازمة وتتعين لها مادة مشار اليها ولا يكون ان يقترن النوع خواص معقولة كم كانت وليس فيها اخر

الامر اشارة الى معنى مشخص لتقومه به الشخص في الذهن هذا الا ان يقال الجزئية للامرين احدهما ما يكون سببا لتشخص الخارجي وثانيهما
عنوان الادراك الحسي ثم انه لا نزاع في تحقق الاول اصلا بخلاف المعنى الاخر فعلى هذا الاشبه ومعه يكون التفاوت في المدرك لا نحو
الادراك فهو محمول على كونه جزئيا بالمعنى الاول لا لكونه طبيعة كلية والى هذا ذهب الفاضل الرواني قال اي كلي وجودي اقول الكلي الوجودي
هو كل ما يؤخذ بوجوده العيني والكلي العقلي هو كل ما يؤخذ بوجوده العقلي قوله الجنس والنوع يعني ان الكلي الطبعي من حيث هو هو
لا جنس ولا نوع ولا شخص ولا غيره من الاعتبارات المأخوذة معه وذلك لانه خارج عن مرتبة ذاته قال لانه اذا كان هذا
التشخص الخ اقول استدلال على الوجود الكلي الطبعي في الخارج بما تقريره على نظم انه لما كان معقولا في جواب ما يكون موجودا
في الاعيان بوجود افراده المندرجة تحته سواء كانت انواعا او اشخاصا وذلك على ان يكون هذا المعقول جنسا او نوعا وقس عليه
امر وجود الفصول الطبيعية لكونها معقولة في جواب اي شيء هو في حد ذاته لانه لو لم يكن موجودا بوجود ما لكان يلزم تحقق
الشيء بلا حقيقته وان تلك الطبائع في حد انفسها لا تكون الا هي بان او ضيعة الوجود وظرفه من الذهن واحتاج عوارض لها
فلا يصح تبدلها بالها من الحقيقة بتبدلها وان صح ان تبدل الاسامي والصفات كالجزئية والعينية وانما غير اسلوب حيث قال هو
جزء ولم ينقل الجزئية اشارة الى ان المعتبر في معرض الاستدلال اخذ متميزا عما عداه من الافراد التي هو تحتها معها مخلوطا بها في الخارج
والذهن بما عداه من تميزه الملاحظة التي يعتبر معها بلحاظ التعين والابهام قال فهو اذن مفارق للاشخاص اقول يعني ان الحيوان
بما هو حيوان موجود في الاعيان مجردا من افراد التشخيص وهو باتة الماهية قال فيه او هو اقول اي في ذلك التشخص او كونه نفسه
قال لبعض مشيخته اقول اي به وفيه كناية الى ابي القاسم الكرماني قال وبيان غلط هذا الظن قد تقدم اقول ذلك في موضعين
على الحصر في الان احدهما فيما وقع عنه بقوله فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض وان كان غير مفارق من المادة
والحاصل ان وجود حيوان ما في الخارج بوجب وجود الحيوان من حيث هو حيوان فيه والا لزم تحقق الشيء بلا حقيقته وثانيهما فيما
وقع عنه قوله والظن ان كونه حيوانا ما لا يمنع من وجود الحيوان من حيث هو حيوان لان الحيوان من حيث هو حيوان اما اذا كان موجودا
كان مبهما وهو الحيوان من حيث هو حيوان موجودا قال لم يتعلق عنه الحيوانية اقول ان في بعض النسخ زيادة قوله هوية الحيوانية
والمراد بنفس ذاته بما هو هو ثم لا يخفى ان الظاهر من قوله هذا الى قوله بل يصير خاصا او عاما بعدها ما يعرض لها من الاحوال
وكذا من قوله حتى يقال ان الحيوان بما هو حيوان لا يجب ان يقال عليه خصوص او عموم وليس بواجب ان يقال الحيوان بما هو
حيوان يوجب ان لا يقال عليها خصوص او عموم والجملة ان الظاهر من تضاعيف وهذا الكلام ان الطبيعة الجنسية او النوعية لا تأبى
بذاتها عن العموم والخصوص وانه بظاهره ينافي ما وقع عنه في فصل في بيان ما يقابل على موضوع يقال ولا يقال ويوجد في موضوع
ولا في موضوع بهذه العبارة واما ان كان الموضوع كليا فان الحمول عليه بالحقيقة لا يكون الا كليا فان طبيعة الكلي لا تكون موجودة
بنفسها للتشخيص من غير لحاق السور الجزئي والا لكانت الطبيعة الكلية متحققة في ضمنها لان يكون هذا المشار اليه واذا كان الامر
هذه الصورة فيكون كل ما يقال على موضوع بل من ان يكون كليا هذا ان كان كونه على موضوع مفهوما على ما قال فان الجعل لك بل
جعل كونه على موضوع دالا على انه مقول على كثيرين كان هذا القول مرادفا لهذا القول لا اسم هذا كلامه وانا قلنا ان هذا بظاهره ينافي
ذلك سيما ما وقع عنه بقوله فان الحمول عليه بالحقيقة الخ وكذا ما يعقبه من قوله فان طبيعة الكلي الخ وقوله والا لكانت الطبيعة الكلية
الخ وذلك حيث ان الماهية لكانت الموضوعية والحملية التي بحسب مقتضى الطبع بان يرجع الى ما يقتضي طبع الموضوع وكان مقتضى جهة
ولازمه ولا يكون من هذا القبيل فلا يراع فيه وعلى هذا لا يكون الشيء موضوعا الا لما يفارقه ولا يتصف بالعوارض المفارقة والخواص

المتقدم

المتقدم من الحمولات الكلية ايضا ومثل هذا لا يبين وان كان المراد انه لا يكون متصفا بهذا الحمول الشخصي حقيقة اي لا يتصف بحسب الواقع
به اصلا وان اتصف خاصا مبدئيا بحسب المجاز ويرجع الى انه لا يتصف بتقيد له ثانيا في واقع عنه في متن الكتاب والتوهم المفيد بين
خصوصية الحمول وكليته نظرا الى الطبيعة الواقعة موضوعا غير ظاهر بل الظاهر خلافه والتزام عدم اتصاف بعض الموضوعات ببعض
الحمولات الخاصة الكلية المفارقة الغير اللازمة وان كان بحسب الوضع والحمل الطبيعيين ايضا ولا سيما مطلقا كانه ما يأبى عنه العقل
الصريح وفي قوله والا لكانت الطبيعة الكلية الخ تفتيش واستفسار على نحو اعلاه وما يلزم علينا من الاستحقاق في الطبيعة بل يكون
موضوعا لهذا ويكون هذا نحو الاطلاق بالحقيقة لا المجاز ولكن على وجه يكون مقتضى طباعه وجهيته وما يشبهها فانا لا نم انتفاء الضرورة
مقصوره ولعل هذا الكلام مع انه في نفسه كاف في الابانة عنه ما وقع منه في عدة مواضع منها ما وقع عنه في هذا الفصل الذي نحن بصدد
شرحه ومنها ما وقع عنه في فصل تعريف اصناف القضايا المحصورة والمهملة والمخصوصة بقوله وليس اذا كان موضوعا كليا فقد صار
حكمه بذلك كليا عليه بالحكم بانه موجود في كله او غير موجود فاذا الحكم بذلك فقد حكم على الطبيعة الموضوعة للعموم وفقط هذه
الطبيعة في نفسها معنى وانها ماخوذة عامة معنى وهي في نفسها يصلح لاعتبار جميع ذلك ولو كانت لا تصلح
للخصوص لم يكن يصلح ان يكون مثلا انسانية واحدة بها زيد انسان واحد ولم يكن يصلح ان يكون عامة في العقل ما كانت بحيث
يشترك فيها كثيرون ثم الامور التي تلحق الانسانية اذا اتحدت بها وهي انسانية بلا زيادة شرط كان الحاق ذلك الحاقا ليس انما
هو ان نقول انها تلحق بها في عمومها او خصوصها بل هو انها اصالحة للامرين جميعا لكنه وان كان تلحقها به في عموم صلاحه على خصوصه
وان كان تلحقها به في خصوصها فقط لتحويها خصوصها دون عمومها فلا يجب ان يكون صادقا على عمومها وان تحويها فقط فلا يخلو
ان يكون تحويها مع العموم تلحقها بها فيكون ح صالحا اياه في خصوصه فالحق العام لحق الخاص واما ما لا يصح هناك بل يتبرأ عنه
ويكذب عليه فيصدق الاعالي في خصوصه فانه وان كان كذب في خصوصه فهو ما لا يصدق عليه البتة وانما يقول يصدق عليه في عموم
او يصدق على جميع ما يعم ليس انه يصدق عليه من حيث هو معنى عام فانه ح كثير واحد يصدق عليه ما لا يتعدى الى خصوصاته فانه من
حيث هو عام كلي ونوع ومن غير ذلك وهذه امور نلحقه ولسنا نشير بالقول الى ما يلحقه من حيث هو بل الى ما يصاحبه في عموم ملاحظ على
موضوعاته وغرضنا ما بينا ان الحكم الكلي من غير اشتراط التعميم والتخصيص ليس بوجب التعميم بوجه ولا ايضا فيه دلالة لنظيه على
التخصيص لانه لا لانه من خارج لا انها نفسه ولا انه الحكم فيه كان الكلي قضية لوازمه من العكس وغير ذلك ما يستعمله ليست هي نفس
الكلي عليه القضية فيبين ان كلية الموضوع لا توجب كلية الحكم فلذلك ما كانت القضيتان المهملتان التحاقتان بالسلب والايجاب
ليستا بمتضادتين وانما يقال المهمل ما هو موضوعة كلي قد تبين كليته فهما ليستا متضادتين وكيف وقد يصدقان الاسان كاتب على
ما بيناه ويصدقان ايضا ليس بكاتب فيجتمعان على الصدق ومنها ما وقع في فصل ذكر كيفية اجتماع النفس الجنس في العقول
في من البرهان على ما نقلنا تماما في اول هذا الشرح ومنها ما وقع عنه في فصل من اواخر جملة من فن الطبيعيات من هذا الكتاب
حيث ما فيها على ان الطبيعة العامة صالحة لان يحمل عليها الخاص حقيقة وبالذات من شرط التجريد والاستبسط وما يكون بحيث لا من
الاعتبارات ومصدق جنس الحمولات على وجه وعلى من وجه ومنها ما وقع عنه في فصل في الجنس بقوله وروي بعض من هذا من ذلك
انه لو كان للجنس شيء كالجنس وهو المقول على الكثيرين الذي هو جنسه كان الجنس مقولا على جنس نفسه ثم قال معقول في جوابه ان
المقول على كثيرين يقال على الجنس كمقول الجنس نفسه والجنس يقال عليه لا كمقول الجنس بل كمقول العرض عليه اذ ليس يقال ان كل مقول على
كثيرين جنس وكل ما هو جنس فانه يقال على كل ما هو جنس بل المقول على كثيرين يعرض له الجنسية عند اعتبار ما كما يعرض للحيوان

الجنسية باعتبارها وهو اعتبار العموم بحال ثم قال ولا يبعد ان يكون المعنى الاخص قد يقال على الاعم على سبيل الاشتراك ولو كان الجنس المقول على كثيرين
على الجنس لكان شططا لا لامر الظاهر من هذه العبارة وهو ان صدق الخاص على الطبيعة العامة بحسب الحقيقة والتقوم بين صدقه
عليها وبين صدق العام عليها تحكم صريح ومن يقول بكلية بقول الحسانة دون عقله ومنها ما وقع عنه في كتاب طوبيقا من صناعة
الكتابة حيث قال فان كل ما يوجد للنوع فهو موجود في الطبيعة الجنس وان لم يعم ومنها ما في غير موضع من طبيعيات هذا الكتاب
سيما في اول طبيعياته في اثناء غرض بيان العبارة والبيان كيفية هذا فهو ان الجسم معنى عام وله ما هو جسم ان يتخصص فيكون لهذا
الجسم الحيوان ايضا معنى عام واخص من الجسم وله ما هو حيوان ان يتخصص ايضا معنى عام واخص من الحيوان ما هو حيوان وله ما هو انسان
ان يتخصص فيكون هذا الانسان ومنها ما وقع في الاشارات من ذلك في الفصل الرابع بقوله ولما ان يكون ما اتفق فيه عارضا
عرض لما يختلف فيه وهذا ايضا غير منكر ولما ان يكون ما يختلف به عارضا عرض ايضا لما يتفق وهذا ايضا غير منكر فقد ظهر ولا جرم ان
العقل كما لا يأبى عن ان تكون طبيعة الكلي موضوعا بنفسها للتخصيص على ما عرفت واحد ما وقع عنه في ذلك الفصل الذي يجانس جميع ما
ذكرنا مبني على المناقشة مع شركائه في الصناعة كما هو دأبه على ما اشار اليه في تعليقه كتاب الشفاء بقوله ومن اراد الحق على طريقه فيه عرض
ما الى الشركاء وبسط كثير وتلويح الى ما لو فطن به استغنى عن الكتاب الاخر اي الحكمة المشرقية خصوصا فعليه بهذا الكتاب ويؤيد
المساعد في امثاله ما وقع عنه في اول الفصل الذي ذكرناه يأبى جميع ما ذكره في سائر الفصول التي نقلناها بقوله اقول اولا انه
دبا وجب استقصاء النظر عن الاعين المشهورة فاذا وقع سعك ذلك ظن خيرا ولا معنى لسلب ورود ما لم يأت عليه علما و
اعلم ان العاقل لا يحدد بلا من المشهور بجدا وبعد عنه صحيحا والحاصل ان الظاهر من تتبع كلامه انه لا يرضى بما وقع عنه في
موضع واحد من صدر كون الحمل الخاص على الطبيعة العامة حملا حقيقيا يرشد اليه ما وقع عنه في الاشارات بقوله انا
اذا قلنا ان الشكل محمول على الثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له مثلث فهو
بعينه يقال له شكل سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه وهو منها ما وقع عنه في الفصل الرابع من القياسات الاقترانية
بقوله واعلم ان المهملات حكمها حكم الجزئيات فيصلح صغريات وتنتج مهملة وان المخصوصات احكامها احكام الكلية وغالبا وعلى
كثير من اراد الاطلاع عليها فليرجع اليها وانا جاوزنا عن جادة الاختصار فان الحق احق بالاتباع قال ولو كان هنا
حيوان مفارق كما يظنون الى قوله لانا نطلب حيوانا مقولا على كثيرين اقول لا يخفى ان في سائر هذه العبارة دلالة على جواز الجنس
الطبيعي في الاعيان وذلك لان الحيوان المقول على الكثرة هو الحيوان المعروض للجنس المنطقي اي المقول والحمل على الكثرة المختلفة في
الحقيقة في جوابها هو وقس عليه امر النوع الطبيعي كالانسان المعروض لقوله على الكثرة المتفقة في الحقيقة في جوابها هو و
الحاصل انه لا فرق بينهما في كون وجودهما في الاعيان عنده ولكن بقي الكلام فيما وقع عنه من المخالفة بين ما تبرأ اي هنا و
بين ما وقع عنه في بحث النفس من هذا الكتاب حيث قال في الجواب عن السؤال المورد هناك بين العبارة فتقول في جواب ذلك ان
النفس الناطقة بما هي نفس ناطقة لا يجب بها الا جسم معين مطلقا ولا النفس الناطقة مطلقا لها وجود الا وجود المعنى الجنس
وذلك في الوهم واما الموجود في الاعيان فهو انواعها انتهى وجه المنافاة ان ما ذكره ههنا هو انه لا فرق بين الجنس والنوع في
وجودهما في الاعيان والمذكور في كتاب النفس هو وجود الثاني في الخارج دون الاول حيث حكم بان وجوده ليس الا في الوهم
وانحصار وجوده الامتيازي في الوهم دون الاتحاد الخطي عرى بعينه في النوع والفرق عكم الا ان يكون مراده بقوله ليس الا في الوهم
ما وقع عنه مرة بعد اخرى ان الجنس كالجسم الحيوان مثلا اذا اخذ على الجهة التي يكون جنسا يكون كالمجهول بعد لا يدري على

الخطي ل

انه هو

انه هو صورة ثم قال في غرض من الفرق بين الجنس والمادة وذلك على ان يكون كونه في الوهم على معنى كونه كالمجهول فلذا اورد اداة التشبيه ولم
يحكم بانه مجهول قطعا والنوع لما كان موجودا محصلا لم يحكم بانه ليس الا في الوهم والقرينة على هذا المعنى هو ان الوهم ليس الا من القوى
الحساسة فلا يصح ان يدرك الجنس الذي هو من الامور الكلية بل انه لما كان مجهولا فقد نسبه الى الوهم قال اي اتى واحد منها
في الخيال اقول ان في بعض النسخ لهذا الكتاب ساقط منها حضرت صورته في الخيال بحال وتحوله بحال يتعلق بما سبق عنه بقوله لا
يختلف نسبته يعني ان الصورة المنطبعة في النفس كلية باعتبار انها الطابق تلك الصور الخيالية الجزئية التي اذا جردت عن التخصيصات
تكون هي سواء كانت الجزئيات من خارج او من قوة الخيال وتوهم من غير ان يكون موجودة في الاعيان والى اشار بقوله او جاز وجود
الوجود من خارج وقد استصعب الامر على بعض اتباع غياث الحكماء حيث ضرب على قوله بحال ومن الظاهر انه صحيح لا سهو فيه
فلينظر فيه قال فهي بالقياس الى النفس الجزئية التي انطبعت فيها تشخصه اقول وذلك من حيث كانها باعتبار تجردها عن
قبلها ومن جهتها لا من ان التشخصية قد يكون من قبل النفس التشخصية فيكون تلك من جهتين احديهما من حيث القيام بنفس تشخصية و
الارتسام فيها وذلك على تكون ناشئة من جوهر النفس التشخصية وهو لا يأبى عن كلية تلك الصورة في نفسها وثانيتهما من حيث كانها
جواهر في نفسها ويعبر عن الاول بالتشخص الذهني بحسب الذهن وعن الثاني بالتشخص الذهني في الذهن لا بحسبه فقط والحاصل
ان الكلي الطبيعي لا يكون الا كليا وتشخصه انما تكون من جهة كانه جواهر تشخصية ذهنية وذلك من حيث ان الذهن ارتسمي ولكن تلك
الامور المكثرة من حيث ذاتها لا مطلقا وذلك بخلاف ما اذا كان امر التشخصي في نفسه لانه ما يعين ذلك ولعل بعض الاعلام اشار
اليه بقوله ان المعنى الموجود في العقل المتشخص بتشخص عقلي بحيث يمكن ان يلتفت اليه بدون الالتفات الى تشخصه وهذا المعنى
جوهر يحمل على الجواهر حملا اتحاديا ثم ان ما وقع من الشيخ ههنا بقوله هذه الصورة الكلية كثيرة من جهة التي هي بالتشخص
اشارة اليه والحاصل ان الصورة الكلية الموجودة في نفس جزئية كنفس زيد وعمرو مثلا يكون واحدة في ذاتها متعددة من حيث وجودها
فيها فيكون بهذا الاعتبار مشتركة في تلك الصور الكلية بهذا الاعتبار مشتركة في تلك الصورة بذلك الاعتبار ثم ان هذه التشخصية
الحاصلة لها من حيث قيامها بنفس ما تشخصية لا ينافي كليتها وصدقها على الكثرة الخارجية ولعل نسبة تلك الصورة الكلية في
ذاتها اليها نفسها من حيث قيامها بنفوس جزئية تشخصية كنسبة صورة هذه الصور الكلية بما هو مرتسم في نفس جزئية الى موادها
فلا يكون هذه التشخصية الارتسامية التي من جهة قيامها بها مناقضة للكثرة الذهنية ضرورة اختلاف تلك الصورة باختلاف النفوس
الجزئية فلذا قال ويكون لها معقول كلي اخر هو القياس اليها مثلها بالقياس الى خارج وتميز في النفس من هذه الصورة التي هي كلية
بالقياس الى خارج بان يكون معقولة عليها وعلى غيرها فقد اصرح ان ما وقع عنه بقوله ولان الانفس التشخصية كثيرة بالعدد دليل على
جواز كون حقيقة بالكلية وان ايوجد لها فرد خارجي وذلك حيث ان تلك الصورة تعدد بتعدد النفوس الجزئية التشخصية فيكون
حقيقة كلية يقال على الكثرة الذهنية المتعددة بتعدد ارتسامها العقلي وذلك على ان يكون تلك الصورة اذا اعدت في حد ذاتها تكون
كلية معقولة على نفسها اذا اعدت قابلة تلك النفوس على ما قال ويكون لها معقول كلي اخر هو القياس قال في الامور العامة
من جهة موجودة اقول اشارة الى جواب اخر من كلام من يحصل بلا في الفلسفة وذلك باعتبار شقه الاخير من التردد كما لا يخفى
على من له ادنى اولى السمع وهو تشهد وهو قوله وان كان غير خاص كان شيء واحد بعينه موجودا في الكثرة وذلك بان يقال
انه لا فساد في كون واحد نوعي موجودا في كثرة بل انما الفاسد كون واحد شخصي بعينه موجودا فيها على ما قال اما شيء واحد بعينه
بالعدد محمول على كثيرين يكون هو محمولا على هذا الشخص بان ذلك الشخص هو اي على ان يكون ذلك الشيء نفس هذا الشخص من دون

ان يفارقه اصلا لا ذاتا ولا وجودا لا في الواقع ولا في الذهن باعتبار اصلا واما اذا كان ذلك الشيء اذا وسع معه فلا ينافي ان يكون
عين الكثرة الشخصية بحسب الوجود وامتناع الاول لا ينافي معه امتناع الاخر الذي هو بعينه كلامه ثم ان كونه بوجود الخارجي
عين افراده الشخصية في الخارج لا ينافي ان يكون باعتبار العموم والكلية موجودا في الذهن لان هذا الاعتبار من شؤني العقل لا
على ما قال بل الامور من جهة ما هي عامة بالفعل موجودة في العقل فقط على حذاء ما وقع عنه في النجاة بقوله والفكر العقلي يتناول
الكليات مجردة والحس والخيال والذكر يتناول الجزئيات فان الحس لا ينال الانسان المقول على كثيرين وكذا الخيال فانه انما
صورة احضرها في التخيل او في الحس للانسانية لم يمكن ان يشترك فيها سائر الصور الشخصية الجزئية لان ما يرتسم في الحس
والخيال يكون مع عوارض من الكم والكيف والاين والوضع غير ضرورية في الانسانية ولا مساوية لها او الكليات عن التصديقات
والتصورات التي تقع فيها مدركة لا بالحس ولا بالتخيل ولا ايضا يطلبها الاحساس او تجريد لكنها معانيان للعقل اما من جهة التصور
فلان الحس موضوع على الخيال امور مختلفة والخيال على العقل ثم العقل معقل فيها التميز والتجريد وباخذ كل واحد من المعاني مفردا او
مرتبا الاخص والاعم والذاتي والعرضي فيرتسم في العقل المعاني الاولى بالتصور ثم يركب منها الحدود ولما من جهة التصديق
فقد يعين الحس والخيال بالتجربة والحدس وقد يعين بالاستقراء انتهى ولا يخفى ان كون الامور العامة موجودة في العقل بالفعل
انما يصح اذا اخذت في ذاتها مع قطع النظر عما اكتسبه من العوارض المخصصة الذهنية التي يكون من قبل العقل وذلك على ان يكون
ماخوذة بلا شرط منظورا الى ما يكون موجودا معها من تلك الهيئات والاعراض ونظير ذلك اخذ الهية من حيث هي هي مع تعلق
الادراك الذي هو وجودها الذهني بها وليس التعبير عن ذلك الا باخذها لا بشرط شيء نظرا اليه قال وهذه الطبيعة عارضا لها
احد المعاني التي سميناها كلية اقول لعل المراد من تلك المعاني ما ذكره في اول فصل الامور العامة بهذه العبارة فنقول ان الكلي
يقال على وجوه ثلثة ومن ههنا الاعمال لما يقال في تفسيرها الى طبيعي او عقلي او منطقي او عام او خاص انتهى وهو كما ترى ثم
ان اراده معروضه لها معروضه بحسب الواقع وان كانت بذاتها ليست شيئا منها ضرورة ان الهية بما هي هي ليست الا هي وانما
اعتبر عروض احد المعاني لها في الواقع ردا على ما قيل انه موجود في الاعيان على الانفراد ومن ههنا الاحتمال ايضا لما قيل بحال
الكلي الطبيعي لما كان عبارة عن نفس ماهية الشيء بما هو هو فلا يصح عروض احدى المعاني لها قال ذلك المعنى اقول اشار به الى ما
وقع عنه بقوله من الطبيعة الى قوله احد المعاني لعدم وجوده في الخارج مطلقا وهذا بخلاف ما عليه امر ذلك المعنى حيث انه
وان لم يكن موجودا غير بانفراده لكن يكون موجودا غير بعين وجود افراده ومن ههنا قال لا وجود له مفردا في الاعيان والحاصل
ان الكلي الطبيعي بوجوده الامتيازي لا يكون الا في النفس واما بوجوده الاتحادي يكون موجودا في الخارج وذلك بخلاف ما عليه
امر وجوده اعني من احدى تلك المعاني لانه غير موجود في الخارج مطلقا ثم ان ما ذكره الشيخ بقوله لما انه ليس الكلي بما هو كلي موجودا
مفردا بنفسه مثل الكلي المنطقي والعقلي ايضا وان لم يوجد اصلا في الاعيان وقوله هل له وجود على انه عارض لشيء من الاشياء انما
الى ما عليه الاطلاق الالهي من وجود المثل اي الطبائع المرسلة في الاعيان بوجودها الامتيازي والحاصل انه ذهب الى كون
الكلي الطبيعي كالانسان مثلا موجودا في الخارج بانفراده مع انتسابه الى زيد وعمرو وغيرهما من افراده لا انه موجود فيه بعين
وجودها فلا ينافيه عروضه لشيء من الاشياء فلا يتاتى فيه لكون المراد به احد تلك المعاني على ما توهم وقوله هو انه انما
وذلك حيث انه الوجود ليس نفس الانسان ولا داخلا فيه بل خارجا عنه وقوله لا وجود لهذه الكلية الا في النفس اي لا وجود لها
مطلقا الا بها ضرورة انها العمومية والاطلاق المخلوطين مع الهية لا على التقييد وذلك بخلاف ما عليه امر الكلي الطبيعي

لوجوده

لوجوده في الخارج بالجملة وان كان لوجوده الامتيازي في النفس دون غيرها فيها كما لا يخفى وبالجملة ان الكلي الطبيعي لو انفرد
وجوده عما له من الانفراد يكون بحيث ان لا يكون موجودا بوجود الخاص الاتحادي معها في الاعيان وان كان معانا لها فيه يكون هويته
شخصية في الاعيان لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ثم ان المحقق كما حققنا انفا ان الكلية المنطقية عارضة للكلي الطبيعي بما هو هو
لا بشرط العموم كما مر سابقا بل هو عارضها بالفعل لوجود عروضها له في الاعيان مع لزوم شخصية بمقتضى البرهان فقد ظهر سر ما استدل عليه بقوله
فانه ليس بما هو كلي موجودا منفردا بنفسه وذلك حيث يجوز ان يكون الهوية الشخصية معروضة للكلية حيث ان معروضية الهية
من حيث هي هي وهي موجودة في الاعيان بوجودها الامتيازي على ما عليه اهل الاطلاق فيلزمه ان يحكم بشخصية ما هو هو ومع ذلك
يلزمه ان يحكم بكلية فيكون شخصا كليا عارضا لافراده فيلزم ان احدهما كلية الهوية الشخصية وثانيهما معروضة لها مع ان
المعروض انه كلي يحمل عليها حملا بالذات هف فحذير سالو تصديا التفصيل المقام مع زيادة كشف تخرج به المرام انتاج وت
راس المقام ويندفع به كثير من الشبه والتشكيكات التي يعرى لاولي الاوهام فنقول ان العموم على ما حققه الشيخ وغيره من
الحكماء المحققين قد يكون بحسب الاعتبارات اللاحقة كعموم طبيعة الحيوان نظرا الى الحيوان الذي هو الجنس فان الحيوان الذي
هو الجنس هو الحيوان بشرط كونه غير مخلوطا وتما بلا المخلط وقد عبر الشيخ في ما طبيعيا من شفائه عنه بالحيوان بشرط التجريد
فلذا اجاب به عن المغالطة المشهورة وهي زيد حيوان والحيوان جنس حيث قال ان الكبرى في هذا القياس موجبة لان
الحيوان الذي هو الجنس هو الحيوان بالشرط المذكور وهو اخص من طبيعة الحيوان واعم من الحيوان بشرط شيء وبشرط لا شيء
اي بشرط عدم مخلوطيته مع عدم قبوله لها فكونان اخصين من الحيوان لا بشرط شيء ثم ان تقسيمه الى القسمين باعتبار نفس الطبيعة
مع قطع النظر عن اعتبار مخالطها واخذها بشرط عدم مخلوطيتها بغيرها وان كانت معروضة له في الذهن بحسب الواقع
والحاصل ان طبيعة الحيوان يعتبر ان تعتبر من حيث يكون لا بشرط شيء اي بشرط عدم مخلوطيتها مع قابليتها للمخالط وان يعتبر
من حيث التجرد اي بشرط عدم المخلوطية مع عدم قبولها له وان يعتبر من حيث المخالط لتلك الاعتبارات كلها الطبيعة
لا تنفك عن حيثيتها لكنها في حد ذاتها مالكة لها فيصح جعل الطبيعة مقسما للطبيعة المعتبرة بتلك الاعتبارات
وان كان المقسم معتبرا باحدها لان التقسيم انما يرد على نفس الطبيعة لا عليها ملحوظا معها هذا الاعتبار كما في نفس الامر معتبرا
باحد الاعتبارات وان كان المقسم معتبرا باحدها لان التقسيم انما يرد على نفس الطبيعة لا عليها ملحوظا معها هذا الاعتبار كونها
في نفس الامر معتبرا باحد الاعتبارات لا ينافي صحة التقسيم وتوهم عدم صحته قريب مما يتوهم في سائر التقسيمات من ان
المقسم في نفس الامر اما هذا القسم فلا يشمل القسم الاخر او القسم الاخر فلا يشمل هذا القسم ومن ههنا اندفع ما قيل من ان
هذا الفهود داخل في المخلوط فتدبر قال الى المادة في ان يبقى الخ اقول اعتبر تجرد النفس المجرد الانفصالية لافتقارها في الحدوث الى المادة دون بقائها
الى المادة قال ولا في ان يبتدأ اقول اعتبر تجرد النفس المجرد الانفصالية لافتقارها في الحدوث الى المادة دون بقائها
فيحتاج في تكثرها الى المادة قال قائما واحدا بالعدد اقول اي قائما بذاته لا يتعلق بمادة مطلقا كما يقول
المقدسة لاختصاص كلها في فرد شخصي واما الفلكيات فلاختصاص كل نوع منها في شخص لعدم تكثر المادة بل مادة كل منها منحصرة
في شخص من دون اختلاف استعدادات لها ثم ان ظاهر ما ذكره الشيخ ههنا غير محتاج بقوله لا يحتاج الى مادة لا يتناول
الاجرام الفلكية مع ان كلا منها ينحصر نوعه في شخصه بمادة لا تكثر فيها بوجه ولا اختلاف استعداد ولعل مراده من نفي ذلك
نفي تاثيره الى مراد كثيرة او اختلاف استعداد مادة واحدة ثم ان المادة لما كانت مجردة عن المادة واختلاف استعدادها تنحصر

نوعها في شخص كما في العنصريات خلافا لمن اثبت الفلكيات **قال** فيكون وجوده مستلحقا به لعرضا واسوالا **اقول** لعله اشار به الى التشخص
معنيين احدهما التميز وثانيهما اتساع الحمل على الكثرة ومن الظاهر ان الاول من مبادي الامر الذي هو عبارة عن نحو الوجود المستند الى التشخص
بانه يكون معنى قوله فيكون وجوده مستلحقا به اعرضا انه يكون مبدأ لحوق الاعراض والاحوال له اذ كما حتى يصح ان يلحق به ذلك ايضا وقوله
وتشخص به اشارة الى التشخص المعنى الاول **قال** وليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة عليه وغير مادية **اقول** اراد بذلك ابطال احتمال
لمثل الافلاطونية وهو ان يكون لكل معقول حتى للطبيعيات فرد مجرد عن المادة على ما قال في فن البرهان من هذا الكتاب في فصل
لاحيل الى اقامة البراهين بهذه العبارة واما انا فلما جعل الصور المعقولة المفارقة موجودة لكل معقول حتى الطبيعيات فانها اذا
كانت مجردة مثلا واذا اقترنت بالمادة صورا طبيعية وجميع هذا باطل فان الصور الطبيعية لا يكون هي اذا خرجت عن المادة والصورة
التعليمية لا يتصور بالمادة فلما كانت بعدا بالمادة والكلام في ابطال هذه الاراء والقياسات الداعية اليها انما هو في صناعة الفلسفة
الاولى دون المنطق وعلومه اخرى انتهى وتقرير بطلانها في هذه الصناعة التي نحن بصدد شرحها ما اشار اليه ههنا بقوله وقد عرفت
هذا في فلان ما علمت اي قد عرفت بطلان هذا الاحتمال في فلان ما علمت في ان كثير افراد طبيعة واحدة نوعية لا يكون الا بالمادة
فلو كان فرد الطبيعة نوعية مجردة عن المادة مطلقا غير ما لها من الافراد المادية لجاز ان يكون ذلك الفرد المجرد مادية وذلك لا يتصور على تقدير
وجوده في الخارج لا يكون بالمادة موجودا لما علمت ان كثير طبيعة واحدة نوعية انما يكون بالمادة ومن ههنا ظهر ان ليس الطبيعة
نوعية فردان احدهما من المثل الافلاطونية والاخر غيرها بعين ما ذكره الشيخ بقوله لان مثل هذه الطبيعة ليست متكثرة بالفصول الى
اخر ما ذكره فقد اصرح انه كما استحال ان يكون الطبيعة ما وجود انفرادي في الخارج كذا استحال ان يكون لها فرد مجرد ابدي تام بذاته لا
مادة سواء كان في التعليميات الطبيعيات في النفس المتعلقة بالاجرام وذلك لاستحالة ان يكون لها فرد لا تعلق له بالمادة كما عليه
ولما بان لا مورد لاثبات وجوده كما عليه شان فن البرهان وصناعة المنطق والميزان فقد ذكر الشيخ مفصلا بانتقال اعتبر بقوله بل يحكم
في المنطق بوجود من الوجوه ان هذه فلان فرضت موجودة فلا مدخل لها في علم البرهان فلا هي موضوعة لهذه البراهين التي
عرفت في تعلمها الان هذه البراهين وان كانت بالذات واولا الامور عقلية كلية فانها ثانيا واعرض للمحسوسات والنفسانيات
فلذلك كلها يصح على الشمس الطالعة صح على هذه الشمس الى اخر ما ذكره هناك وفيه كفاية ثم لا يخفى ان المثل الافلاطونية اطلاقا
اخر غير هذين الاطلاقين وهو العقول النورية القدسية المفارقة التي هي مدبرات عوالم الجسمانيات وارباب انواعها و
انما طبائع الاجسام وصورها النوعية المنطبعة في مبدئها ان النوع طلسمات واطلال لها كلها نهاية وتدبيره بالقياس
الى عالم من العوالم جملته ونوع من الانواع بكلية ثابتة ثابتة النفس المجردة في عنايتها وتدبيرها بالقياس الى هوية شخصية عينية
بدن جزئي بعينه وقال ان طبيعة الجنس مما لا يتصور اي طبيعية الجنسية قوامها منفردا عن انواعه وقوله ثم تصور قوامها الانواع
عطف على قوله تصور معنى من المستحيل ان يكون الكلي الطبيعي موجودا بوجوده الانفرادي في الاعيان ثم بعد ذلك يحصل حصول
الانواع حيث ان المعتبر فيما يحصل هذا النحو من الحصول ان يكون ذات وحدة مبهمة في نفسها حتى يكون صيرورة عين هذه الانواع
وقس على ذلك امر النوع بالقياس الى الاشخاص قوله وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجود في كثيرين معنى شخصيا بعينه لا يكون
الامتياز الخارجي حيث انه يصير بمنزلة شخص بعينه فيه فكما استحال ان يكون الشخص ما وصل مبهمة بالقياس الى الامر الذي
يستحيل الطبيعة الكلية ذلك اذا كانت موجودة فيه على الانفراد على ما قال لا يعني الحمل وكذلك لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بصفة
الكلية اي المنطقية على ما قال فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة في الاعيان وتكون بالفعل كلية وما وقع عنه بقوله ومن حيث انها يشترك

فيها

فيها كثيرون على احد الوجوه المتقدمة التي بينا فيما مضى فهي كلية بتوسيط ما قلنا ثم ان لها ايضا ما قاله ههنا وليس الى تقرير معنى هو بعينه موجود
في كثيرين ما سيذكره فيما بعد في فصل اختصاص مذاهب القدماء الامدين فانا اذا قلنا ان الانسانية معنى واحد لم يذهب فيها الى ان معنى
عددها واحد وهو بعينه موجود في كثيرين فيكثر الانسانية كما واحد يكون لكثيرين بل كما ما الانسانية متفرقين وذلك لان من الظاهر
ان المراد بقوله معنى عددها واحد انه وحدة انفرادية سواء كانت وحدة شخصية او غيرها ولكن على سبيل الامتياز والانفراد لا الاتحاد
الاتحاد ولكن نفي ههنا تشبيه مناقشة بمنه وبين ما وقع عنه في اوايل النمط الرابع من الاشارات وكذا ما وقع عنه في اوايل منطق
الكتاب الذي نحن بصدد شرحه في فصل في الطبيعي والعقلي والمنطقي من قوله في حيث الجنس الطبيعي بهذه العبارة ثم يحصل لهذه
المعاني الوجود الذي في الكثرة فيحصل في الكثرة ولا يتحد فيها بوجه من الوجوه اذ ليس في خارج الاعيان شيء واحد هو بل يتفرق
قطعا ثم يحصل مرة اخرى بعد الحصول في الكثرة معقولا عندنا ثم ذكر واعلم ان ما قلنا في الجنس هو ان الكل في النوع والفصل والخاص
والعرض العام انتهى ولا يخفى على اولي النهى ما يتراءى من المنافاة بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكره هناك من حيث ان الثابت
احدهما هو وجوده الامتيازي بحسب الاعيان والمنفي في الاخر هو وجوده لكن الا ان يقال ان المراد ما وقع عنه في المنطق من
كونه موجودا في الكثرة ولا يتحد فيها بوجه من الوجوه هو وجوده باشتراك كونه معروضا للكلية المنطقية على ما قال انه ليس في خارج الاعيان
شيء واحد هو بل يتفرق فقط فلذا قال الشيخ ان الكلية انما تعرض للطبائع الكلية في الذهن حيث تكلما فاذا قلنا ان الطبيعة الكلية
موجودة فلنا نفي بوجه من حيث هي كلية وبالجملة الموجود من الطبائع ماهياتها من حيث هي كليات ولا من حيث هي جزئيات
ولا من حيث هي واحد او كثير واما الطبائع من حيث انها كليات مجردة من العوارض والاعراض مقترنة بها من حيث انها
اضيفت الى جزئياتها فهي انما توجد في الاذهان وعلم منه ان الموجود في الخارج من الطبائع ليس لها فيه كلية واشتراك ولا
نوعية وجنسية وانما من حيث انها كلية في وجودها الذي في الذهن والحاصل ان الكلي الطبيعي باعتبار كونه معروضا للكلي المنطقي لا
يتحد في الكثرة بوجه من الوجوه لانه ليس يوجد في الخارج على صفة العموم والكلية وانما الذي لما وقع عنه ههنا وجوده الانفرادي
الامتيازي لا نفي وجوده بوصف العموم والكلية ولما كانت هذه العبارة تصلح لهذا التوجيه فلقائل ان توجيهها به والقرينة عليه ما
وقع عنه بقوله ثم يحصل بهذه المعاني الوجود الذي في الكثرة وذلك حيث ان المراد من هذه المعاني هو الكليات الطبيعية من الجنس
النوع والفصل والعرض العام والخاص ومن الوجود الذي يحصل لها في الكثرة هو نحو وجودها العرضي الاطلاقي اي كونه معروضا
للكلي المنطقي الذي بالقياس العقل دون الخيال كما ان الكثرة بالعكس ثم نقول ان ذلك المعنى لما لم يكن معنى شخصيا بعينه لا يكون
اتصافه بصفات متضادة مستقرة فيه اي لا يكون ثابتة له بالقياس او لا مستقرة اي يكون ثبوتها له بحسب المقايسة والاضافة
ولكن المراد من تلك الصفات ههنا هي الصفات المستقرة كما يظهر من قوله وايا ما كان يستقر في ذات الانسانية لو كانت معنى
واحدا بعينه يكون ما يستقر في ذاته ويحتمل ايضا ان يكون المراد من الاستقرار معناه اللغوي وعلى التقديرين لزم اتصاف امر واحد
بعينه بصفات لا يكون ثبوتها له بالقياس الى غيره سواء كانت ذوات اضافات او لم يكن لانها بجوهر ذواتها لا بالقياس بغيرها
كالعلم مثلا سواء كان ذلك عين العالم والعلوم كلها ذاتا او عين الصورة الحاصلة من الشيء كما في علمنا بغير ذاتنا وقد يطلق
الاستقرار على عدم اجتماع اجزاء الشيء معا في آن كالزمان يصح من ذلك يكون لكل من الاضافة والزمان استقرار وعدم استقرار
باعتبارين وكل ذلك انما يشاء من وجود الانفرادي الذي بحسبه لا يكون ذات وحدة مبهمة اذ من الظاهر عدم جواز ان يكون الشيء بحسب
وجوده الخارجي ذا وجودين انفرادي واتحادي وانما يكون طبيعة واحدة ذات وصل مبهمة بالقياس الى ما يندرج تحتها من الافراد

بوجه هذا النحو من الفساد ضرورة انها ذات حصص كثيرة فيكون لكل حصة منها معروضا العوارض مغايرة لحصة اخرى معروضة لعوارض
غيرها وهكذا قوله العقول في النفس من الانسان هو الذي هو كل ما حاصله ان الانسانية الموجودة في النفس الجزئية يكون كلها نظرا الى
ما لها من الافراد كزيد وعمرو وغيرهما وان كانت جزئية بحسب ارتسامها منها ثم انها يكون كلية باعتبار ما في النفس وذلك بان تؤخذ
في حد نفسها مع قطع النظر عن ارتسامها في الذهن كما ان الصورة الكلية الانسانية القائمة بالنفس الشخصية تكون كلية نظرا
الى الاعيان الخارجية لكن تكون كليتها نظرا الى ما لها من افرادها الذهنية وذلك بان تؤخذ تلك الطبيعة بما هي هي فتكون كلية نظرا
اليها نفسها بما هي موجودة في نفوس كثيرة او نفس واحدة بلا احتياج عليها ثم ان تخصيصها الذهنية على الاول لا تنافي كليتها
الخارجية وهذا بخلاف ما عليه الحكماء فانهم نظروا في اخذ ما بما هي مرتسمة في النفس لانها بهذا الاعتبار يكون شخصا في الذهن
واليه اشار بقوله والنفس نفسها تتصورها بنفسها كليا اخر يحتج هذه الصورة واخرى في تلك النفس او في نفس غيرها فانها كلها تتحد
في النفس بحد واحد قال يكون الفعل كليا قوله اي حقيقة قال فيجب ان يتامل ما قلناه في كتاب النفس قوله لعله اراد بما ذكره
هنالك مقولا ولكن معنى ذلك ان الناس من هذه اذا قامت النفس الصورة الانسانية فان الثانية لا تحدث الا بشرط ان يكون المطلع
فهما في النفس من الانسان هو الذي كلي وكلية لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه معنى على اعيان كثيرة موجودة او موهومة
حكمها حكم واحد هذا كلامه ومعناه ان الكلية اذا صدقت يكون المفهوم متساوي النسبة الى افراده لا يعرض الشيء الا في النفس و
قوله ما ذكره عسر بقوله اذا قلنا ان الطبيعة كلية موجودة في الاعيان فلسنا نعني من حيث هي كلية بل نعني ان الطبيعة التي تعرض لها الكلية
موجودة في الخارج فهي من حيث هي هي ليست شيء ومن حيث هي مثلة لان يجعل منها صورة كلية شيء وايضا من حيث معقولة بالفعل لك
شيء ومن حيث هي ماخوذ عليها انها توجد في هذه المادة والاعراض لكل المادة والاعراض لكل المادة الشخصية الجزئية
وهي موجودة في الاعيان بالاعتبار الاول وليس كلية موجودة وكذا موجودة فيها بالثاني والرابع من الاعتبارين فان جعل هذا
الاعتبار او ذاك يعني كانت هذه الحقيقة مع الكلية في الخارج وان اجعل معناها هذا لم يكن مع كليتها موجودة فيها واما الكلية
التي تعرض في ذكرها فليست الا في النفس هذا كلامه وهو صريح في ان الكلي بعض من هذه التفاسير قد يعرض للاشياء في الخارج وذلك
يعرض لها بعض اخر فيها فيه وكانه نظر الى ان الكلي في موضع اخر فالامور العامة من جهة موجودة في الخارج وهو جهة ليست موجودة
فيه قال فوامر من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية قوله انه بظاهره يشعر بان العلم عرض لانه هيئة في نفس جزئية
فيكون من الكيفيات النفسانية فلا يكون من معلولة العلوم مع انه صرح في غير موضع من التعليقات بان العلم هو صور المعلومات كما
ان الحس هو صور المحسوسات ومن الظاهر من قاطيغورياس الشفاء ان مقاطع الجوهرية هو نفس ماهية الشيء ومقوماته او مقومة الوجود
لانية في ذلك فالجوهر في الذهن جوهر في الخارج وبالعكس فالمعنى لصيرورة الجوهر في الاعيان موضوعا في الاذهان لاستحالة انتقال حقيقة
الشيء عما يجب حصولها في انحاء الظروف وانت تعلم ان من الجائز ان يكون العلم بمعنى صور المعلومات من حيث حصولها ولا ينافي ان يكون
حصولها الذهني وارتسامها العقلي من الكيفيات والاعراض النفسانية بحصولها في النفس بما هي مرتسمة فيها مكتنفة بعوارضها
شيء وبحسب نفس ذاتها شيء فكونها بالاعتبار الاول عرضا لا ينافي ان يكون بالاعتبار الاخر جوهرا لان عرضيتها ترجع الى عرضية
حصولها في الذهن وهو غير نفسها وان كان شرطا لكونها علما من مقولة العلوم فالمحققون من الحكماء والمحققين في
بعض رسائله لما سمينا الصور الذهنية على امثال الصور من حيث انها موجودة في الاذهان والعقول مساوية للهيات الاذهان ومن
حيث انها لك فبعضها جوهر وبعضها عرض لكن جوهرها جواهر ذهنية وعرضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع

اعراض

اعراض لانها موجودة في موضوع موجود في الخارج هو الذهن او العقل والموجود والموضوع هو العرض انتهى وهو مشعر بانه لم يرد الفرق
عنه في قوله العلوم التصورات مثلي على جعل الاسم منها بالاخص فيكون المراد منه ما سواه واما التنبيه على ان علوم العقول لا تستفاد
بالتصور قال لكن يكون بالقوة لا بالفعل قوله هذا خلاف امر الجزئيات الصورة لكونها بالفعل لا بالقوة يعني الامكان الاستعدادي
وان كانت هي بذواتها مع صفاتها القائمة بها تحت القوة يعني الامكان الذاتي هو من مهاذكر الشيخ في التعليقات ان العقليات للنفس
باقية لا يجوز عليها الانتقال والتغير ومعلوماتها تكون حاضرة معها دائما لا يحتاج فيها الى انتقال من معقول الى معقول اخر و
النفس وان كانت عقلا فان معقولاتها مشوبة بتخيل فلذلك يصح عليها الانتقال من معقول الى معقول ومستعد بهذا المعقول
لمعقول اخر انتهى ولا يخفى ان القوة النفسية منها هو ما اشرنا اليها انفعالا الانفعال الذاتي من الجاهل وتاثرها عنه ثم ان القوة
بذلك المعنى اي الامكان الاستعدادي الذي يستلزم تركب حاملها او محل حاصله اما يتعلق بهويته من المادة والصورة كالجسم والقوى
والنفس على انه يستلزم القوة بهذا المعنى العلة المادية وهي امر من ان يكون حاصله لذلك الشيء الذي قوة بالقياس اليه كالموضوع للقوة
ومن هنالك قيل ان القادر هو الذي يتاتى منه الافعال ومن الظاهر انها لما كانت حاصلة لقوة الاشكال يكون علة مادية لها
لا يخفى وانما قلنا ان القوة بمعنى بعينه حيث ان الشيخ صرح في بعض مراسلاته الى بهمنيار بقوله بقال اهل علوم العقول الفعال من
ان يفعل عن ذاته حتى يدرك المعقولات فيكون من يفعل ينفعل ح الانفعال يقال بوجه مرسل على كل خروج من القوة الى الفعل
ويقال على وجه اخص من ذلك مثل ان يكون خروجا ذاتيا وعلى ان يكون على سبيل الاستقاص وكل ذلك يشترك في اخراج ما من
قوة الى فعل وحينئذ لا يوجد معنى بالقوة فلا وجه للانفعال بوجه انتهى ولا يخفى ان اعداده تعم مقتوى القوة مرهون بها وانه تعالى
كان في اقصى مراتب الفعلية واكملها لا سلوك الى مراد ذات عبد شيء منها قال الجذور اسم قوله ان كل عدد مضروب في نفسه
يسمى بذلك الاعتبار جذرا في الحسابات ومنطقا في المساحة وشيئا في الجبر والمقابلة ثم ان الاسم يطلق بالاشتراك على الكل
له شيء من الكسور التسعة وعليها لا يكون مجذورا وكذلك يطلق على كسر لا يكون احدى تلك الكسور لان الكسر ينقسم الى الواحد والكثير
والاول هو الكسر المفرد كالثلث والرابع والثاني اما ان يكون متجانسة او لا يكون فالاول المكرر كالثلثين والثاني اما ان يكون بعضها
معطوفة على بعض او مضافة اليه الاول هو المركب والثاني هو المضاف ثم الاستقراء يدل على انحصاره في هذه الاربعة وفرع كل كسر
اقل عدد يصح منه هذا الكسر ثم الكسر اما ان ينقسم الى المطلق والاسم فالمطلق هو احد الكسور التسعة المشهورة من النصف الى العشر
وما يتولد منها بالاضافة والتركيب والتكرير وقد يسمى المطلق صحيحا والاسم ما عدا ذلك فالا يكون التعبير عنه الا باضافته الى عشرة
احد عشر ثم ان العدد المطلق اي لا يكون مضافا الى جملة اكثر منه كالواحد والاثنين والثلثة والعشرة واشالها يسمى صحيحا وان
كان مضافا الى جملة اكثر منه تفرض واحدا كالواحد من الاثنين الفرد وضعين واحدا كالاثنين من الخمسة الفرد ومنه واحد فان الواحد
في الصورة الاولى يكون نصفا والاثنين في الصورة الثانية يكون خمسين سمي كسرا ثم ان العدد الاول اما ان يكون له احد الكسور التسعة
او الجذر الصحيح فيطلق لا ينطلق بكسر او جذره من غير اضافة ونسبة الى المخرج فان العدد المطلق كما يكون منطقا و
اسم كذلك يكون جذرا اما منطقا او اسم فالاول هو العدد الذي لا يكون له احد الكسور التسعة والجذر صحيح فيكون جذره وهو الاسم
وطريق استخراجه ان تسقط مثلا اقرب المجذورات اليه وانسب الباقي الى جذر المسقط مع واحد فجذر المسقط مع حاصل النسبة
هو جذر الاسم بالتقريب مثلا اذا تريد جذر العشرة اقرب المجذورات اليها تسعة فنسقط منها بقي واحد فنسبناه الى ضعف جذر
التسعة بزيادة واحد وهو السبعة فجذر العشرة ثلثة وسبع تقريب فقد ظهر ان المراد بالجذور الصم هو الاعداد التي اذا ضربت في نفسها

تحصل منها اعداد اخرى ولكن لا يكون لها شيء من الكسور التسعة والجذر صحيح ثم ان جذور الاعداد الصحيحة قد يكون منطقة وقد يكون اصم
فالاول كالثلثة نظرا الى التسعة والثاني كالثلث والسبع نظرا الى العشرة ولها جذور الاعداد الصم فلا يكون الا الاصم فقد ظهر ما اشار الشيخ
بقوله الجذور الصم على سبيل التوصيف وذلك بخلاف ما عليه ارسطو الصم على سبيل الاضافة فانه لا يكون الا متناولا لما قبل في توجيه ذلك
ان المراد ان الاعداد الصم لو وجدت فيها الجذور بالفرض لكانت اصم ايضا فهو غير وجيه فتدبر فيه قوله وان كانت هذه الصفة فرضية
له ولكن النفس عجيبة يصح لها ان تعقل الموصوف مع غفلتها عن صفته الفرضية قوله في اضافات الاعداد كلها وذلك كما يقال ان الثلث
نصف السدس وثلث التسعة وربع اثني عشر وسدس ثمانية عشر وهكذا قال او يكون مشتملا قوله ولو بواحد جنسه على
الدكام قال فانه يتكلم من بعد الخ قوله وذلك بان يقال انها وان عقلت عنها الازمان السالفة لكنها مع ذلك متنقضة
في البادي العالية قال واما الكلية التي تخص في ذكرها قوله اشارة الى المعنى الثالث الى الكلية العقلية او المنطقية وهو على ما
ما حققناه سابقا من ان الكلية على معان اربعة وليس الموجود منها معنى واحدا وهو واحد بالعين فتدبر فيه ثم اقول على ما في
بعض نسخ هذا الكتاب من وجود الثالث بين قوله الثاني والرابع ان قوله واما الكلية التي تخص الخ اشارة الى الكلي الطبيعي والمراد من
وجود غيره وجودا استباريا الانفرادي لا مطلقا قال لان الكل من حيث هو كل قوله فيه كلام والتوجيه حال قال فان اجزاء الكل
قوله يعني به الكل الحاصل الموجود لا مطلق الكل لانه يصح اطلاقه على ما يكون اجزاؤه غير متناهية مثل جملة الحوادث الماضية التي لا نهاية لها بل يشكل
والحاصل ان الظاهر من كلام الشيخ اطلاق الكل على ما يكون اجزاؤه غير متناهية مثل جملة الحوادث الماضية التي لا نهاية لها بل المستقبلة
كما يدل عليه مواضع غير عديدة من طبيعيات هذا الكتاب وفي التعليقات من كتاب الاشارات وفي كتاب التعليقات حيث قال
فيها ان الشيء الموجود بالفعل لا يكون له اجزاء غير متناهية اذا كان للاجزاء ترتيب كانت تلك الاجزاء مقدارية او معنوية بالمقدارية
اجزاء ظاهرة من حيث تناهيها واما المعنوية فاذا كان لها ترتيب اي يكون هذا البعض اولا وذلك ثانيا وهكذا فان الترتيب
ينتهي عند حد ولا يجوز ان يكون الوسائط بين الطرفين المترتبين غير متناهية والا لم يكن الشيء موجودا بالفعل واما مع الشيء
الترتيب اذا كان بالفعل واذا لم يكن للشيء ترتيب جاز ان يكون غير متناه فانه يكون حينئذ بالقوة ولكن قال في هذا الكتاب كل شيء له
ذاته ترتيب فلا يجوز ان يكون غير متناه والعدد الذي يكون له ترتيب لا يصح ان يكون غير متناه والعدد لا يكون له نهاية لكن ليس الفعل
والترتيب هو ان يكون موجودا بالفعل وقول الكل موجود وهو غير قول كل واحد موجود فان هذا صادق وقول الكل في الاشياء
الغير المتناهية موجود كاذب فلك ما ذكره في تلخيصه هذا الكتاب حيث قال والحق ان لا يقال جملة مستقبلة والا لجملة ماضية فان
الجملة لا وجود لها البتة لا فيما مضى ولا فيما يستقبل ولا في الكل ولا في الاجزاء ولا في متناهية ولا غير متناهية ليست الا الى معنى السلب
بل يعني ليس نهاية نعم الجملة الماضية والمستقبلة بغير متناهية بمعنى السلب المطلق كما يسلب عنها الوجود له الوجود ولا عدد يقبل العد
نقول ان الماضي دخل في الوجود دون المستقبل فلذلك يستحيل ان لا يتناهى والمستقبل لم يدخل فانه لا نسلم ان الماضي دخل في الوجود
بل كل واحد من الماضي قد دخل في الوجود وليس الحكم على كل واحد حكما على كلية الماضي كما انه قد يسلم فيه ان كل واحد من المستقبل يجوز
ان يدخل في الوجود وليس الحكم على كل واحد حكما على كلية يكون للمستقبل حتى يكون كلية المستقبلة يدخل في الوجود ويكون له كلية البتة
والتناهيات التي دخل في الوجود كل واحد منها او يدخل على ان التالي يعقب عدم الاول لا توجد لها جملة لان الجملة يفهم منها الاجتماع
وهذا لم يجتمع في الوجود البتة وان كان كل واحد موجودا بانفراده وما لا وجود للاخر فيه نعم قد اجتمعت في وصف العقل بانها
كانت موجودة والاجتماع في الحمل وفي وصف العقل غير الاجتماع في الوجود مثل اجتماع كل انسان في انه حيوان ولا جملة لهم ثم

ذكر الشيخ في الجواب عن بعض الاعتراضات الورود هناك السقيط ما ذكره بقوله انه يجب ان يكون في العلل واحوال العلل علة غير
قادرة الوجود بل وجودها على التبدل وعلى النقل من امور وليس هذا غير الحركة او الزمان والزمان في نفسه لا يفعل فعلها فالحركة
تقرب وتبعد فيكون سببا وعلة بوجه ما لتقريب العلة فقد بان انه كل فرضنا الحركة مبدأ بمعنى الصفة كان قبلها حركة فلا يكون
الحركة المطلقة مبدأ الا الابداع ولا قبلها شيء الا ذات المبدع قبلية الذات لا بالزمان وكيف يكون قبلها شيء الا ذات المبدع
وقد منعنا ان يكون للزمان في نفسه اول متقدم عليه ولا شيء اول الا ذات الباري فلك لا يكون الحركة ابتداء ظاهرا الا
على جهة الابداع ولا شيء متقدم عليها الا ذات الباري بهذا العبارة واما الاعتراض الثاني فلا اخلوا ما ان يعني بالتوقف المذكور
فيه ان يكون امران معدومان في وقت وشرط وجود احدهما في المستقبل ان يوجد المعدوم الثاني قبله حتى يكون موقوفا
الوجود عليه فان كان الامر على هذا وكان امر في الماضي معدوما ومن شرط وجود ان توجد امور بغير متناهية اولها معدوم
فيقتضي في الوجود من وقت ما شرط استحالة ان يوجد امر موقوف الوجود على امور غير متناهية لا موجود فيها واما ان يعني
انه ليس يوجد الا وقد وجد قبله امور واحد اقل اخر لا نهاية لها من غير ان يكون وقت كلها فيه معدوم فان اراد واحدا هذا
نفس المطلوب فلا يجوز ان يكون متقدم قياس على المحال واما ما بعد هذا الاعتراض فانا جهلوا فيه الفرق بين كل واحد
بين الكل فانه ليس اذا كان كل واحد من الاشياء بصفة يجب ان يكون الكل تلك الصفة بالايجاب يكون له كل حاصل ولو كان
لكان الكل جزءا اذ كل واحد جزء ولا يرون الامور التي في المستقبل يكون كل واحد منها جائزا الوجود والكل غير جائز الوجود فليس حقا
ما قالوه انه لو خرج كل واحد الى الوجود بالفعل حاصلا فالكل قد خرج ليس في غير المتناهي بل الامر على ما قلنا انه لو كانت عشرة
متناهية تتوالى في الوجود واحدا بعد واحد لكان الاخر فلا شك ان هذه العشرة يكون كل واحد منها موجودا بالفعل وقتا ما
والكل غير موجود بالفعل فانه لا يكون لمثل هذا الكل من حيث هو كل وجود البتة هذا كلامه ثم لا يخفى جواز اطلاق الكل على جملة
لا يتناهى اجزاؤها ومن جهة لا يكون ما ذكره ههنا في مقام الفرق بين الكل والكلي قائما في كل بل انما يتغير في كل حاصل موجود
بالفعل ولكن بقي انه كل محصل نظرا الى المفارق الصرف الذي ليس فيه ما في مطلقا ثم ان ما ذكره بقوله انه لا يتقدم على الزمان
والحركة الا ذات المبدع مناقشة لانهما مسبوقتان بمادة قابلة لها ولك مسبوقتان بالعقول المجردة مع انه حقق الشيخ
في رسالة الجزء والمعاد ان الابداع عند الخاصة هو الايجاد الذي لا يكون مسبوقا بالاجزاء الجاعل الحق لا يتوقف الحلول
بحسب الاعلى فانه واما عند العامة فهو الايجاد الذي لا يكون مسبوقا بمادة فالمبدع على الاول ينحصر في الصانع الاول
نظام الوجود الطولي وفي نظام الوجود بحسب السلسلة العرضية ولعل قوله ثم كتاب احكمناه ثم فصلت من لدن حكيم
خبير اشارة اليها على ان يكون كتاب الى قوله ثم فصلت اشارة الى الثاني ومنه الى الاخر الى الاول ثم المبدع على اصطلاح الجمهور
يشمل العقول الصرفة من اخرها بعد كونها مسبوقة بمادة ولا مادة بوجه ما وفي الاشارات ان الابداع هو ان يكون من الشيء
وجود لغيره متعلق فقط من دون واسطة من مادة او آلة او زمان وما يتقدمه بعد زمانا لم يستغن عن متوسط فالابداع على ارتباط
من الكون والحدوث لا الاحداث يبنى على احد هذين الاصطلاحين ثم على كليهما لا يكون الباري تعالى جاعلا للحركة والزمان على سبيل
الابداع الا بضرب من التكلف بما اوان البحث عما وقع منه في الطبيعيات ثم انا لو سلمنا الى هذا المقام فجذبنا
لو اشرنا الى ما يلائم هذا المرام من انه هل يصح لمثل هو الجملة ان تقبل الزيادة والنقصان ام لا والظاهر من مسير المحقق الطوسي
في شرحه للاشارات هو الاول منهما وذلك حيث انه اورد الايراد على الشارح الفاضل للاشارات لما اعترض على ان مثل هذه

الجملة لا تقبل الزيادة والنقصان فكيف يصح اقامة الدليل على ان القوة الجسمانية لا تفكر على تاثيرات غير متناهية والا لكان تاثير
مرتبة اقل من تاثيرها الى اخر الاستدلال الاول اصل الورد من الاستدلال ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود
في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان بقول المحقق اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية
مطلقا بل ذكر في اخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم وقد يكون فيه اكثر واقل ولا يلزم
من ذلك كونه غير متناه في العدم هذا كلامه ومحصله ان تلك الحوادث وان لم توجد في زمان بعينه لكن لا يلزم من ذلك ان يكون
قوله للزيادة والنقصان ما هو جملة معدومة ضرورة ان كلا من اجزائها موجود في حد من الزمان دون حد اخر ومن الحاصل ان الشيخ
قد حقق في بيان هذا الكتاب الكل من الحركة والزمان هيئة اتصالية وهو يرد قرابة وان لم يكن لشيء منها وجود في آن والمراد
من عدم ثبوت شيء منها عدم وجودها في آن ما ضرورة انه بناء على عدم قرار في الوجود وذلك حيث قال ان الزمان لا وجود له
ثابتا بعينه الا وجود له في آن واحد ونحن لا نمنع ان يكون له وجود وليس في آن بل وجوده على سبيل التكون بان يكون الآنات فرضا
كان بينها الشيء الذي هو الزمان وليس في آن واحد البتة هذا كلامه وهو شعر بما ادعاه نصير الحكماء اعلى الله تعالى قدره وانار في سماء
الضوان بدره ولكن يبقى انه يظاهره يخالف ما عليه الشيخ نفسه في جواب ذلك الاشكال الورد بقوله فان قال قائل ان تجويزكم
في قدرة الله ان يكون كان يخلو منها قبل كل متوقف على وجود جملة الحركة لا بداية لها وهذا يوجب ان يقولوا بوجود حركات لا نهاية
لها في الماضي فيكون الحركات التي الى الطوفان اقل والتي الى زماننا اكثر ولا شك في كون الاقل والا نهاية متناهيا ثم قال في الجواب
عن هذا السؤال ان تلك الحركات انما فرضناها قد خلقها الله عز وجل فانها اذا اعتبرت الان كان لا وجود لها البتة بل موجودة
فانا نقول لها انها غير متناهية فليس على ان لها كما حاصلا غير متناه بل على ان عدد الحركات توهمناه وجدنا قبله غيره وانه موجود
فلا يخلو اما ان يجوز ان يقال في الحدوثات انها اكثر واقل ومتناهية وغير متناهية او لا يجوز فان لم يجوز فقد زال الاعتراض وان
جاز تجويز ضرورة ان الحدوثات بلا نهاية معا وان بعضها اقل من بعض كالحدوثات في المستقبل التي هي كسوفات القمر فانها اقل
من دورات القمر ومعدودات عددا فاذا لك منها اقل من معدودات ذلك واحد والتي في زمان الطوفان اكثر من التي في زماننا وهذه لك
فهي غير متناهية وههنا تقرير وهو ان الحدوثات ذوات خطط حاصلة متميزة بعضها عن بعض والصفة الواحدة منها كالسواد
البياض غير متناهي الحدوث ولان اصل في هذه الحدوثات التي في المستقبل انه كل واحد منها كذا بسبب انها متعددة فالبعض في الحدوثات
التي في الماضي انه كل واحد منها كذا وان قيل المستقبل كل واحد منها بوجب كلا وجملة ذلك ايضا في الماضي ولم يوجب جملة انتهى ولا يخفى جواز
الفرق بين الماضي والمستقبل وما وقع فيهما من الجملة بوجهين بان الاول يصح وجودها الاتصالي في الخارج دون الثاني لعدم وجود
الان يقال ان عدم وجود شيء من الحركة والزمان في الارتفاع ووجودها في المستقبل كوجودها في الماضي وعدم الاحاطة بها
لم ينقض ازيالرحمن غبار عالم الزور ولم يتخلص رقابه عن ربقة اقليم الطبيعة ودار الغرور وذلك لان الاتي وجودها في الواقع
بالقياس الى المجرد الصرف الذي نسبته الى الزمان والمكان على سنة واحدة كما وقع الاشارة اليه من ارباب الحكمة فلما ذكره
الشيخ بان الجملة يفهم منها الاجتماع وهذا لم يقع في الوجود بنى على عدم اجتماعها في الان وهو لا ينافي اجتماعها بالطول الواقع
بالنسبة الى الثابت الصرف التي جرى عليها الدهر ثم لا يخفى ان الحركة بمعنى القطع والزمان موجودان في الاعيان فلا يمكن انها موجودة بحسب
لعدم تحصل الجزء الماضي الان بحسب الاعيان قال الرئيس في النجاة ولما اذا كانت اجزاء لا يتناهى وليست معا كانت في الماضي والمستقبل فغير
فمنع وجودها قبل اخر او بعد لا معا او كانت ذات عدد غير مرتب في الوضع والحق الطبيعي فلا مانع عن وجودها معا ولا يحال على

امتناعه

امتناعه على وجودها من القسم الاول فان الزمان ثبت لك والحركة ايضا لك وما من القسم الثاني فثبت لنا ضرب من الملائكة والشياطين
لانها نهاية لها في العدد انتهى وهو يدل بمنطوقه على وجود الحركة بمعنى القطع والزمان في الاعيان وان لم يكونا عصلين وجودا غيره وعلى انهم
ذاهبون الى وجود الامور الغير المتناهية وباقون بالاخ ان الماهية الحركات من اربع المقولات فوجود غير متناهية لكونه امرا غير قار
الذات فيجوز ان يكون له اجزاء غير متناهية بالفرض ولو سلم توقف وجودها على ذلك فلا نم ان ليس لها افراد ذلك والمستند في النفي
ومن ههنا الاخ حال ما سمعته المحقق الدواني في اخر وجه بقوله ان الحركة عندهم لا تحقق الا في اربع مقولات وليس لتلك المقولات
انواع اواسناف حتى يتحقق الحركات الغير المتناهية فيها انتهى وهذا كما ترى قد علمت ما هو الحق عندهم على ما قررنا ثم ان ما ذكره الشيخ
من الاشكال الورد تناول غير المتناهي اذا كان انقص من اخر ثم لو كان ذلك في جانب الا يتناهيه لا مطلقا يدل عليه ما قاله في
النمط الخامس من كتاب الاشارات على ما نقل من ان غير المتناهي المعدود قد يكون غير اقل واكثر قال المعنى المطلق العلوي اقول
الاول الجنس المنطقي ويقول على الموضوع الجنس الطبيعي المعروض الجنس المنطقي فالمراد من الموضوع ههنا ما يقابل المادة لا ما يقابل
المحمول فالجنس الطبيعي هو محل للجنس المنطقي ومعروض له مع استغنائه عنه قال من جملة ما يشاركه اقول سواء كان ذلك
الجزء المشترك تمام المشترك او بعض تمام المشترك قال الاعلى النوع المنطقي وصورة الاشياء اقول اما النوع على اصطلاح
اليونانيين هو صورة الشيء وحقيقته واما على اصطلاح الشيخ فيشمل النوع المنطقي كما اشار اليه بقوله والنوع ايضا ليس بدليل
عندنا الا في زمان الى قوله الاعلى النوع المنطقي وعلى صورة الاشياء اي حقائقها سواء نسبت الى الخارج ام لا ثم لا يخفى ان الجهة المشتركة
بين ما ذكره ههنا وبين ما لوح عما ذكره في منطق هذا الكتاب قد سمع وهذا ذلك حيث قال ان لفظ النوع موضوع عند
اليونانيين بالوضع الاول لصورة كل شيء وحقيقته سواء نسب الى امر خارج او لا ثم نقل تارة الى صورة الاشياء وهيئاتها التي
بحسب جنس وتارة الى ما هو مشترك بين جزئيات لا يختلف بامور ذاتية وكان احد المعنيين غير الاخر فلذا قال الشارح المحقق
للاشارات رسم الجنس في التعليم الاول بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع بانه المقول عليه وعلى
غيره الجنس في جواب ما هو فوقع دور في طرفي الرسمين وحمله فرفوريوس صاحب الايساغوجي على ان التصانيف بين لما كان
معنى كل واحد منهما بالقياس الى الاخر فيجب ان يؤخذ كل واحد منهما في حد الاخر ثم قال وقد اشار الشيخ في الشفاء الى ان ليس
يحمل الشك بل زيادة شك بتجميع المقتضيات ثم بين انها كان باذا لفظ النوع في اللغة اليونانية كان في الوضع الاول
يدل على صورة الشيء وحقيقته ثم نقل عن الاصطلاح الى احد الخمسة هذا كلامه ولا يخفى ان الظاهر من كلام الشيخ فيما عن بعيد
شرحه فيهما من قوله وعلى صورة الاشياء هو ان النوع مقول على صورة الاشياء وما هيئاتها بحسب اصطلاحه ايضا والظاهر من كلام
في منطق هذا الكتاب ما عليه نصير الحكماء في شرحه على الاشارات فيفي المناقشة بين مقاصدهذين الموضعين الا ان يقال ان المراد من كونه
مقولا عليها وعلى النوع المنطقي كونه بحسب اللغة والاصطلاح يعني ان كونه مقولا عليها بحسب اللغة وعليه بحسب الاصطلاح
فلا منافاة بينه وبين ذلك ولكن بينه وبين ما ذكره الشارح المحقق للاشارات ولكن يبقى الكلام في ان مراد الشيخ من النوع المنطقي في
هذا المقام ما ذا لانه يطلق تارة ويراد به ما يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو وتارة يقال ويراد ما يقال على الكثرة المتفقة
في الحقيقة في جواب ما هو فيكون على الاول نوعا اضافيا وعلى الثاني نوعا حقيقيا كما ذكره الشيخ في منطق هذا الكتاب بعد ان زاد به
ليس يمكنني تحقيق ان لفظ النوع هل نقل اولا الى معناها الاضافي من معنيها او الحقيقي انه لا يبعد عندي ان هذه اللفظ وضعت
اولا للمعنى الحقيقي ثم نقل الى معناه الاضافي لكونه عارضا له لا يبعد عندي انها وضعت اولا لمعناها الاضافي فنقل الى

معناها الحقيقي كونه من لوازم صورته وجوب انتهاء النوع الاضافي الى نوع لا يكون تحته نوع اخر ثم ان ههنا نقسمين اخريين احدهما
ان الذاتي اما ذاتي يكون يقع في جواب ما هو واما ذاتي لا يكون يقع والاول اما ان يقع في جواب ما يتكثر بالعدد فقط وهو النوع واما
ان يقع في جواب ما يتكثر بالعدد فقط وهو النوع واما ان يقع في جواب ما يتكثر بالحقيقة ايضا وهو الجنس وهو ان لم يقل عليه وعلى
غيره جنس في جواب ما هو فهو جنس فقط والا فهو جنس بالقياس الى ما تحته ونوع بالقياس الى ما فوقه ويقال لهذا النوع الاضافي
كالنوع الاول ايضا النوع الحقيقي وثانيهما ان الكلي الذاتي اما غير صالح لان يقع في جواب ما هو وهو الفصل واما صالح لان
يقع في جواب ما هو وهو ان كان موضوعه يقال عليه وعلى غيره هذا المحمول في جواب ما هو فهو من حيث هو كذلك هو الجنس ومن حيث
من حيث هو موضوعه يقال له النوع الاضافي وهو ان كان من شانه ان يصير جنسا للنوع اخر فهو جنس باعتبار ونوع باعتبار وان
لم يكن كذلك فهو نوع فقط ويقال له النوع الحقيقي لكونه مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو ثم قال ان مقتضى القسمة
الاولى ان يكون النوع الحقيقي احد اقسامه ومقتضى القسمة الثانية ان يكون النوع الاضافي احد اقسامه هذا كلامه ومن الظاهر
عند ان النوع الحقيقي من احد الاقسام لكونه من العوارض المحمولة وهذا بخلاف ما عليه امر النوع الاضافي لكونه من الموضوعات فلا يجوز
عده من الكليات الخمسة المعدودة في هذه الصناعة وايضا انه قال الشيخ متصلا بما نقلنا عنه من العبارة الا ان القسمة الاولى لما
كانت بالقياس الى الامور المندرجة تحت الكلي والثاني باعتبار انقسام الكليات بعضها الى بعض وكان الاعتبار الاول اقدم من
الثاني لتوقف كلية المعنى بتحققها عليه دونه اذ ما لم يتحقق كليات لا يمكن ان ينسب بعضها الى بعض كان اعتباره اولى فاذا
تمهد هذا فنقول لما اراد الشارح المحقق الاشارة الى ما في رفع الاعتراض من التوهمين بعد ما نقل عنه ان النوع المستعمل في حد الجنس هو
بالمعنى اللغوي كما انه قال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو ثم عرف النوع المصطلح بالجنس ولم يكن دوريا
ومن الجائز ان يكون المراد من النوع المنطقي هو المعنى الحقيقي لا الاضافي فلا دور على تقدير اخذه في تعريف الجنس لعدم اخذ الجنس
في تعريفه وان كان ماخوذا في تعريف النوع الاضافي فليتدبر واما ما قاله الشارح المحقق الاشارات من انه مقاشارة الشيخ الى فهو
حقيقي بالقصد وبضرورة ان الشيخ ذكره في غير موضع من كثير من ذلك كتاب النجاة حيث قال في فصل فما يجب مراعاته في الحدود
من هذا الباب ان يوخذ الفصل في حد الفصل لهم النوع عدد يزيد على الفرد بواحد ثم يقولون الفرد عدد ينقص عن الزوج بواحد
ولكن اذا اخذ الفصل في حد الفصل كما فعل فرفوريوس اذ حسب انه يجب ان يوخذ الجنس في حد النوع والنوع في حد الجنس ولم
يدر ما في ذلك من الخلط وما في ظنه ذلك من السهو وما من الاضطرار الى ذلك من الندرة وما في تفهم حقيقة الحد الذي استعمل على
الوجه الواجب من البعد من اعتراضها اورده من الشبهة حيث قال في منطق كتاب الشفاء بهذه العبارة واما المتضايفان فلا
مرار بدخل احدهما في حد الاخر ان كانت مهية معقولة بالقياس الى الاخر ولكن ينبغي ان يوخذ بعضها في حد وبعض على الوجه
الاوفق ثم قال وهذه لفظة التعليم الاول ومعنى جملة ذلك القول انه لما كان كل واحد من المتضايفين معقول الهوية بالقياس الى
الاخر فالبديهي ان يوخذ كل في حد الاخر لكنه وان كان ذلك لكن فان الاخذ احدهما في حد الاخر اخذ جزء فالبديهي ايضا ان يقال
قد عرف الشيء بما ليس يعرف منه بل هو مثله فيجب ان ينظر في ذلك تدبرا اوفق ويزال ذلك التدبير الى انهما ثم قال فنقول ان المتضايفين
يكون لهما ذاتان فيهما الاضافتان فاذا كان التعريف شارحا فقيل بالجار فقيل الذي له جار لم ينتفع بذلك وخصوصا اذا كان كلاهما
مجهولين وكل واحد اخذ من حيث هو ذات ومن حيث له مع الذات حال ان كان هو بها نسبة الاضافة فيمكن ان يعرف به الاخر فقال
مثلا ان هذا المسمى جارا وبوخذ من حيث هو مسمى جارا ثم يقال هو فيوخذ من حيث هو انسان ثم يقال ساكن دار فيوخذ ايضا مع الانسان

هذه

هذه الحال ثم يقال ملك الدار احد حدوده ما هو بحيث حد الدار اشرهو الذي يسمى جارا فيتبين به العلاقة فيكون قد اخذ الجار من حيث الشيء
يسمى به وهذا على الحال الذي اراد على الاخر فاعتقدت في النص صورة الثاني المتضايفين وعلى ما قلنا فلا يوخذ احدهما في حد الاخر على انه
موجود فانك تجد جميع هذه الحدود مستترا من غير اخذ الحدود من حيث هو متضايف فيها الى ان كان ولا بد فمن حيث هو مسمى او من
هو ذات بحال اخرى والوان اخذ في حده وجعل حده الاصلي هذه الجهة لكان اعرف منه انتهى ولا يخفى جواز توجيه ما وقع من فرفوريوس
بهذا التوجيه فلا يصح تشنيعه بحسب المعنى عليه مثل ذلك ويؤيده ما وقع من الشيخ في رسالة الحدود بقوله واما المتضايفان
المشتركة فقيل ان يعرف الشيء بما هو اخفى منه لكن حد الدار بانه جسم شبيه بالنفس فان النفس اخفى من الدار او حد الشيء بما هو مساو
في المعرفة او مساو خرمنه في المعرفة ومثال المساوي في المعرفة من هذا الباب ان يوخذ الضعف في حد الضعف لقولهم الزوج هو عدد ينقسم
على الفرد بواحد ثم يعرف الفرد بانه عدد ينقص من الزوج بواحد ولكن اذا اخذ الضعف بحسب الضعف الذي له فعل فرفوريوس اذ حسب انه
يجوز ان يوخذ الجنس في حد النوع والنوع في حد الجنس ثم قال وفيه سر انتهى ولا يخفى جواز ان يكون المراد ما ذكره من السر وجوها ايضا
التدبير الاوفق وثانيها ان النوع الماخوذ في حد الجنس هو النوع الحقيقي وثالثها ان الماخوذ في حد النوع بمعناه اللغوي وحاصل الشيخ
قد صرح ههنا عن ذلك التشنيع الذي اورده على فرفوريوس ومن نسبه الغلط والسهو اليه بما انه ذكر ان من الفضلاء من يرى جوازه
ويقول الفاظا ظاهرة مستبشعة فيها مرض خفي على اكثر الحكماء الا انبياء الذين لا ياتون من جهة غلط او سهو وهذه ويترجم والحاصل
انه اصح ما قاله الشيخ بهذه العبارة واما التفاسير فلا يمكن ان يدخل احدها في حد الاخر اذ كانت مهية صحيح ما قاله فرفوريوس فلا
وقع عنه غلط عظيم مع انه لم يتكلم الا بمثل ما تكلم به الشيخ وارسطو ومن بعده وهذه وضع ما يناسب ما قاله الشيخ في معرض الرد و
الايراد عليه ونعم ما يناسب الشيخ شعر لانه من خلق وتاني شانه ان ذلك عار عليك عظيم سيما ان ماده اكابر الحكماء والمتقدمين
هو هذا لا سيما في ازمنة وقوع فرفوريوس فيها والجملة لا يخفى على من وقف كتب اخبار المتقدمين وان الاغلاط الذي عرضت حال
العلم الذي هو ايضا نظيره وعند الشيخ انه اعلم وارفع رتبة واعلى رتبة من الاغلاطون بانه لا نسبة عنده بينهما وذكر المعلم الثاني في كتاب
نفاق رأي الحكيمين ان افلاطون كان يمنع في قديم الايام من تدوين العلوم وانه لما اشتغل على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب ما
ستنبطه وتعسر وتوعر عليه ثم نال فاختار الرموز والالغاز قصدا منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليه الا
المستحقون بها والمستوصون للاحاطة بها طلبا وبحثا وتنقيرا واجتهادا وارسطاطاليس كان مذهبه الايضاح والتدوين والتقرير
والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء كل ما يعد اليه السبيل من ذلك وهذان سبيلان على ظاهر الامر مباينان غير ان الثالث
من علوم ارسطاطاليس والدارس لكتبه والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الاغلاق والتعمية والتعقيد مع ما فيه
من قصد البيان والايضاح نعم لا يمنع من ذلك ما يوجد في اقاويله من حذف المقدمات الضرورية بين كثير من القياسات الطبيعية و
الالهية والخلقية التي اوردها مادلا على مواضعها المفسرون لها ومن ذلك حذف كثير من النتائج وحذف الواحد من الاثنين
والاقتصار على الواحد منهما مثل قوله في رسالته الى اسكندر في السياسات المدنية الجزئية من انواع اختيار العدول في التعاون بخلق
ان يميزه مدبر المدينة في العقوبة ومنها ما ذكره لمقدمتي قياس واتباعهما نتيجة قياس اخر وذكره ولمقدمتي قياس واتباعهما
لوازم تلك المقدمات مثل ما فعله في كتاب القياس عند ذكر اجزاء الجوهر انها جواهر ومن ذلك اشباه القول في تحديد جزء
الشيء الواضح لمن يرى من نفسه البلاغة والجهد في الاستيفاء ثم تجاوزه من الناقص من غير اشباع في القول والاتوفية في الخطاب و
ذلك التعلم والترتيب والرسم الذي في كتبه العلوم حيث يظن ان ذلك طباع له لا يمكنه التحول منه فاذا تامل رسالته ومكالماته فيها مفتقا

شتملا على سور وترتيبات هذا الفن بلغ في كمال الكتب وتكثير رسالته المعروفة الى افلاطون في جواب ما كان افلاطون كتب اليه
فعاتبه على تدوينه الكتب وترتيبه العلوم واخراجها في تاليفاته الكثيرة المستقصاة فانه يصرح في هذه الرسالة الى افلاطون و
يقول اني وان رتبت هذه العلوم والحكم المصنوفة قد بثتها ترتيبا لا يخلص اليها الا اهلها وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها
الا بنوها فقد ظهر ما وصفناه ان الذي سبق الى الاوهام من التباين في السلكين امر يشتمل عليه حالان ظاهر ان تحتملان معا
بجهتين مقصودا واحدا ثم ان مقصود العلماء وثبات الحكماء ذكر المشهور عند الجمهور ان من هذه الصناعة اي المنطق هو العظيم
ارسطاطاليس الحكيم وقد فصلها بعض التفصيل ثلاثة تلاميذه ثاسطيوس واسكندر الافروديسي وفرفوريوس وربما ادعى لهذا العلم
سيران ذوي القرنين انتهى والظاهر من قوله قد فصلها بعض التفصيل ما يؤيد ما ادعيناه من سلوك مسلك الاذعان والتسليم اذ
فلا يصح الايراد عليه قال فنقول ان المعنى الذي يدل عليه لفظ الجنس اقول المراد به الجنس الطبيعي على ما عبر عنه انفا بصور الموضوع
وما وقع منه بقوله سابقا ومرضنا الآن فيما يستولي المنطقيون هو هذا حيث انه وقع استعمالهم فيه بخلاف الجنس المنطقي فانه
زايد عليه على استعمالهم لانه معنى منطقي واقع على اصطلاحهم ايضا لا مجرد الاستعمال كما يشعر به قوله على ما يستعمل اي باستعمال اما قوله
الاعلى نحو من التصور فلعل المراد من ذلك ما قاله في بعض فصول في المنطق من ان كل ما هو جنس فانما يقال على كل ما هو اجناس
بل المعقول على الكثيرين تعرض له الجنسية عند اعتبارها كما يعرض للحيوان الجنسية باعتبارها وهو اعتبار الصور بما انه قال كما
نشرح لك عن قريب والظاهر ان مراده من اعتبار الصور هو صلاحية ان يقال على الكثرة وذلك انما يكون له بوجود الاشياء في
لا الصور بالفعل بل الاطلاق يرشد اليه ما ذكره في فصل من واجبات بين قول على ووجود في من كتاب فاطيغورياس شفائه
ان هذا الاعتبار هو التجرد وذلك حيث قال بهذه العبارة وذلك الاعتبار تجريدها في الذهن بحيث يصلح لايقاع الشركة فيها و
ايقاع هذا التجريد فيها اعتبار اخص من اعتبار حيوان بما هو حيوان فقط هذا كلامه ولعل ما وقع من الامام الرازي في شرحه للاشارات
حيث قال يفهم من كلام الشيخ ان الموضوع للجنسية ما اخذ بشرط ان يكون حيوانا فقط من غير ان يلتفت الى شرط التجريد والاطلاق
قال لان الاخذ هو الحيوان بشرط التجريد كلام ولا يخفى ان ما وقع منه هنا بقوله ولو بادنى اعتبار على هذا ما وقع عنه بما هو حيوان
فقط كما في هذه العبارة قال الكوكبي في باب الحق واما الحيوان الطبيعي فهو الحيوان بما هو حيوان الذي يصلح ان يحصل المعقول منه
الجنسية التي للجنسية فانه اذا حصل في الذهن معقولا يصلح ان يعقل له الجنسية ولا يصلح ذلك لما يتصور من زيد ولا التصور
من الانسان فيكون طبيعة الحيوانية الموجودة في الخارج بقاري بهذا الغرض طبيعة الانسانية وطبيعة زيد اذ هو بحيث اذا تصور صلح
انه لجهة عموم هذه الصفة التي هو الجنسية خارجا وبالجملة ان مراده من الكلي الطبيعي معنى صالح الان يعرض له الكلية والجزئية
باعتبار انه بالعوارض وهذا اعتبار انه بما في الخارج او الذهن لا انه مفهوم معروض له الكلية بالفعل كما توهمه الشريف المحقق اذ ما
عرض له الكلية ليس له وجود الا في الذهن والطبيعي من الكليات له وجود في الخارج فدنشا من قلة التتبع لما وقع من الشيخ في
فاطيغورياس الشفاء وبعض فصول منطقه كما لا يخفى والحاصل ان المراد من اعتبار التجريد هو اخذه معرى عن المخصصات مطلقا
بحيث يصلح لايقاع الشركة وهو غير اخذ الحيوان بما هو حيوان فقط لانه لا يابى عن الوحدة وذلك يابى عنها فيرجع ذلك اذ ما
العموم والاطلاق فاما الامام الرازي فهو اخذ من الشيخ كما لا يخفى واما العلامة الدواني في حواشيه على التهذيب فلعله من
المتوهمين فيه حيث اعتبر في الجنس العموم والاطلاق فاته والتجريد فاته وذلك حيث قال الحيوان بلا شرط شيء يصلح ان يقترن
به شرط التجريد فيعرض حيوان قد نزع من الخواص المنوعة والشخصية ويصلح ان يقترن به شرط التجريد فيعرض حيوان قد نزع من

هذا م

الخواص

الخواص المنوعة والشخصية ويصلح ان يقترن به شرط الخلط فيقترن بالخواص المنوعة والشخصية انتهى وهو صريح في الاول وعلى ما
قال واعلم ان التحقيق ان الحكم على نفس الطبيعة الى انها في الطبيعة قد اخذت من حيث انها شيء واحد بالوصف الذهني فيصدق عليها
بهذا الاعتبار ما لا يتعدى الى افرادها كالنوعية فيما سوى هذا صريح في الثاني فيكون بين كلامه تدافع عظيم وهذا بخلاف ما اعتبره
الشيخ من التجريد فانه يرجع الى الاطلاق كما سورناه قال ولكن كل واحد من الكليات المشهورة اقول كالخاصة والعرض العام و
الفصل والنوع قال في منطق الشفاء واعلم ان الفصول المنطقية كلها تحمل على الانواع فلا يكون غير الانواع في الموضوع ولكن يكون غيرها
بالاعتبار فان كان الفصل المنطقي مشتقا من معنى موجود في النوع لا يحمل على النوع كان النوع منفصلا بالفصل هو غيره كالانسان الذي
هو ناطق وانما هو ناطق بنطق موجود حاصل فيه والنطق لا يحمل على الانسان فلا يقال نطق الا بالاعتبار فقط بالموضوع فهذا الفصل
وما يجري مجراه يستدل الى شيء هو غير النوع بحيث هو لا يحمل عليه انتهى وهو صريح في ان مبادي الفصل المنطقي التي هي الفصول الحقيقية
التي هي الفصول الطبيعية قد يكون امورا موجودة بوجود مغاير لوجود نوعه قال بعبارة في التحصيل ثم ليس يجب اذا كان الفصل
المنطقي موجودا ان يكون الفصل الذي هو بالاشتقاق موجودا فانه لا يكون في انواع الامراض فصول مشتقة والذي يجمع الانواع الموجودة
الا ما كان منها مركبا هذا كلامه وهو يدل على ان مبدأ الفصل المنطقي قد يكون امرا موجودا لا بوجود كلي وقد لا يكون فقد لاح ان
الفصل الطبيعي قد يكون موجودا في الخارج لكن المعتبر في كونه معروضا للفصل المنطقي وجوده على نحو من التصور كالاوضاع بما
واما الامر بما فاته فبسطه فيما في شرحه قال فاذا اخذ اقول قد شرح في بيان كون الجنس الطبيعي مادة باعتبار اخذ بشرط
لا بشرط الاتحاد والعينية لا المقارنة والا لما وجدا الا في الاذهان والحاصل ان كلامه هذا صريح في قوله فالجسم مادة بطلان دلالة
ظاهره على ان الجسم المذكور لا يكون الا جوهرا لا يكون له الا هذان الجزءان فقط فيكون مأخوذا بشرط لا على معنى ان الاتحاد
مع غيره بهذا الاعتبار فلا ينافي ان يقارنه بالاتحاد معه من الصور الطبيعية التي هي مبادي الفصول المنطقية وذلك بخلاف
ما عليه امره واذا اخذ بشرط لا اي بشرط عدم المقارنة مع غيره مطلقا فانه يستحيل وجوده الا في الاذهان بحسب نوع من الاعتبار
والجملة انه لما كان الماخوذ بلا شرط شيء اصطلاحات احدها اعتبار المقارنة وثانيها الاتحاد والعينية فعلى الاول يكون اطلاقه
نظرا الى الامور المقارنة عنه وعلى الثاني نظرا الى الامور الداخلة الخمسة فيه واما المعتبر في الشيء باعتبار شرط لا على هذا
التقدير ان احدها سلبي والاخر شرطي فاما الاول فباعتبار اخذها بحيث لا يتعدى بهذا الاعتبار بما هو ماخوذ بشرط لا نظرا اليه و
اما الثاني فباعتبار اخذها مقارنة لما ينضم اليها من خارج واشار الشيخ الى الاول بقوله انه ليس باختلافه معنى غير هذا والى
الاخير بقوله بحيث لو انضم اليه معنى غير هذا وذلك بخلاف ما عليه امر اخذ الشيء بشرط لا باعتبار المقارنة لانه ينافي كون القيد
الثبوتي مما يصح فيه واما الفرق بين مطلق الغير وبين غير المطلق فبان يقال ان المراد من الاول طبيعة الغير وماهيته ومن الثاني
تحققها بتحقق مزيد منها ومن الثاني جميع افرادها بحيث لا يشذ منها شيء منها فاذا تقرر هذا فنقول ان لفظ الغير الواقع اولا
لما كان في حيز النكرة الواقعة في سياق النفي يفيد العموم فيرجع مفاده الى انه ليس شيء من الاغيار داخلا في ماهية محمدا منه وبين الغير
الواقع اخيرا ليس على هذه الشاكلة فلا يفيد العموم وان الظاهر مما سلكه المحقق الدواني في حاشية القديمة ان المراد من كليهما
مطلق الغير ومع ذلك فحكم بان ما سلب عن الماهية الماخوذة بشرط لا كونه عينا لها متحدا معها فينضم ذلك اليها على ان يكون مفادا
لها ان كلا من الاول والاخير جزء ومن الدلالة عليه ما ذكره بقوله ولت تعلم انه ليس يدل على اعتبار المادة لا يتحقق الا بشيء مما ادعاه
ازعمه القيل يكون الجسم مادة بالقياس الى تلك الامور فانهم انتهى كلامه وقد ظن بعض الناظرين فيها ان مراده في حل كلام الشيخ

هو ان الشيخ عن من الغير الواقع في كلا الموضعين غير المطلق والمقصود من جميع الامور واحد منها وان تعلم اعتبار بيك الحيثيتين في
اعتبار شرط الاجسام باقتضاء من ذلك الاصلاح ظهر حال ما اعلمه الشارح المحدث بالتجريد من الحكم بان صنف الخيط وغلط قال عمولا في
الجسم اقول اشارة الى وجوده فيه حيث الحكم على بالاعم في فيما وقع منه بقوله في الجسمية والجملة الجسم مثلا اذا اخذ من حيث انه جوهر
قابلية الابعاد فقط الذي هو المادة الثانية للاجسام ولهذا قيل انه هذا الاعتبار مادة قال اعلام المحصلين في كتبه المنطقية ان كل واحد من الجنس
والفصل كما يصدق على المركب يصدق على الجزء ايضا وانما يشترط شيء يدل على ان لهذين القائمين منهما اخر وما يتضمنه كان فيهما النفي وجوده
على الجنس لاعتبار اخذه مادة يكون بحيث لو انضم اليه معنى يكون خارجا عنه مقارنا له لا اعتبار فيه قال فان اخذ كاساس اقول ان جنس
الشيء وفصله لا بد وان يشتملا على امرين احدهما هو جزء لنوعها وثانيهما ما يصلح ان يكون معين نوعه والا لما صح حمله عليها وليكونا
دالين على الجزء الاول فيه واما الثاني فلا استدعاء احدى الامرين على الاخر ان يكون ذات كل واحد منهما عين ذات الاخر واما الاول
فلانهما لو لم يشتملا على ما هو جزء الماهية لما كان حد الشيء المركب منهما هو الموصل الى كنهه وجب لان يعلم منه الشيء بجميع اجزائه وان هذا الامر
هو غير النوع ويشمل الجنس والفصل عليه لم يجز ان يكون مفهوم معين مفهوم النوع ما ينبغي من اجناسه او فصله والا لزم دخول النوع
او الجنس في فصله او بنفسه او فصله وجب ان يكون خارجا عنه فيكون في جنس الشيء وفصله امر خارج عنه فيكون في جنس الشيء وفصله امر خارج
وهو الخط فلا يكونان ونفس الاجزاء ولا ما هو جزء لها على ما قال مركبين من نفس الاجزاء وما هو في حكمها وامر اخر مقيد واحد منها
كالخاطر المركب من ذات لها نفس وهو اكثر اذا النفس وان كانت جزء للانسان الا ان الذات المجردة والنسبة بينها وبين النفس ليست جزء
له فيكون مشتملا على امر خارج عن مفهوم الانسان واجزائه ولذا قيل ان اطلاق الجزء على اشياء على سبيل المساعدة قال اعلام المحصلين في نقد
التنزيل ان جزء الشيء بالحقيقة لا يحمل عليه وان اطلاق الجزء على شيء هو محمول على شيء اخر كالجنس او الفصل المحمول على نوعه انما هو بالمشاركة
او التشابه فاخذ الناطق من النفس المدركة والحساس من النفس الحساسة والنامي من النفس النامية تشبيها باخذ المشتقات من مبادئها
قال لا يجوز ان يكون مادة للانسان او موضوعا اقول ما يكون وجوده للبدن قال على انها منه وفيه اقول اي من جملة ومن الامور الداخلة
واليه اشار بقوله لا يجوز ان يكون كل واحد من الزيادات على انها داخلة في حد معناه يكون جنسا قال وان وجب او جبت تامة
ان قوله صار نوعا اقول يظهر منه ضعف قول من قال ان المخصص جزء عقلي للشخص قال وهذا انما يشكل فيما اذا تركب اقول قال العلامة
الدواني اقول ان هذا لا يظهر كون ما هو مادة باعتبار صادقا على الشيء محمولا على ذلك الشيء بلحاظ ان المركب يحصل لكون
له اجزاء لا يحمل عليه فلا يكون له جنس ولا فصل الا بهذا الوجه وذلك يخالف ما عليه البسائط الخارجية كما اشار اليه الشيخ بقوله
لانها اجزاء بسيطة فيجوز ان العقل يفرض فيه هذا الاعتبارات في نفسه على الوجه الذي ذكرناه ليس يعني بالفرض تقديرا لم يكن فيه بل
يراد ان هذه الاعتبارات فيه انما تتعين باخذ تارة مع صفة مشتركة بينها وبين غيرها ازهو يدل على انها مبدأ مشتركا بينها و
اخرى مع صفة اخرى والى ان ليس لها مبدأ لك بل مبدؤها لا يوجد الا فيه كما اذا تبعنا صفات النفس وجدنا ان لها قيامها بذاتها
باخذ الذات معها فصارت امرا لا على امر مشترك بين الجواهر كلها فقلنا ان هذا جنس لها ثم وجدنا ان لها صفة اخرى لا يوجد في
غيرها هي كونها مدبرة للبدن المركب من العناصر الاربعة فاخذنا معها الذات فصار الاعلى امرا لا يوجد الا فيها فقلنا انه فصلها وهكذا
في غيرها من البسائط والدليل على ذلك ما قدمنا من الشيخ وقلنا في تذكرة ثم قول ان اطلاق المادة والصورة على الجنس والفصل وان كان
بالقياس الى البسائط الخارجية باعتبار كون احدهما ليس هو الاخر على ما هو شأن كلهما اذا اخذ امرين من الحد كما سيأتي من كلام
الشيخ قال انما يوجد للانسان الجسمية الخ اقول قال عبارات الحكماء ان مقصوده افادة امرين احدهما ان الجزئين اللذين للانسان هما

جزاؤه

جزاؤه في الوجود واحدهما قبل الاخر في العين بل الظاهر جسم ثم ينقلب حيوانا فانهما امران خارجيان والجزء الخارجي لا يحمل على الكل الا باعتبار
اعتبره قبل في التصور وثانيهما انه امران عقليان محمولان عليهما معنى الجسم ومعنى الحيوان طوقيل جسمية الانسان بل حيوانيته و
اعتبرا غير محمولين كانت تلك القبلية في العين فان الصورة الحيوانية عارضة للجسم فكانا امرين خارجيين والجزء الخارجي لا يحمل على
الكل الا باعتبار اخذ وتصور تقدم لك اذا اعتبرا محمولين على انفسهما كان الجسم المحمول قبل الحيوان وليست تلك القبلية ناشئة
من الحمل حتى يلزم ان يحمل عليه الجسم اولا ثم الحيوان بل هي اشارة الى القبلية التي اشير اليها قبل فلك فلذلك ومقصوده من ذلك
كما ان القبلية العينية المذكورة قبل باعتبار الجزئية العينية لك القبلية الاعتبارية الحملية باعتبار تلك الجزئية العينية وبالنظر اليها
لا لانه لا يجوز ان يكون حمل احد الجزئين المعتبرين المحمولين قبل حمل الجزء الاخر حتى لا يحمل معنى الحيوان على الانسان الا بعد حمل الجسم
عليه وذلك لا ينافي قوله في غير موضع حمل العالي على السافل بواسطة المتوسط هذا كلامه وغرضه من ذلك رفع ما يتراءى من
المتأخرين الظاهر من كلام الشيخ حيث ان المراد ما وقع منه بقوله ولك انما يوجد الجسم قبل الحيوانية ان يكون الجسمية قبل الحيوانية
وان كانت الجسمية هو الجنس وانما تقدمها عليها باعتبار كونها مادة خارجية باعتبار اخر يعني ان الجسم يعني الجنس يتقدم على الحيوان
في الحمل باعتبار تقدمه يعني المادة في الخارج عليه على ما قال اذا كان الجسم يعني لا يحمل عليه لا يعني يحمل عليه وانما اعدل من ظاهر كلام
الشيخ اليه لئلا يلزم الاستدراك في عبارته ضرورة ان مفاده ما وقع منه اولا هو ان الجسمية للانسان قبل الحيوانية اذا اخذت
بمعنى المادة فانما حمل قوله ذلك على ظاهره يكون مفاده بعينه هو هذا واما الفرق بينهما باعتبار اخذ الجسمية اولا والجسم ثانيا لا
وجود له لا معتد به بالعقل فضلا من الخيال فاذا تمهد هذا فنقول ان تقدم الجسم يعني الجنس باعتبار الجسم يعني المادة
عليه لا ينافي تأخرها باعتبار نفسه ثم انه اشار الى رفع ما يتراءى من المنافاة على وجه اخر بما وقع منه بقوله لا لانه يلزم ان يكون
حمل احد الجزئين اما وبالجملة ان الطبايع المتنازلة الى الشيء الطبيعي انما يكون سارية لها نظرا الى ما لها من الوجودات في حد انفسها واما
اخذها بما لها من الحمل فلا ضرورة ان كلا من ذلك الاعتبار فهو متقدم بهذا الاعتبار قال حمل العالي على السافل ثم اقول جواز ان
يقال في رفع الاعتراض ان الجنس مثلا ان اخذ به تخصص الجميع ما يجوز لهم الفصول كالجسمية مثلا فانه يكون الحيوان جزءا
من وجود الجسمية فحاصل الكلام ح انه باعتبار كونها يجوز في نفسها تقسيمها لتلك تكون الحيوانية تتقدم عليها تقدم الجزء على
الكل كالموج حاذرة في غير البرهان ولك جاذرة في هذا الفصل من هذا الكتاب وذلك حيث قال فيه ولما كان الجسمية التي يجوز ان يوضع
متضمنة لكل معنى مقوما بالفعل بعد ان كان يجوز في نفسها تضمنها اياه فيكون معنى الحيوانية جزءا من وجود الجسم اذا حصل
بعكس حال الجسم الذي يعني المادة فانه جزء من وجود الحيوان انتهى وبعبارة اخرى يجوز اعتبار الجسمية بالها من تضمنها بالفعل فيكون
للحيوانية بهذا الاعتبار جزءا من انها ومع ذلك لا ينافي تأخرها عنها باعتبار اخذها مادة كما تقدم واما ما وقع منه بقوله ولك
انما يوجد الجسم قبل الحيوانية ان كان الجسم يعني لا يحمل عليه لا يعني يحمل عليه فهو محمول على ما عليه قال الجنس بحسب وجود حد النوع
حيث انه وان كان جنسا لكن بشرط ان لا يكون هو الفصل قال الشيخ في منطق الشفاء ان الحد المركب من الجنس والفصل الذي اخذ
من حيث ان احد الجزئين منه ليس هو الاخر فهو موجود وان اخذ من حيث ان احدهما هو الاخر فهو محدود وان اخذ من حيث ان احدهما
هو الاخر فهو محدود ذاتي باطل حاصله ان مركبا لما يكون من حيثية عدم الاخر ومحضضا له ويقال المركب التقييدي وهو
قسمان احدهما ما يكون ان يتوسط بين جزئيه مثلا العقل الذي كالحيوان الصاهل الذي يمكن ان يقال فيه الحيوان الذي هو الصاهل
ويقال التركيب الوصفي وثانيهما ما لا يمكن ان يكون له ذلك التوسط لعظم بعده ويقال التركيب الاضافي ومنهم من خص التقييدي

بالاول منها وجعل الاضافي قسيمه ثم نقول لما كان فيه فنقول انه قد لاح ان الجنس الذي هو اخذ لا بشرط شيء له اعتبار اخر وهو جواز
اخذه بشرط عدم اتحاده بفصل مخصوصه كالناطق فانه جزء معقلي لا يعني فلهذا لا يجوز على النوع فلذلك كرر في عبارته لان الجسمية
بمعنى المادة كما تقدم غير الجسمية بمعنى الجنس بما هو جزء للحد فان الجسم بهذا الاعتبار متقدم على الحيوان على ما نبه عليه بقوله بعكس
مال الجسم او اصحل اي اذا تاخر في الذهن باعتبار اشتراطه ان لا يكون هو ذلك الجزء الاخر اي الفصل على ما عليه شان الجزء في الحد
واما عليه غيات الحكماء فهو اصغر بذلك باعتبار اخذ مادة وهو اعتبار لا شرط الا ثم قال كما ان الجسم الذي هو بمعنى المادة فقد لاح
تقدم الجنس بمعنى المادة على الحيوان نظرا الى الانسان وذلك بمعنى الجنس باعتبار كونه جزء الحد النوع فان الجسم بهذا الاعتبار متقدم
على الحيوان لانه جزؤه العقلي متقدم عليه بالطبيعة وذلك بخلاف ما عليه ام الجنس اذا اخذ مع جميع ما يجوز فيه من الفصول اي كل
الاجناس السافلة اجزاء العوالي بهذا الاعتبار فاذا تقرر هذا فلا كرار ولا ينافي بين كون الجنس العالي جزء النوع متاخرا عن الجنس
المتوسط لاشتراكه عليه وتضمنه اياه واما ما قال من ان الطبع الانواع اسباب لما فوقها من الاجناس فهو مجمول اما على انها اجزاء لها
بذلك الاعتبار فيرجع الى السببية والعلية فيلاح الى العلة التامة التي تعبر عنها بعلل الطبيعة لا الوجود والى ان يكون ذلك لها
بالها من الفصول اسباب لها على الاجناس وصحيحا او انه يجوز ذلك اتمام تحصيلاتها ذاتية وجواهر ذاتها وذلك من حيث
حيث اعتبار وعابر خصوصيات الفصول فيها فلو جاز الحكم بالعلية بينها وبين ما هو اجناس لها لكانت هي اولى بالعلية فيكون
تقسيمه عليه بحسب الظاهر شرا ان ما عقته غيات الحكماء في تقرير كلام الشيخ هنا من كون الجسم بمعنى المادة جزءا خارجيا باقي
عليه والله واستاده اعني سند الحكماء حيث ذهب الى التركب الاتحادي بينها وبين الصورة لما سنه ان في الانسان ذاتا لها
لها اعتبارات يكون ماده وصورة وجسما ومن الظاهر انه يخالف ما قاله الشيخ سيما ما ذكره من الحصر المستفاد من قوله انما يوجد للانسان
الجسمية قبل الحيوانية في بعض وجود التصور اذا اخذت الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى الجنس فقد بان من تضاعيف البيان ان الشيخ اشار
الى دفع المناقشة بقوله وليست تلك القبلية تاشيرة من الحمل حتى يلزم ان يحمل عليه الجسم بما حاصله ان الحصر المستفاد من كلام الشيخ
بحالة حيث ان مراده ان قبلية الجسم انما يتاتى من قبليته باعتبار كونه مادة خارجية ونسب ذلك الى الشيخ حيث قال لكن انما يوجد
له ومقصوده من ذلك انه كان القبلية الحقيقية المذكورة قبل باعتبار الجزئية الحقيقية لكن القبلية الاخيرة الحاصلة باعتبار تلك الجزئية
الحقيقية ايضا فاذا تقرر هذا فنقول ان الشيخ ذهب الى ان متقدم الجسم بمعنى الجنس على الحيوان بالنظر الى الانسان ليس باعتبار كونه محمولا
بل باعتبار كونه في الاعيان بمعنى الاصل عليه بمعنى باعتبار كونه مادة فيه فقوله ولكن يطلق على قوله اذا اخذت الجسمية وجودها بيان
لقوله في بعض وجود التصور ثم اقول لا يخفى على البصير الخبير ان المادة وجود غير الصورة في الاعيان حتى يصح الحكم بتقدم الجسمية على
الجسم بحسب فلو كان لها وجود اتحادي مع الصورة على ان يكونا موجودا واحدا فكيف يستقيم تقدم الجنس بحسبه على النوع ثم من الظاهر
ان المراد بالمادة المذكورة في كلام الشيخ هو المادة الخارجية وتقدم الجنس على النوع فيما وقع عنه بقوله انما يوجد للانسان الجسمية
قبل الحيوانية في بعض وجود التصور اذا اخذت الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى الجنس هو هذا التقدم وبمعنى بعض وجود التصور
اعتبار بلا شرط شيء حيث انه من وجود التصور التي هي الاعتبارات الثلثة شرط لا شيء واحد كما ان المراد من قوله ولكن انما
يوجد له قبل الحيوانية الخ هو ان المادة العقلية الى الجنس لا بمعنى الماهية بل بمعنى الجنس المعتبر في الحد لا في الحدود كما يدل عليه
ما نقلنا من الشيخ انفا فيكون مادة عقلية حيث انما الجنس الماخوذ بشرط لا الى شرط ان لا يكون هو الماخوذ بشرط لا وبالجملة
انه لا كرار في العبارة ولا منافاة بين اتحاد الجنس مع النوع وعدم اتحاده معه ولكن لا منافاة بين حمله عليه وعدم حمله عليه وبالجملة

قد لاح

قد لاح دفع ما قوله ان الجزء العقلي متقدم على الطبيعة فكيف يكون محمولا عليها سواء ما ذكره اي حمل يقتضي الاتحاد الذي هو منافي التقدم ووجه
الدفع ان الجزء العقلي كالحيوان مثلا اذا اخذ بشرط ان لا يكون جزءا ولا يكون محمولا واذا اخذ لا بشرط لكون محمولا على الطبيعة وتحد اسمها
بالجنس بشرط لا في الخارج مادة خارجية وفي العقل مادة عقلية على ما اشار اليها الشيخ هنا في هاتين الفقرتين هذا هو الحق في
تقرير كلام الشيخ لا ما قال غيات الحكماء ولا ما قيل في تفسيره وان يتقدم الجسمية ذلك التقدم اما في العقل فقد اشار اليه بقوله في بعض وجود
التصور او في الخارج واليه اشار بقوله ولكن انما يوجد وانت تعلم ما فيه من ضرورة انه لا يرى من ذلك ما وقع عنه بعد بقوله بعض وجود التصور
وبقوله اذا اخذت الجسمية بمعنى المادة ثم جدير بنا الواشارة الى تقدم الجنس على النوع مع كونه عينه في الخارج على نظر اخر فنقول انه يجوز
يكون تقدم الجنس على النوع من حيث الاليق والاحق والاولى وذلك لاتحاده مع المادة بالذات في الاعيان وحاصله انه لما كان يتحد مع
هو سلب له في الخارج يكون تقدمه عليه من حيث الاليق والاولى والاجدر يكون المراد ما وقع عن غيات الحكماء في تفسير ما وقع عن الشيخ
هو هذا ثم من الجائز ان يكون المراد من تقدمه عليه اذا نظر اليه وحده مع تخلية النظر عن الفصول المقومة في ذاته وهو لا ينافي تقدم النوع عليه
بحسب ثبوته الاولي وذلك على ان يكون ثبوته لشخص كزيد مثلا علة لثبوت الجنس كالحيوان له مثلا واقبل من ان الشيء ما لم يكن جسما لم يكن
حيوانا وما لم يكن حيوانا لم يكن انسانا يناسب وجوده في نفسها كما ان قولنا ان الانسان حيوان والحيوان جسم يناسب وجودهما
الرابطتين ثم ان المراد من العلية ههنا هو العلية لثبوته الرابطي من حيث التصديق لا مطلقا فانه يدفع الاشكال بلزوم كون التشكيك في الذاتي
ثم انه اشار المحقق الطوسي الى دفعه بما تبرا اي من المناقاة بين هذه العبارات بان وجود الحيوان في العقل متاخر عن وجود الانسان
في الخارج لانا لم نحسن بالانسان في الخارج لم يكن انفعل الحيوان فان صورته منتزعة في الخارج ويؤيده ما وقع من الرئيس بقوله
انما يجعله حيوانا بما يتقدم فيجعله انسانا وقد علمت ما فيه فتدبر ومن ههنا لاح انفهم حال ما تحققه الشريف المحقق من ان الاجزاء
العقلية لانه اشتبه عليه امرها بحسب ثبوتها في نفسها ذهولا عنه ان نسبتها بالاعتبار الثاني كنسبتها اذا اخذت اجزاء خارجية قال
الفاضل المحشي ان العالي والسافل مثل الجسم والحيوان اذا نسب الى شيء يكونا عرضين له مثل مفهوم الشيء ومفهوم الجوهر كان حمل
الجسمية متقدما على حمل الحيوانية ولهذا صدق قولنا الشيء والجوهر ما لم يصير جسما لم يصير حيوانا واما اذا نسب الى النوع الذي
هو الانسان كان حمل العالي بواسطة حمل السافل فان العالي كالجسم انما يتحد مع الانسان في ضمن اتحاد مفهوم الحيوان معه فان الحيوان الذي
ليس بحيوان مسلوب عن الانسان ومن ههنا اندفع الاشكال بان تقدم حمل الجنس على حمل النوع لكون الجنس جزءا من نوعه منافي
ان حمل العالي بواسطة حمل السافل فان الحكم بان الجوهر ما لم يصير جسما لم يصير حيوانا منافي للحكم بان حمل الجسم بواسطة حمل الحيوان
ووجه الدفع ظاهر بانقلنا الا ما قال الامام في المخلص من انهم كانوا من المحال ان يحمل الجسم على الانسان الا بعد صيرورته حيوانا فكان
الذي ليس بحيوان مسلوب عن الانسان ولما كان كل حمل الحيوان عليه اقدم من حمل الجسم عليه فان قبل الجسم جزء الحيوان متقدم عليه فلا
يكون معلولا له قلنا لا نزاع في ذلك لكن لا امتناع في ان يكون المتاخر في الوجود علة لثبوت المتقدم لشيء اخر وانما قلنا عدم امتناع
ذلك الشبهة من حيث ان الجسم جزء الحيوان متقدم حمله على الشيء على حمل الحيوان لما تقرر من ان الشيء ما لم يصير جسما لم يصير حيوانا فكيف يكون
معلولا له وذلك بخلاف ما عليه امرها بانقلنا من ان حمل الجسم على مثل الجوهر متقدم على حمل الحيوان عليه ولما حمل على مثل الانسان فهو
متاخر عن حمل الحيوان عليه والسر في ان المتاخر في الوجود جاز ان يكون علة لثبوت المتقدم لشيء اخر ان الشيء الذي هو متاخر في الوجود
انما هو كل بالنسبة الى ما هو متقدم باعتبار وجزء له باعتبار على ما يلوح من كلام الشيخ فالاعتبار الاول يكون مؤثرا في الوجود وبالاعتبار
الثاني يكون علة لثبوت المتقدم لا ما فهم من ظاهر عبارة الشريف المحقق من انه هو كون احديهما باعتبار وجود الشيء في نفسه و

الاعتبار وجود الغير وثمان انتقل عن الشيخ انتهى في بيان شرح هذا المقام قال وجزء منه اقول اي من الجنس وقد اخذ انه يعود
الى النوع نفسه قال الشيخ في حكمة المشرقية واذا قايسنا الجنس وفصله صادفنا الفصل هو المحمول العام للجنس لا الجنس للفصل وان كان
يصح حمل الجنس على الفصل فليس على سبيل مقوم بل هو مقوم والمقوم في المحمولات اخص من المحمول هذا قوله والاحق ان يقوم الفصل
للجنس اعتبار بن احدهما كونه مقتضا فيه وثانيهما علة تحصله وما وقع في الكتاب من ان وجود الانواع للجنس باعتبار ما يتضمن من الفصول
حيث ان لبعث الانواع الاجناس وفصولا فعلتها باعتبار فصولها لا جنسها والا لكان الشيء علة لنفسه قال بل لا كلي من حيث هو
كلي اقول يعني ان كان النوع جنسا وفصلا لك كل من الجنس والفصل والخاصة والعرض العام قد يكون لها جنس وفصل اما جنس الفصل
كالناطق وفصله كالمدرك المشترك بينه وبين غيره والميز الذي يميزه عما عداه من المدركات واما جنس الجنس وفصله كالجسم المشترك
بين الحيوان وغيره واما جنس العرض العام وفصله كاللون الذي هو جنس الابيض وفصله المفرق للبصر المميز له عن الملونات واما
جنس الخاصة فكالاسم الذي هو جنس غير المفرق والمشتمل على الاثنين او الواحد من العلل الفسح المميز له عن المفرق من الاسما
لا تعرف في علم النحو تفصيله في منطق الشفاء قال الشيخ في الحكمة المشرقية واما مقومات الفصل ان كان ذلك موجودا فان كانت اجناس
فصول مثلا مثلا يظن ان المدرك جنس للحساس او للناطق فانها تفصل الاعمال ما هو اعم من ذي الفصل فهي اذن داخلة في جملة
الاجناس فيكون اجناس الفصول فصولا للاجناس ولا يكون اولية فصول الفصول ان كانت اعم فهي في حكم اجناس الفصول الوسائط
فهي في حكم الفصول اولية وان تعرف من هذا اجناس الخواص والاعراض وفصولها ان كانت موجودة ثم قال بعد ذلك فاما الا
البسيط فلا تطلب فيه الجنس والفصل الحقيقيين ولا الشيء الذي سميناه الحد الحقيقي فان هذا مما لا يكون البتة وان ظن قوم انه يكون
بل الاطلب ان تعرف من لوازمه العامة والخاصة وتضيف بعضها الى بعض كما تضيف الفصول الى الجنس واعلم ان الكثير مما يحد به هذه
الاشياء ليست بحدود وكثيرا يجعل لها اجناسا هي لوازم عامة غير الاجناس ولذا اردت ان تعرفها باللوازم والخواص فيجب ان يكون
تلك اللوازم والخواص بينة الوجود في الموجودات والثبات في الثابتات اما مطلقا واما بحسب الخاطب كالامر الاستماع ما هو مطلق
ومنه ما يصح بحسب الخاطب واما اذا كان اللازم غير مساو او الخاصة مجهولة فلا يفيدك قال اما على اقول اي بعد ذلك التحصيل قال
او يشار اليه شاء اقول افيد اي ذلك المعنى بعد تحصله فالحاصل ان ذلك المعنى بعد استتار تحصله فاتى تحصل اشارة او شاء تحقق
فللنفس ان يفرض ذلك المعنى المستتر المحصل له قال مجهولة اقول انه نصوب على ان يكون خبر الفعل يكون واما قوله الاشياء معلومة
خبر قوله كانت فيما وقع منه بقوله وان كانت قال يجوز اجتماعها في الجنس اقول سواء كانت جاعلة لنوعا محصلا او
لا كانت فصولا او غير جاعلة لذلك اذا كانت اعراضا فح يكون المراد من قوله محصلة بالفعل محصلة في الجملة سواء كان ذلك بحسب
الفصل او غيره فينقسم الى قسمين ويؤيد ما وقع عليه في خاتمة هذا الفصل بقوله مشار اليه وهو مجموع محصل في فصول الاجسام وكذا من
كثيرة قال واتحادهما في حصره اقول اي في حصر الجنس بها قال ما ليس لك اقول اي لا يكون جاعلة لنوعا قوله وذلك شرعي من تصور
كون الجنس عاما في الامور مختلفة قال على النحو المذكور اقول اي ما ليس جاعلا لانواعا قال فصل الاول منها اقول وذلك كالحساس
وهو فصل الحيوان وانه كيف يؤثر في تحصيل الفرس مثلا قال ولا اعني فصول الانواع اقول وذلك كالناطق والصاهل قال القانون
اقول وذلك القانون لعل المراد به ان الامور لا تخلو اما ان يكون بحيث اذا التفت اليه يكون داخلة معنى فيه محصلة لجاعلة اياه
نوعا بالفعل او لا يكون فالاول هو الفصول الداخلة والثاني هو العوارض الخارجة قال وربما عدلنا في بعض الخ اقول لا شبهة في ان
هذا بظاهره ينافي ما وقع منه في التعليقات حيث قال انه ليس في قدرتنا ان نعلم شيئا من هذا المعنى على ذلك القانون ووجه

المنافاة

المنافاة ظاهر الا ان يقال ان المنفي في كتاب التعليقات هو العلم بالكنه بقرينة ما وقع منه فيها بقوله ليس في قدرة البشر الوقوف على
حقايق الاشياء بل غاية الانسان ان يدرك خواص الاشياء ولوازمها وعوارضها وظاهره غير مرتضى والثابت في هذا الكتاب هو
العلم ببعض الاشياء على ذلك القانون العلم به من حيث العوارض والخواص التي لا تنفصل عن الذاتيات في افادة كنه الشيء فظهر
قال فنقول ان المعنى العام اذا اخ اقول بيان ما ذكره من القانون بما حاصله ان المعتبر في فصل الجنس بامور منها التمييز ومنها تعيين
لان يسهم ومنها تحصيل غير محصل وعندي ان مفادها امر واحد منها كون رده له الى الطبيعة النوعية ومنها استحالة انتقال
القسم ان انضيافه الناطق الى الحيوان على ان تحصل القسم به قسم حقيقي يستحيل ان يبقى فصله ويبقى حصة الحيوان من فصل
اخر بل تنتفي حصة الحيوان بانتفاء فصلها ولعل المراد من قوله وذلك المشار اليه باق في موضع يعني استحالة انقلاب القسم حال
كون ذلك المشار اليه اشارة عقلية او حسية على ما سياتي باقيا بجوهره وسخ حقيقته والحاصل ان المعنى العام كالجنس مثلا اذا انقسم
الى حقايق نوعية انقسم بالفصول النوعية لها كاللون اذا انقسم الى البياض والسواد فمن المحال ان ينقلب احدهما الى الاخر بزوال فصله
وبقاء حصة الجنس التي هي بحسبه المشار اليه ما بقوله وذلك المشار اليه باق والحاصل ان من المستحيل ان يضله ويبقى حصة من طبيعة
اللون التي كانت مقارنة له بعينها والا فليس بفصل منوع بل عارض لا منوع وبعبارة اخرى ان البياض اذا استحال سوادا فانه يبطل
فصله المنوع ويبطل حصة من طبيعة اللون الذي هو جنسه فلا يصير في السواد تلك الحصة الا على معنى الحدوث لا تبطل ويبقى حصة من طبيعة
الجنس الا يعني الحد لا يعني التقوم على ما نص عليه الشيخ في التعليقات قال حتى يصير مثلا المتحرك منها غير متحرك وهو واحد
بالشخص اقول قد يقال انه تصور لنفس الانقلاب مع بقاء الشخص بهويته لا الامتناع الانقلاب واستحالته وذلك خلاف
ما عليه امره بالقياس الى الفصل نفسه انه غير جواز ان يكون تصوير للاستحالة وذلك بان يكون المتحرك وغير المتحرك فصلا
للجسم فينقسم بحسبهما الى الحيوان وغير الحيوان لان الحيوان جسم متحرك بالارادة فاذا بطل المتحرك بالارادة فتبطل حصة الجسم التي
كان الحيوان بحسبه قال الشيخ في التعليقات المعنى العام كالجنس مثلا اذا انقسم الى قسمين انقسم بالفصول النوعية لكل واحد
من النوعين كاللون اذا انقسم الى السواد والبياض والجسم اذا انقسم الى المتحرك وغير المتحرك ومحال ان ينقلب القسم وذلك
المشار اليه الى الجوهر انتهى وهو صريح في ان المتحرك وغير المتحرك من فصول الجنس كالجسم مثلا وما وقع من الشيخ بقوله فما انقسم
الذاتي فصل ماض على صيغة التثنية والتقسيم منصوب على المفعولية اي المتحرك وغير المتحرك فما المعنى العام الذي هو الجسم الى
القسمين تقسيما ذاتيا فلا يصح انقلاب احدهما الاخر وتبطل حصة احدهما قال بل يجب اقول انه عطف على قوله
فيجب قوله فيكون المعنى الخاص بظاهره يشعر بان انعدام فصل الجنس يساوق انعدام حصة من جنسه على ما قال الشيخ في التعليقات
ان الكل واحد من القسمين حصة من طبيعة الجنس ولا يجوز ان تبطل وتبقى حصة من تلك الطبيعة والا لم يقع القسمة بالفصول
النوعية ولا القسمة تكون ذاتية بل يكون بالعوارض ولم يكن قسمان يقسمان طبيعة الجنس بالقسمة الذاتية فلا يكونان قسمين بالذات
بل اذا كانت القسمة ذاتية وواقعة بالفصول لا بالاعراض يجب ان يكون كل واحد منها لا يفارق حصته الخاصة من طبيعة الجنس
فيكون السواد ملازما لحصته من طبيعة اللون والبياض ملازما لحصته من تلك الطبيعة وكذلك الحال في الناطق وغير الناطق وذلك
لان الجنس لا يكون له تقوم بالفعل وانما يتقوم بالفصل بالفعل واذا بطل الفصل بطل معه حصة من الجنس التي كان الفصل يتقوم بها
وصدق جنس اخر غير ذلك الجنس وليس هو شيئا فيا بذاته بالفعل فيصير موضوعا للفصلين يتعاقبان عليه فاذا بطلت
الانسانية او الظنية لا يجوز ان يكون الحصة من الحيوانية باقية تبطل تلك الحصة لانها كانت تتقوم بالفصل الذي كان يتقوم فلك

السواد والبياض وليس بينهما سبيل الهيولى الموضوعة للصورتين اللتين تتعاقبان عليها بخلاف الجنس والحاصل ان الفصول الها نسبتان
نسبة الى ما يقسمه الذى هو الجنس ونسبة الى ما يقومه الذى هو النوع ويقال له بالاعتبار الاول المقسم وبالثانى المقوم كالناطق مثلا
فانه يقسم الحيوان الى الانسان وغيره ويقوم الانسان واذا لابد لكل جنس من نوع يندرج تحته لابد وان يكون كل فصل يكون مقسما
لشئ يكون مقوما لشئ اخر هو نوعه كقابل الابعاد الذى هو مقسم للجوهر ومقوم للجسم الذى هو نوعه وكالنفس النامية والغاذية
والمولدة التى هى مقسمة للجسم مقومة للنامى الذى نوعه وكالحساس المتحرك بالارادة فالذى هو مقسم للجسم النامى مقوم للحيوان و
كالناطق الذى هو مقسم للحيوان مقوم للانسان وكلما هو فصل مقوم لنوع فهو كما انه مقوم لذلك النوع داخل فيه داخل ومقوم
لما يندرج تحته من الانواع لا يقول ما هو مقوم فيه ولا العكس كليا والا كان المحقق من الانواع عين ساقطة الركب منه ومن غيره
وكلما هو فصل مقسم لجنس فهو كما انه مقسم له مقسم لجنسه الذى هو اعم منه لان مقسم الشئ اخص منه وكلما هو اخص من الجنس لا يكون
شئ فهو اخص من اعم ولا العكس كليا لان بعض ما هو اخص من الجنس كقابل الابعاد الذى هو اخص من الجوهر واعم من الحيوان و
يقال للفصل المقسم للجنس انه مقوم بحسب الداخلة فى نوعه ويقيد بمعنى اخر هو انه لولاه لما وجد هذا الخصم من الجنس ظاهر
فى هذا الاطلاق معناه علة الوجود وفيما سبق معناه الداخل فى النوع قال فيجب ان يكون الموجب منها اقول الموجب على صيغة
الفاعل والمراد منه ما لا يكون العدم جزء مفهومه كالمتحرك منها اى من القسمين الموجب والسالب الذى هو غير المتحرك واما الكتبى
او الموجب فقط نظرا منه الى ما فى خلق الشفاء من منع كون مفهوم الغير الناطق من الفصول مستندا باشتماله على السالب المتوقف
على تحقق المسلوب عنه المتوقف على المقوم المتاخر عن الفصل المستلزم لتوقف الشئ على نفسه الذى هو من المحالات نعم بعض السلوب
قد يكون مساويا لبعض اسناد حقيقة وواحدا كغير المنقسم بالمتساويين الذى هو مساو للفرد وهو باعث على ان يتوهم بعض ان ذلك
فصل وليس كذلك انتهى ومنه ظهر ان ما ذكره ثانيا بقوله او كلاهما اى الموجب كالمتحرك والسالب كالغير المتحرك مبنى على الظاهر
المتوهم ثم ان الفصول لما كانت من خواص الجنس والجنس عرض عام لها قال ليسا عارضين بسبب شئ قبلها الى انها وان كانا عارضين
لكن لا بسبب شئ قبلها وذلك كما فى الفصول القريبة للجنس القريب واما بالنظر الى الجنس البعيد فباعتبار فصله وذلك بخلاف ما عليه
اى هو اخص والحاصل اخرى فانها بالنظر الى الجنس القريب مفصولة والى البعيد لا بسبب فصوله بل باعتبار اخر على ما يفصله فى اصل الكتاب
ثم نقول ان ما اختاره الشيخ من الشق الاخير وهو كون القسمين الموجب والسالب فصلين للجنس واما باعتبار كون السالب مستلزما
لبعض اسناد حقيقة واحدة على ان يكون المعتبر هو الحكم عن السالب لا السالب نفسه على ما قال وليس كذلك قال امام المحققين
فخر المحققين فى بعض تصانيفه بعد ان قال ان العدم المطلق لكونه غير متميز غير صالح لان يكون فصلا ان الفصل لا يسمى
لهية موجودة فى الاعيان من حيث انها موجودة فيها بل انما هو مقوم لها من حيث وجودها فى العقل مطابقا فى الاعيان لا انه
من ان يحصل المعنى الجنسى بامر عدمى كالمعنى الجنسى من الكم المتصل الذى هو الطول مثلا فانه يقع على المقدار الذى يكون له مع الطول
عرض وهو السطح وعلى المقدار الذى لا يكون له ذلك وهو الخط ثم انه يحصل خطا اسمه بعدم العرض له ويحصل سطحا بوجوده له
وكذلك الكم يحصل بالمتصل والمنفصل فوجودها المقدار والعدد المنفصل فصل مبدؤه عدم الاشتراك فى حد مخصوص ويؤيد هذا
تحصيل قواعد الفن للامور الاعتبارية المثل مهية كثيرة ههنا على السلوب والاضافات قال ليس شئ قبلها اقول والاصح ان
يكون عروض بعض الفصول النوعية للجنس بواسطة اخر منها وهذا على تقدير فاسد فلا قلت من الجائز استناد فصول جنس واحد بعضها
الى بعض لكون الحيوان متحركا بالارادة لكونه حساسا قلت انه ليس كذلك ولما انها فيجوز كونها عبارة عن امر واحد يعبر عنه بها وذلك

وان مبدأ

وان مبدأ الفصل قد يكون معلولا بعوارضه وح جاز ان يوجد فصل الشئ منه وقد لا يكون كذلك وح لم يجز ان يوخذ فصل المهية لا من عوارضها
ملا كانت او معلولا لها بعد ان كانت معلوله والمراد من الاخذ ههنا هو استنباطه وفهمه لا كون شيئيته له حتى يقال لكن نفى الكلية
ان اثبات ذاتيات الشئ لا يكون جملة الا ان يقال ان المراد بها ما يكون خارجة عن المهية لا مطلقا او يكون المراد من المعلول ما يكون فى غير
التعبير وكذلك علته وذلك على ان يكون هنالك امور يكون بعضها علة وبعضها معلولا فى منطق الشفاء ان منهم من قال ان الحساس
والمتحرك بالارادة فصلان بحسب الظاهر وجنسهما واحد وكانه انما نسب ذلك الى الظاهر اذا لا تزاد التفاوت بين فى الصدق لا يوجد
من كل منهما فصل على ما بين فى موضعه فالحق فى دفعه ما ذكره الشيخ من ان فصل جنس الشئ او نوعه ليس فصلا بحسب الحقيقة
لعدم تقوم النوع او الجنس بفصل الجنس او النوع ومن لوازم الفصل تقوم شئ به بجنس الشئ وفصله بحسب الحقيقة انما هما
القريبان منهما وهما انما يكونان واحدا قال قد عبر اقول انه بالعين المهملة بعدها باء منقطة تحتها نقطة واحدة بعدها راء
مهملة دخل من التعبير قال ما يعرض له اقول ان الجائز ان يكون ما موصوفة وفى بعض النسخ ما يعرض له لا من ذلك فيكون للوصول
وقوله وانقسامه مبتدا خبره الغير المنفصل الذى يعود اليه فيما وقع منه بقوله فهو لما هو جوهر وقوله فاذا وجد الجنس فصلا
معلما من على صيغة المعلوم وما وقع منه فهو فاعله وقوله فصلا منصوب على المفعولية قوله كما كان فصل الطبيعة اخص منها اشارة
الى قابل الحركة حيث انها يعرضان الجوهر بواسطة صيرورته جسما فيقبلها ومفارقا فلا يقبلها فيكون عروضها له بواسطة امر اخص منها
اشارة وهو المفارق وغير المفارق وقوله من جهة صورته ليس المراد بها حقيقته بل صورته النوعية كما يدل عليه قوله بعيد هذا من جهة
صورته او من جهة تكونه نفسه وما كانا محركا بالارادة بعد ما وقع منه من المادة فى قوله لان مادته قوله ولم يكن لا زم لشئ مقوم فصل و
هو المادة قال لان مادته الى قوله ولا ابعد منع اقول انه دليل اول على عدم كون هذه العوارض من الفصول ثم انه تصدى لتوضيح ما
وقع منه بقوله فان الشئ الذى كان صالحا الى قوله وذلك الانفعال وحد والحاصل ان لكون من توابع الحيوان من حيث مادته
وانفعالاتها واستعداداتها القابلة بها لا يصلح ان يكون من فصوله المقسمة فيه الحصة له ومن الظاهر من هذا ما تقدم ان المراد من صورته
هو صورته النوعية لا حقيقته كما ظنه بعض نعم ان يقع منه سر الصورة فى قوله سمى انفسه بصورته انفسا ما اولى اشارة الى الصورة
بمعنى المهية والحقيقة لا الصورة النوعية قال ولا ابعد منع ان يقع الجنس المتزاوج اقول انه دليل ثان على عدم كون تلك الامور من الفصول
حيث انه لا يابى من ان يقع له افتراق اخر من قبل الصورة والحاصل ان لا من هذه الامور لما لم يابه عن جامعة اى فصل كان من قبل
الصورة لم يصح ان يكون من فصوله النوعية وعبارة اخرى ان الامور المحمولة على الحيوان من حيث مادته لا يابى ان يكون له فى هذه الوسيلة
بحسب الها من الفصول ظاهر ان يكون تلك الامور من فصوله النوعية لفقد اخرج ان المذكورة والانوثة وكذلك كل قسط من الحيوانية
المخصصة بها لا يابى ان يكون ناطقا او غير الطول مثلا يصلح شئ لكونه منها فصلا للحيوان ومن ههنا اندفع النقض بان الحيوان المنقسم
الى الفرس والانسان لا يابى عن انقسامه الى الناطق وغير الناطق وجه الدفع ظاهر ومن ههنا لاح سر ما قيل ان انقسام النوع والفصل
مساوق لانقسام جنسه من الجنس لانه يرافق مع فنائهما وقوله وذلك الانفعال الخ بيان لقوله ولا ابعد منع قال وليس يكفى اذا
ادنا ان يفرق الى قوله ان يقول ان الذى من جهة المادة فليس بفصل اقول لما ذكر سابقا ان عروض الفصول للجنس من جهة
صورته فيتوهم من ذلك انه لا يصح ان يكون من الفصول ما يعرض من جهة مادته فينتقض ذلك بالفاذ حيث انه من الفصول مع ذلك

يكون عروضه من جهة مادته فقال وليس يكفي الى قوله لكن يجب ان يراعى الشرائط الاخرى التي وصفناها مثل انه ما يوجد انه زائد اخرى ذلك الزائد
واستحالة انتقاله الى القسمين الى الاخر مع بقائه بعينه ومع ذلك يكون عروضه اولا وذلك بخلاف ما يلزم الفصل من العوارض حيث
انه وان كان يلزمه ذلك الافتراق لكن لا يكون عروضه اولا فلا يكون فصلا قال على ان هذا المعنى قوله انه علاوة ترتيبه بقوله لكن يجب
ان يراعى الشروط الخ بما اصله ان كون العارض من جهة المادة لا يكفي كونه فصلا ما لم يعتبر الشرائط التي قد تقدمت على ان بعضها
وهو ملازمة ما يقع القسمة اليه غير كاف في ذلك لجواز ان يكون ذلك من قبيل عارض مساو للفصل كالقابل للعلم نظرا الى الانسان
فانه وان كان ايضا مما يقع به القسمة لكنه ليس بفصل بل لازم له ولكن ينبغي ان من تلك الشرائط ملازمة ما يقع القسمة اذا كان عروضه
اولا والحاصل ان هو شرط لفصل ان يقع به القسمة لا مطلقا بل ما يكون عروضه اولا وحينئذ انه لا واسطة هنالك في عروضه
لوقوع القسمة بلازم الفصل مثلا وقوعها بما يعرض للجنس بواسطة الفصل فلا يكون ما يقع القسمة عروضه اولا الا ان يقال
ان ما به وقوع القسمة شرط للفصل وكون عروضه للجنس اولا شرطا اخر والاول اعم من الفصل والثاني تخصيصه له ونظر الشيخ
في الاول وهو يشمل ما ليس بفصل من لازم يساويه ثم ان عروض الحادي وغير المتدي للجسم اولا هكذا بين فصلين وان كانت
لها شرائط في الجسم يعني المادة حتى يصير مدنا وهي ليست من جنس المتدي فليتدبر ثم ان الشيخ قد اختلفت في بعضها وهو
ما انه ما به القسمة المقسوم الى ملازم الفصول المنوعة لذلك الجنس المقسوم بحسبها الى الانواع وفي بعضها وهو ملازمة على
ما به القسمة وذلك على ان يكون الاضافة فيه بتقدير اللام وفي بعضها هو ملازمة فانه ما به تقع القسمة وذلك على ان يكون قوله
ملازمة على صيغة الفاعل مضافا الى الضمير العائد الى الفصل وقص عليه الضمائر المتوالية هذا على تقدير ان يكون المقسوم على ما في
بعض نسخ الكتاب واذا كان المقسوم بل لا عن يكون هذه الضمائر اي فانه وما به معود الى الفاذي وغير الفاذي معنى لانهما ما يقع
القسمة المقسوم اي ذلك الفصل الداخل في النوع والحاصل انما يقع كونهما ما به القسمة لا بل ذلك المقسوم الذي هو الفصل المقسم
الى النوع لا الى الجنس وقوله وان في قوله وان كان وصلية والفاء في قوله فيما للتعقيب ومن الجائز ان يكون ما به التقريب او التحليل
او الفصاحة اما الفاء في قوله فقد علت للتعليل قال وينبغي فقول انت تعلم ان المادة الخ قائدة تمهيد وعوده الى الدرس
هي ان المتدي وان كانا من الفصول من جهة المادة لكنهما ليسا من الامور التي هيئت فصليتها من جهتها حيث ان المراد منها
آليات الانفعالية والكيفيات الاستعدادية القائمة بالمادة كالنطفة مثلا في مراتب تركيبها وانتقالاتها الى الغاية التي هي صورة
الجنس اي حقيقته ومهيته وصورة الفصل اي مهيته وقوله في انفعال يصدر عنها اي عن المادة ولما لم يكن من شان المادة ان يصدر
عنها الشيء لانها علة قابلة فتقييد الشيخ بقوله من حيث يقبل ثم علله بقوله اذ ليس كل ما تقبله من الاحوال وما يعرض لها الخ بما
ان هذه العوارض وان كانت استعدادات المادة في قبولها صيغة الفصل لكن لا يصح ان يكون فصولا لها بل انما تقدم على الجنس
والفصل لان النطفة ما لم تبلغ الى حد يصلح ان يكون حيوانا لا يصح ان يكون مادة هي الجنس ولا لها صورة يكون مبدأ الفصل فتعلم ان عوارض
وامور من جهة المادة لا يصلح ان يكون فصولا هي هذه العوارض لا مطلقا او المتدي والغير المتدي لما ذكر بل لها الغايتان
المقصودتان للمادة الجسمية انتقالا اليهما على ما نص عليه بقوله يعلم انهما ليست من الفصول للاجناس قال وامور يناسب
اقول انه كالصورة انسانية والحيوانية والذكورة والانوثة قال في امور خاصة اقول انه كالسواد والبياض العارضين للحيوان
من جهة كونه جسما فقد تم جاء من صيرورة الحيوان انسانا وغير انسان قال او المادة شيء منها اقول المجرور معود الى الاجناس
والفصول والمراد من المادة عنصر الاجناس والفصول اما الاول فمفهوما لان الجنس هو الهيئة لا بشرط شيء هو المادة بشرط لا

واما الثاني

واما الثاني فلان الملازمة الصورة النوعية لانها سواء الفصول لكونها مبادي لها كما في المركبات الخارجية فلما في البسائط فهو المادة
العقلية اذا اخذت اجناسها وفصولها بشرط لا انها اما قال عقليان لها قال ان هذا التاسيس اقول اصل العشرة تاسيسا
صيرها احد عشر الى عشرة واحد فاذا انضم وحدانيا بشرط انتفاء وحدة اخرى واحد والاثنين اي صيرها واحد وحدة وبعد
ليس الواحد ثنوية ولا للاثنين واحد من جنسه وبالجملة ان انواع العدد متباينة بشرط انتفاء وحدة اخرى عن وحداته
مثلا ان الاثنين نوع واحد بشرط عدم مصاحبة وحدة اخرى فيكون وحدة ووحدة مع انتفاء اخرى والعشرة وحدة ووحدة
الى التاسع الى اخر جامع عدد وحدة اخرى على ما فصلناه تفصيلا وقلنا ترتيبا من ان انتفاء وحدة اخرى بمنزلة الجزء الصوري لها
قال الرئيس في الاوسط الخ ما يناسب ان كل عدد مباينة عن الوحدات التي هي ملحقها بشرط انتفاء وحدة اخرى ومن جهتها ظهر
بطلان ما عليه المحقق الدواني في انوذجه في تمهيد ما اراد تحقيقه هنالك مقوله ولا شك ان زيدا وعمرا وبكرا فلا بد ان يوجد
زيد وعمرو ثم زيد وعمرو وليس ذلك ما من زيد وعمرو وبكر ولا عينه فيكون داخلا فيه لا محالة انتهى وهذا كما ترى انه انما يستقيم اذا
كان المثلث مركبا من اثنين ووحدة وليس كذلك بل يكون وحدة ووحدة بشرط انتفاء وحدة اخرى كما اشهر من اسطاطاليس
انه تركب الى بعض المائة لا تحسين العشرة مركبة من اربعة وستة بل هي من جميع الوحدات التي هي ملحقها انتهى وهو مبني على ان
في العدد امرا زائدا على الوحدات الذي هو بمنزلة الجزء الصوري لها فاذا تقرر هذا فنقول ان اراد بعروض العدد ما يكون العدد عارضا لها الفصل
فالامور الموصوفة هنا ليست كذلك اذ العدد على ما حققنا هو المركب من الوحدات التي لا تكون معها امر اخر ومن البين ان هذا العارض انما
يعرض لموصوف هذه الثانية والجزء المذكور ليس بهذه المثابة فلا يكون معروضا للعدد بالفصل وكذا ان اراد بعروض العدد ما يمكن ان يعرض له
لا الجزء المذكور لا يمكن ان يعرض له ولو سلم امكان عروضه فلا نم انه موصوف بالزيادة والنقصان الا ترى ان الهيولى حين معروض لها صورة
واحدة يمكن ان يعرض لها صورتان ولا ينتفي بكثرة ولا يحصل على ما ذكره بقوله وليس منها ما به من زيد وعمرو وبكر وغيره بقرينة ظهر ضرورة انها
من جهة كونهما معروضين للاثنين لا بما اخذين فيه ازدياد ما يعتبر فيه ما ليس بجنس في الجملة المذكورة وبالجملة كما ان الاثنين ليس من الثلاثة
معروضه ليس من المعروض الثلاثة لاعتبار امر زائد فيه حتى يصح لذلك فقد اتضح ان زيدا وعمرا وما بها معروضان للعدد الاثنين فداخلتهما
فيها امر زائد وهو ان لا يكونا مع بكر وان كانا داخلين في ذلك بما فقد يعتبر قال اولا وغيرها اقول فقد قدم امر الحمل الاول وغيره
الاولى من اعتبار كون الحمل في الاول عارضا بما هو موضوع بما هو هو لا باعتبار امر اخر اخص او اعم وذلك بخلاف امر الحمل في الاخير
لكن الواضح قوله اولا جهة انه لا يعتبر معه امر اخر فيكون المراد من غير اولا ما يقابله قال ان طبيعة الجنس القول على الشخص لا يحتاج في
ان يكون لها طبيعة الجنس اقول لا شبهة في ان المراد من طبيعة الجنس على ما ذكره اولا ما صدقت هي عليه كالجسم مثلا وثانيا مفهوم وقوله
الى هنا الاعراض متعلق بقوله لا يحتاج قال ويكون حينئذ يعرض لها الوازم من الخواص اقول انه اشارة الى قيام هذه الاعراض بالجنس وان كانت
داخلة في الهوية الشخصية وما عليه السيد السند من ان التفاوت بين الكلية والجزئية نحو الادراك يخالفه ما عليه الشيخ ههنا كما سنذكره
في هذا الكتاب وفي كتابنا الموسوم بالرياض القدس ذاكرا قال لما الصفات فقط اقول من غير ان يكون معنى في الذات وهي ما يعرض
شخصيات الامور البسيطة وللاعراض لا شبهة في ان قوله فقط اشارة الى ان الاضافات يشمل جميع الهويات الشخصية من الذات
والجزء على ما لوح من كتابه التعليقات من ان اشخاص الناس انما تختلف في الاضافات هذا كلامه وطعل مراده منها الاضافات و
الاعتبارات التي للصور الواجب الوجود بالذات وقد يعبر عن ذلك بالاستناد المجهول الكنه والحاصل ان الاضافة قسمان احدهما
نظر الى القابل كالاعراض والصور البسيطة النوعية نظر الى محالها وثانيهما نظر الى الفاعل وذلك يستوعب جميع الممكنات لكن

في بعضها هذه الاضافة فقط كالعقول المقدسة المجردة كلها فهي لا تتعين الا بتعيين المسند الى الفاعل وكذا الصور
المجردة عن المواد قال امام المحققين في بعض حقائقه مصنفاته كل ما لا يمكن ان يكون له اشخاص كثيرة فهو غير محتاج الى تعين زائد على حقيقته
فان حقيقته سواء كانت نفس وجوده او معروضه هي تعينه لعدم احتمال وجود الشركة وان يحتاج الى تعين زائد على حقيقته فان
حقيقته سواء كانت نفس وجوده او معروضه هي تعينه لعدم احتمال وجود الشركة وانما يحتاج الى التعين كلما احتمل الاشتراك
وما وقع من الشيخ ههنا من الصور البسيطة مثل الصور النوعية فيشارك الاعراض في قيامها الى المحل فيكون لها اضافتان كالاعراض
وكذا العقول المقدسة لها اضافة واصلة الى الفاعل واما هو من باب الصور الجسمانية فانها بالتناهي والتسلسل او معها انما يكون
بالاضافات فقط وقد نظر بعض الطالبين ان في كل شخص شخصا متشخصا بذاته ولعل المراد بعد تحقيق النظر هو هذا وقد يعبر عنه
تارة اخرى بانه نحو الوجود الفائض من الله تعالى فيكون الشخص الحقيقة بجميع الاشخاص هو الواجب الوجود بالذات قال
بعض الاعلام في تحقيق المرام في هذا المقام ان الشخص بالحقيقة هو امر زائد يمنع من الاشتراك بحيث لا يتصور فيه الشركة
وحمله على كثيرين وهو بسببه تحقق منع الاشتراك وهو عند التامل لا يتحقق الا في الموجود بنحو من الوجود باعتبار كونه موجودا
بهذا الوجود فذات واجب الوجود الذي هو الوجود الحقيقي حيث يمتنع عن وقوع الشركة وحمله على الكثيرين بالذات وهي الكثرة
بسبب ارتباطه بذلك الوجود حيث يمتنع عن وقوع الشركة وحمله على كثيرين من الذات هذا ما عليه الشيخ والفارابي وغيرهما من الحكماء
واما قول من قال ان المتشخص هو جزء تحليلي لذات الشخص نسبته اليه كنسبة الفصل الى النوع فهو قول من وقع في طريق التحقيق
المذكور ولم يصل اليه وعليه المحقق الشريف واما قول من قال ان المتشخص هو العوارض المادية المقدمة على التشخص او المقارنة
لوجوده فيرد عليه انه يكون الاشتراك في جميع العوارض المادية غير الوضع في آن واحد لمتعدد كشخصين من نوعين لا سيما في
المادة المساوية في المقادير والاشكال فان اعراض المادة لا يصلح لان يكون متشخصة لها كما لا يخفى والحاصل ان جميع العوارض
المندرجة تحت المقولات لا تمنع تحقق الشركة الا الوضع مع اتحاد الزمان ولهذا حكم بهيمار ان التشخص في الماديات
هو الوضع مع اتحاد الزمان ولهذا حكم بهيمار ان التشخص في الماديات هو الوضع مع اتحاد الزمان والوضع مع الزمان يتقدم
مع بقاء التشخص ما شاء بهيمار لذلك ان التشخص هو وضع ما من الاوضاع الواردة على الشخص في زمان وجوده وذلك
كما ترى ما ذهب الحكم الى هذا التامل فان التشخص الذي كزيد مثلا مانع من فرض الشركة بلا اعتبار وضعه والحق ما ذكروا اولا
من ارتباط الوجود بالوجود الحقيقي مانع من الاشتراك وتحرير اصحاب الاشراق في المطارحات ان الاشخاص
بذواتها متشخصة وما نعة عن وقوع الشركة وقع في طريق ذلك التحقيق ايضا وكذا قول من قال ان التشخص هو الفاعل ولا
يخفى ان التشخص لما كان بعينين احدهما التميز وثانيهما ما به يمتنع حمله على كثيرين يمكن ان يجمع بين هذه الاقوال بان مراد
من قال ان التشخص هو العوارض المقارنة للطبيعة او النوع وغيرها هو التشخص بالمعنى الاول ومن قال ان ذلك هو التشخص من
الوجود او الواجب الوجود هو المعنى الثاني والى المعنى الاول اشار الشيخ في كتاب التعليقات وذلك حيث قال ان المتشخص هو ما
يتعين به الوجود للشيء ويتفرد عن شبهه والمتشخص يدخل في وجود الشيء والمتشخص يدخل في تقويمه وتكونه بالفعل تشخصا انتهى
كلامه ومن الظاهر ان الاعراض لما كانت مسلطة خارجية تكون مشاركة للموضوعات المجردة قال والاعراض ولكن بقي الكلام في
كون هذه الامور اعراضا احوالا زائدة ولعل المراد من الاضافات هو التشخصات بمعنى امتناع الحمل على الكثرة وهو لا ينافي ان
يكون هناك ايضا عوارض تخصصه سابقة عليها فلا منافاة بين ما وقع عن الشيخ في هذا الكتاب وبين ما ذكره في التعليقات وذلك

حيث قال

حيث قال فيها ان تشخص الامور الابداعية من لوازمها فلذا انحصر نوعها في فرد واما الامور الحادثة فتشخصاتها بعضها امور تتعلق
بالحركة والزمان وبعضها امور تتعلق بالوضع والمكان وجميعها العرض لمواد ما فتعينها انما هو لتعين موادها بكثرتها واما الاعراض
فلان لها اضافة من اضافة الى قوابلها واضافة الى فاعلها انتهى ولا يخفى ان الاضافات مثل هذه الاضافات ايضا قال
لكن بعضها بحيث لو توهم مرفوعا عن هذا الشاخص اليه بوجه لا يكون اقول قد يقال ان التشخص معلول المخصص فاذا عدمت
العلة عدم المعلول وذلك التشخص هو الوضع انتهى ومن الظاهر جواز ان يكون ذلك نظرا الى الماديات كما نبه عليه الشيخ في
التعليقات حيث قال ان المعقولات لا تتخصص بما شيء ولا تتشخص والشيء انما يتخصص بالوضع والوضع انما يكون في الجسم
يخصص اشخاص الانواع ولا يكون الا بالمادة ولا يكون بعقول فانه لا يتخصص به شخص واحد من اشخاص الانسان بل يكون الانسان
فيه معنى احدى الذات وبشرط فيه ان لا يقبل التكثر واذا حصل في مادة قبل الانقسام وكثرة ايضا من حيث يحصل في مقدار
مختلفة واذا تكثر فانه يكون تحيلا الا متعلقا وح يكون متخصصا بالتخيل انتهى ومن الجائز ان يكون المراد من الوضع ههنا
هو الوضع الكلي على ما قال الشيخ في ذلك الكتاب ان الزمان يتخصص بالوضع وكل زمان لوضع مخصوص لا يتتابع لوضع من الفلك مخصوص
والمكان يتخصص ايضا بالوضع فان لهذا المكان نسبة الى ما عوبه تغاير نسبة المكان الآخر الى ما عوبه وان الوضع لما كان سببا
ان تخصصه بذاته والزمان وقال بعضهم ان ما قال المقولات التسع لا يتخصص شيء منها بذاته حتى يمنع الشركة الا الوضع فانه لا
ايضا لا يتخصص بذاته ما لم يتخصص بوضع ما فاذن المتخصص هو الوضع مع وحدة الزمان انتهى ولا يخفى ان الكلام في كون الوضع
متخصصا بذاته فان ما تركب حقيقة من النسبتين احدهما نسبة الاجزاء بعضها الى بعض وثانيتهما نسبتها الى الامور الخارجة
منها من حيث وقوعها في جهات العالم فيتميز الوضع ح من جميع ما عداه اذا اعتبر فيه وحدة الزمان ومع ذلك لا ينافي ان يكون
كلي المحمولات مع بلا عنه ما يكون وضعه لك وايضا تميز اجزاء الشيء بعضها عن بعض فرع تميز ذلك الشيء في نفسه فلو كان
تميزه بالوضع لدار والوضع وان كان موكدا من تلك النسبتين لكن كونه متشخصا بذاته محل كلام وعلى تقدير تسليم كون تشخص
الجسم به ايضا محل بحث الا ان يكون المراد من كونه من متشخصات الاشخاص كونه من اماراتها ومن ههنا انتهى ما يتوهم من الاشكال
وقع من الشيخ يقول ان تخصص الوضع بالزمان وما العكس على ان من الجائز ان يكون المراد من الوضع ههنا هو الوضع الفلكي لافتقار الزمان
الى الوضع ومن الوضع المفتقر الى الزمان ما عداه من الاوضاع وايضا من الجائز ان يكون المراد من التشخص هو التميز ولعل ما في التعليقات
يشير الى ذلك حيث قال فيها ان الاحوال والذوات معان يشترك فيها والنسب اما ان يكون منسوبة معقولة او منسوبة محسوسة
والنسب المعقولة مشترك فيها والنسب المحسوسة منسب تميزه والا لم يكن محسوسة وهي اما ان يكون ضربة مكانية او وضعية
والثانية مشترك فيها لان مكانا لا يخالف مكانا اخر في انه مكان بل انما يخالفه في معنى اخر وذلك المعنى هو الوضع وهو
مخالف لوضع بذاته لا بمعنى اخر فالوضع هو المتشخص بذاته لكن ما يتشخص بالوضع يتشخص به لمعنى زائد على الوضع لان وضعا واحدا
يصح ان يعرض لامور كثيرة فاذن انما يتم التشخص به اذا لم يختلف بالزمان وقد تقدم تحقيق هذا المقام قال وبعضها بحيث لو
توهم مرفوعا الخ اقول ان التشخص بمعنى الامتياز يصح ان يكون بالطبائع الكلية لتلك المقولات فيجوز تباقيها مع بقاء الاعراض
فاذا انتفى فردها وحصل فرد اخر لا يلزم انتفاء ذلك التخصص به والى هذا اشار بقوله ولا فساد ذاته بعد تخصصه انما الذي يطرح
تدقيق النظر هو ان النفوس الانسانية المتكثرة بالهياكل الجسمانية يكون لها اعراضا من حيث تعلقها بها وهذه تستتبع اعراضا
واحوالا اخرى وهيئات تجري فاذا فسدت الاصل من تلك الاعراض ترتفع تعلقها عنها فلم تبقى ذواتها المتخصصة بحسبها

الحاصل ان

المشخصة بحسبها البقاء لعدم ثباتها ولعل ذلك الامر ليس ملاحظة التشخصات الا لاستعداد بحلاف حالها في جوهر ذاتها التشخيصية المستعدة
بحسبها من حلولها بالمادة بقاء معها بعد رفع متعلقاتها منها ومن جهتها قالوا ان العقول الاعداد افرادها وان النفوس لها افراد لان لها
نسبة الى مواد هاقالوا ان ذلك النوع من الموجود لا يمكن ان يتكثر افراده لاستلزام ان يكون له مادة فيكون تشخصه بامادة وامور الى جانب التشخص
بذاته بخلاف هذا النوع المتكثر افرادها بالمادة على ما قرر من وجود التشخصات الحدية والمتقدمة وزوال الاولى لا ينافي بقاء ثانيها بتوالي
التشخيصية بعد رفع تعلقها منها الى قابلها قال الشيخ في الواحد من كتاب طبيعيات الشفاء بعد تمهيد عدة مقدمات فتوضح
ان النفس تحدث كما تحدث البدن الصالح لاستعمالها اياه ويكون البدن الحادث ملكها او انها ويكون في جوهر النفس الحادثة
مع بدن ما ذلك البدن استحقاق حلولها من المبادي الاولية مما يلجئ الى الاشتغال والاهتمام باموره والانجذاب اليه بحسب
ولكن مهما كان كالاجسام غيره فلا بد انها اذا وجدت متشخصة فان مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيات ما يتعين به شخصا ومن
الهيات تكون مقتضية لاشتغالها بذلك البدن ومناسبة لصلوح امورها للاخرى ويكون مبادي الاشتغال متوقفا لها بوسائطه
واذا بعد مفارقة البدن بان الانفس قد وجد كل منها ذاتا مفردة باختلاف صورها التي كانت وباختلاف الازمنة حدوثها واختلاف
حيلتها التي بحسب ابدانها المختلفة لاحالة باحوالها لكن هذا اللزوم من الامور المشكلة في هذه الصناعة كما اشار اليه الشيخ بقوله لكن
ربما اشكل علينا قال والفصل ايضا فيجب اقول في تفسير وجوه ما سبقها ان قوله والفصل ايضا مبتدأ خبره يجب ودخل عليه الفاء
لتكرر الواو وابدل عطف جملة مفصل على الجملة المتقدمة كما يشير قوله ايضا قال الا على ليس فصلا اقول بل نوعا ان كان ذلك
جنسا وشخصا ان كان نوعا قال على ما علمت في موضع اخر اقول قال في التعليقات ان الجنس للفصل فلذلك يحمل عليه لكنه
فصل شيء اخر ومثل هذا الفصل لا يحمل على ما هو فصل له قال من جهة اخرى اقول اي من جهة حملها على النوع بالاشتقاق فلذلك
قال وليس بالحق والحاصل انها من مبادي الفصول الحمول على الانواع بالتواطؤ قال فالجنس بالقوة اقول يعني ان الجنس لما كان
حقيقة بسيطة ومحصلة في ذاته مشتملة على الفصول يكون الجنس تلك الفصول بالقوة قال وتميز في الوجود في المركبات صار
الجنس مادة والفصل صورة اقول هذه العبارة مشعرة بانه بان نسبة الجنس الى المادة نسبة الفصل الى الصورة كما ان الجنس
اذا اخذ بشرط لا يكون مادة لك الفصل اذا اخذ بشرط لا يكون صورة فيكون بين الصورة والفصل من الاتحاد الذاتي كما يكون
بين الجنس والمادة وح يشكل الحال في امر الصورة بانها لما كانت بحسب مقولة الجوهر بالذات فيكون جوهرا وقد بين في موضعه
لا يصح ان ينقلب الشيء من حقيقته الى غيره بشيء من الاعتبارات لانه ضرورة ان تبدل العرضيات الشيء لا يوجب تبدل الذات
والذاتيات لما عن حقيقته وعلى تقدير ان يكون الفصل هو الصورة المأخوذة بلا شرط شيء يلزم ذلك ضرورة ان الفصل ليس بحسب
مقوليته بالذات فلا يكون جوهرا ولا عرضا وان صدق كل منهما عليه بالعرض فيلزم من ذلك انقلاب الصورة من حقيقتها الجوهرية
الى ما لا يكون جوهرا ولا عرضا كالفصل والا يلزم التسلسل حيث يلزم صيرورته نوعا فيكون مركبا من جنس وفصل وهكذا
وهو الحال على ما اشار اليه فيما وقع عنه في هذا الفصل الذي نحن بصدد شرحه وسيأتي الملوح منه الجواب عن هذا الاشكال في تضاعيف
كلامنا ان شاء الله تعالى بما حاصله ان الفصل المقول على التواطؤ لما كان مسمى لا يكون جوهرا ولا عرضا واما الفصل المقول على
الاشتقاق يكون جوهرا لا محالة ويعبر عنه بالصورة النوعية سواء كانت مجردة او مادية ولما كانت مبدأ للفصل في ذلك المعنى
قيل ان الفصل صورة وذلك على خلاف ما عليه امر الجنس لانه ليس من المشتقات حتى لا يكون شيئا منها او المادة ايضا وبعبارة
اخرى ان الفصل على قسمين حقيقي ومنطقي والاول يكون صورة نوعية جوهرية للشيء اذا كان ذلك الشيء جوهرا كالانسان والحيوان مثلا

والثاني

والثاني لا يكون جوهرا ولا عرضا وان كان الاول الذي هو الجوهر معتبرا في الثاني مثال الاول النفس الناطقة والنفس الحيوانية نظرا الى الانسان
والحيوان ومثال الثاني الناطق والحساس المحرك بالارادة المشتقان من تلك الفصلين والحاصل ان الفصل المنطقي ان هو المشتق
المأخوذ من الفصل الحقيقي فيكون مفهومه الاجمالي مشتملا على نسبة عرضية فلا يكون المركب منها جوهرا قال الشيخ في بعض رسائله
بالفارسية ان معنى الناطق هو النفس المدركة ومن الظاهر انه جوهر وان كان معتبرا في الفصل المنطقي فقد اشرح ان الفصل المحقق
للجوهر الذي هو صورته النوعية مثلا يجب ان يكون جوهرا وليس الناطق والحساس المحرك بالارادة منه ولذلك الاشكال فقد
نشأ من اشتباه احد الفصلين بالاخر فظن ان المراد من كون الفصل هو الصورة النوعية بالذات وهو الفصل الحقيقي وليس الامر كذلك
واذا عرفت هذا فلا يشكل عليك ما وقع من الشيخ بيانا قال مختلفة وبيانات تحده منها ما وقع عنه في فصل في الجوهر الاول و
الثاني والثالث من قاطيغورياس كتاب الشفاء فانه قد ذكر فيه من المقايسات التي تجري بين هذه الجواهر عما قليل عند المقايسة التي
تجري بينها عرضا فنقول ان الاشخاص الجزئية وان تفاضلت في امور ذاتها من حيث هي اشخاص فقد قال اما الفصول فانها من جهة تجري
تجري الانواع وقد فصلت من هذا ما تقدم ومن جهة اخرى فان الفصول اما تسمى بها الصور التي هي كالنطق وهذه غير محمولة على مادة
ولكنها جواهر لا مقايسة بينها وبين الاشخاص والانواع في اعتبار العموم والخصوص بل باعتبار البساطة والتركيب وهي صور
صورية لها فانها من جزئياتها اجناس وانواع هي ايضا انواع الجواهر واجناسها وان كانت بالقياس الى شيء اخر مفصولا واما الفصول التي
هي فصول منطقية حقيقية كالناطق فان مثله وان كان لا تكون الا جوهرا فان معنى الجوهرية كالحيوانية غير مأخوذ فيها بمعنى مثل هذا الفصل
ولكن الناطق فانه شيء ذو نطق ليس يكون ذلك الشيء الا جوهرا الا ما علمت من لزوم الجوهرية ثم قال اما الفصول المجردة التي هي الصور فانها
قيس الى جميع الانواع المركبة منها كانت اولى بالجوهرية لسبق الدقة ولم يكن اولى بالجوهرية لسبق الكمال واما المنطقية من الصور
فانها تأخر في الجوهرية من وجه اخر لان الجوهرية من وجه اخر لا يراد خلطه في مفهومها واذ قد علمت ان الناطق بحسب ان لا يوجد
الا جوهرا او حيوانا ناطق هذا كلامه وهو صريح في الدعوى ومن هنا ظهر حال ما قال العلامة الدواني في حواشيه
التجريد موافقا لما وقع عن الشارح المحقق في كتاب التجريد في اثناء بيان الاجزاء المحمولة وقس على ذلك حال الناطق بقوله فان قيل
لا بشرط شيء كان فصلا او بشرط شيء كان نوعا او بشرط لا شيء كان الصورة ومنها ما ذكره الشيخ في فصل في بيان كيفية
كون الاخص علة لانتاج الاعم على ما دون الاخص واما ان الفرق بين الاجناس والمواد وبين الصور والفصول في بعض وفي بعض
الاشكال الذي هو عبارة عن قوله فاقول انه ربما يشكل اشكالا عظيما ان الحيوان كيف يكون سببا لكون الانسان جسما على ما ادعينا
من ذلك فانه ما لم يكن الانسان جسما لم يكن حيوانا وكيف يكون سببا لكون الانسان جسما وما لم يكن الانسان جسما لم يكن حيوانا
لان الجسمية والحسية سببان لوجود الحيوان فما لم توجد الشيء لم يوجد ما يتعلق وجوده به وايضا اذا كان معنى الجنس منتزعا
الى معنى النفس فيكون مجموعها الواحد منها حيوانا فكيف يحمل الجسم على الحيوان فيكون كما يحمل الواحد على الاثنين وكذلك كيف
يحمل الواحد على الاثنين بقوله فنقول ان هذا كله محمل اذا عرفنا الجسم الذي هو مادة والجسم الذي هو جنس والحساس والناطق الذي
هو صورة اجزاء والذي هو فصل وبان ذلك ان كان شيء يعني المادة او الصورة فلا يحمل البتة ولا يتميز حد ورسم على ما بينا
ورسمها بل كما يوصل الحمل حدودا وسلى وعلى الذي بينه ونظائر هذا الكلام غير يسيرة ولعل المراد من كون الفصل هو الصورة
المأخوذة بلا شرط كونه مشتقا منها وذلك كما يظهر مما وقع من الشيخ في فصل من فصول قاطيغورياس الشفاء بعد العبارة و
اعلم ان الفصول المنطقية كلها يحمل على الانواع فلا يكون غير الانواع في الموضوع ولكن يكون غيرها بالاعتبار فان كان الفصل

المنطقي مشتقا من معنى موجود في النوع الى آخر ما قلناه سابقا وهو صريح في ان مبادي الفصول المنطقية التي هي الفصول الحقيقية قد يكون
امورا موجودة بوجود هو مغاير لوجود آخر خارج عن ماهية الحدود وان قلت ان جزء المركب ما لم يوخذ معه غيره لا يصير جنسا او
فصلا وهذا الامر ليس من جملة اجزائه وما ليس منها فهو خارج عن المركب فيكون كل حد لا مركب من جنس الشيء وفصله غير خارج
عن ماهية محدوده والظاهر من كلام القوم خلافه اذ قالوا ان حد الشيء قد لا يكون فيه امر زائد على جهة محدوده ويكون مشتملا على امر لك
قلت هذا انما يوجب ذلك لو لم يكن مرادهم من الاشتمال المذكور وعدمه ان الحد قد لا يدل الا على ان الشيء مركب من الامرين او الامور وقد
يدل مع ذلك على امر آخر لكونه في امر آخر ومنه وليس كذلك ومن تتبع فيما البيان ظهر ان الفاضل الرواني ما اشتبه
امر احد الفصلين بالآخر في رسالته في اثبات الذات والصفات حيث قال ان الفصول الجوهرية قد يعبر عنها بالفاظ توهم انها
اضافات معاوضة لتلك الجواهر كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق والمدرك للكليات وعن فصل الحيوان بالحساس المتحرك بالارادة
والتحقيق بما ليس من الاضافات في شيء بل هي جواهر فان جزء الجوهر لا يكون الا الجوهر هذا كلامه وان يقال ان اراد ان
الفصل الحقيقي للجوهر الذي هو صورته النوعية مثلا يجب ان يكون جوهرا فهو مسلم وليس الناطق والحساس المتحرك بالارادة
منه اذ الفصل الحقيقي للجوهر هو منها النفس الناطقة الانسانية والنفس الحيوانية لا هذان المفهومان كما حقق في موضعه وان
اراد ان الفصل المنطقي يجب ان يكون كذلك فالسند ممنوع من ان الفصل المنطقي انما هو المشتق المأخوذ من الفصل
الحقيقي يكون مفهوما لا حاله مشتقا على نسبة اعتبارية عرضية فلا يكون المركب منها جوهرا **قال** اعم المحمولات **اقول** اي اشملها
على الصور الجوهرية النظر الى انواعه والكلي كذلك اعم المحمولات هو المقولة التي هي الجنس العالي فالفصل اما مقوله براسها او يجب مقوله
والاول اهل الاعتبار المقولات فتعلق الثاني فيلزم التسلسل **قال** ويقول ايضا ان الجنس الخ **اقول** قال علماء الحكماء في حل هذا الكلام
ان حاصل الجواب الاول ان الحيوان مثلا يحمل على الانسان وهو جزء له في نفس الامر ولم يعتبر في ذلك الحمل انه جزء لماهية الانسان و
يحمل على الناطق وهو خارج من ماهيته وحاصل الجواب الثاني ان الحيوان يحمل على الانسان ويعتبر في ذلك الحمل جزئيته
لماهية الانسان لكن تلك الماهية لا على انه جزء الماهية المركبة من الحيوان والناطق ويحمل على الناطق على انه خارج من ماهية الناطق ولا
يعتبر انه جزء لماهية الانسان ثم حرر معنى الناطق بوجه لا يجوز ان يكون العرض العام داخلا في الفصل فان هذا مما اشتبه على كثير من المتاخرين
فقال فيما قالوا ما قالوا انتهى والخفي انه اشار بالجواب الاول الى ما وقع عنه ولا يقبله والذي يجب ان يحمل الى قوله وانما يجب ذلك سيما
يحمل عليه مقولا لماهيته فيكون كالجزء في العقل والذهن لماهيته وحاصله على ما قرره علماء الحكماء هو ان الجنس كالحيوان مثلا جزء من
الانسان المركب من البدن والنفس تركيبا خارجيا فيكون الحادث من الحيوان هو الحيوان المشروط لا المعنى المادة ولما لم يكن جزءا لا
ماهيته بل هي قال فيكون كالجزء في العقل والذهن لماهيته وانما يقال انه جزء من ماهيته وانما الى هذا ما وقع من علماء الحكماء حيث قال ولم
يعتبر في ذلك الحمل انه جزء لماهية الانسان وعلى اشار بقوله وحاصل الجواب الثاني ان الحيوان يحمل على الانسان الخ الى ما وقع من الشيخ بقوله
ويقول ايضا ان الجنس يحمل على انه جزء من ماهيته والمراد من الجنس هو الحيوان المأخوذ بلا شرط شيء فلذا قال ويعتبر في ذلك الحمل
جزئيته لماهية الانسان اي كانت تلك الماهية لا على انه الماهية المركبة من الحيوان والناطق وايضا يجوز ان يكون ما حصله من الجواب الاول اشارة
الى الحد التحديدي مع المحدود والثاني الى الحد والكاسب ومن الظاهر ان الحيوان كجزء منه على الاول وجزء منه على الثاني وتقرير ذلك على ما
حققه الشيخ بعد هذا الفصل بقوله ان الحد بالحقيقة يفيد معنى جامعا واحدا مثلا لك اذا قلت الحيوان الناطق يحصل من ذلك معنى شيء
واحد هو بعينه الحيوان الذي ذلك بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشيء الواحد لم يكن كثرة في الذهن لكنك اذا نظرت الى الحد فهو مؤلفا

من طبيعة

من طبيعة هذه المعاني واعتبرت من جهة ما كل واحد منها اخذ الاعتبار المذكور معنى في نفسه غير الآخر وجدت هناك كثرة في الذهن
فان حيث الحد المعنى القائم بالنفس بالاعتبار الاول وهو الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان الحد بعينه
هو المحدود المعقول وان حيث الحد المعنى القائم بالنفس بالاعتبار الثاني الفصل لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود وان كان
نسبتا المعروبا اليه كما سيأتي ثم الاعتبار الذي بموجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يجعل الناطق والحيوان مرتبين من الحد بل يجعلهما
عليه بل هو لا انهما شيئان من حيثية مغايرة او مغايران الجميع لكن نفي في ثالث الشيء الذي هو بعينه الحيوان الذي ذلك
الحيوان حيوانية تحصله الناطق والاعتبار الذي بموجب كون الحد بعينه المحدود يمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين على الحد بل جزئين
منه فلك لا الحد جنس ولا الجنس حدا ولا الفصل واحدا منها فاذا تقرر هذا فنقول ان الحيوان الذي هو الناطق لما كان حدا
محمولا مع الانسان يكون بمنزلة الجزء على ما قال الجزء من الانسان ولم يقل جزء منه ولما كان الحيوان والناطق باعتبار كونهما حدا
كما سيأتي لا باعتبار محمولين لكن يكون كل منهما جزء الرجال ونقول ايضا الجنس ولعل عبارات الحكماء وقد اشار الى هذين الوجهين بما قال
وطريق الاشكال فيما قال في الجواب الثاني من النفي الواقع منه بقوله لا على انه جزء لماهية المركبة من الحيوان والناطق الى ان يكون كلا لازما له
في عبارته وعلى تقديره ومورده لا يكون حمله اولى من حمل عبارات الحكماء وما ذكرناه ثانيا يكون حملا لما وقع من الشيخ فان ذلك ان الجنس
لما لم يكن محمولا على النوع حتى يكون مستقيما ما وقع منه بقوله ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء من ماهيته قلت لعل فيه دلالة على ان المراد
من حمله عليه كونه جزءا منه فيرجع مفاده حمله عليه الى جزئيته له عليه بدليل ان قوله في الماهية فيما وقع منه بقوله فاما الفصل فانه لا يشارك
الجنس الذي يحمل عليه في الماهية يتعلق بقوله لا يشارك لا بقوله يحمل عليه ثم ان من الجائز تقرير ما وقع من عبارات الحكماء في حل ما وقع من
الشيخ ههنا ان بناء الجواب الاول على الاجزاء المحمولة بما هي اجزاء محمولة فيكون كل منها كالجزء للانسان وبناء الثاني على الاجزاء
المحمولة ايضا ولكن باعتبار كونها متحدة بحسب الخارج مع الاجزاء التي هي بعينه تلك الماهية فيكون بهذا الاعتبار اجزاء لها فلذا قال
على انه جزء من ماهيته ولم يقل كالجزء على ما فيه فانه يلوح **قال** مثل ان الناطق مثلا لا انه يقع تحت المدرك يحمل ان المدرك يحمل والمدرك
يقع تحت الجوهر **اقول** فيه تشبيه على ترتيب القسم ان الفصول امور غير متاصلة كما صرح به الشيخ في الطبيعيات من هذا الكتاب
حيث قال فيما المشتقات سواء كانت فصولا او عرضيات لا يكون تحت امر ذي المقولات ومع ذلك لا يقدح في انحصار الامور الحقيقية
فيها من ههنا الاستفادة بين كون الناطق والمدرك غير متاصلين وبين كون احدهما بمنزلة الجنس والآخر بمنزلة النوع كما ان
الفصل بمنزلة النوع بالقياس الى ما تحته مثلا ان الناطق يكون بمنزلة النوع لا انه النوع فان قلت انه كيف صح
حمل الفصل على النوع مع انه لا متاصل له في نفسه والنوع متاصل محصل في ذاته لا بالذات قلت انه يحمل عليه على ان يكون القياس
اليه من حيث الحيثية المطلقة ومن ههنا قيل انه مقول في جواب اي شيء هو في ذاته ولا ينافي ذلك ان يكون مقولا من طريق ما هو وان كان
سابقا لان يكون مقولا في جواب ما هو وذلك كانه عليه الشيخ في المقالة الثانية من منطق هذا الكتاب حيث قال القائل ان يقول
لكم قد اطلقتم القول في عدة مواضع بان الفصل ايضا يقال من طريق ما هو وخصوصا في البرهان حيث قال فنقول انه فرق بين
قولنا ان الشيء مقول في جواب ما هو وبين قولنا انه مقول في طريق ما هو كما انه فرق بين قولنا الماهية وبين قولنا الداخل في الماهية
فالمقول في طريق ما هو هو كل ما يدخل في الماهية ويكون في ذلك الطريق وان لم يكن مدلولا على الماهية والمقول في جواب ما هو هو الذي
ومدلول مقولا في جواب ما هو ذلك الفصل يدخل في الماهية ويكون مقولا من طريق ما هو اذ هو جزء الشيء الذي يكون جزءا من ما هو لكن ليس
هو مدلول مقولا في جواب ما هو وذلك حيث ان ما عبر عنه بالناطق وهو النفس الجزئية المأخوذة بلا شرط شيء وهو موضوع هذا الاسم

انه ويكون داخلا في مهية الانسان من طريق ما هو وهو جوهر مفاصل يحقق معه ولا يلزم تبدل جوهر حقيقة الجوهر بما اخذ بلا شرط شيء حتى
لجواز ان يكون الاجناس الغير التي حقيقته وان كان الناطق المشتق به العبر عنه غير متاصل ولا داخل تحت مقولة الجوهر بالاعتبار الذي سبق لزم
ان يكون الاجناس تغيرا معها ازاء الفصل الذي هو علم الشيء باستحالة ادراكه والوصول الى فاته وماهيته بل لا يدرك الا بعوارضه اللازمة
كان الحي المشتق مثلا لان الناطق لما كان نوعا للادراك وهو جنس له يعني الاشكال فيما ذكره بعض الحكماء في تعدد التنزيل حيث قال الغير ان
السبع نوع من الحس ولما السبع والحساس فنعلم اما لهذا النوع من الحس وهذا الجنس منه ومن الظاهر ان مالك الجنس ليس منا
لمالك النوع انتهى كلامه ولا يخفى ان من الجائز ان لا يكون الناطق تحت الادراك كالنوع تحت الجنس لا من البسائط العقلية واشار اليه
الشيخ بقوله كالناطق مثلا بجوهر التشبيه ثم تمرين بعد بلفظ التمثيل وذلك بخلاف ما يتلو على ما قال والمدرك مع تحت الجوهر
على ان المعنى الجوهر لا ذر حيث ذكر فيه ذكر التشبيه والتمثيل حيث لم يكتف بما ذكر اولا على ما صرح بانه لازم لا ذاتي ولذلك اشار بقوله ان
معنى بالناطق شيء له نطق وشيء له نفس ناطقة من غير ان يتضمن نفس قولنا الناطق بيانا لذلك الشيء انه جوهر او مفهوم الا
يلزم ان لا يكون هذا الشيء الا جوهرا ولا جسما ولا الا اساسا فتكون هذه الامور مقولا عليه قول اللازم على الملزوم لكونها غير
داخلة في مفهوم الناطق اي الشيء ذو النطق ومن ههنا لاح ان مراده بقوله من ان جنس الفصل كالمدرك المشترك بينه وبين
غيره هو ما قلنا وما قاله المحقق الطوسي حاكيا على ما نقلنا فهو محمول على توجيه كلام الشيخ بما وجهنا ثم انه صرح بتعريف بالماهية
خارجية عنه كما يدل عليه ما قاله الشيخ في رسالة الحدود وفاقا لما قال العلم الاول في كتابه على ما نقل من ان الحد هو القول الدال على
ماهية الشيء الى كمال وجوده الذاتي وهو يحصل من جنسه القريب وفصله فلا يستبعد كون علة الشيء الحقيقية ما يكون سببا لطفوه
وفكاكه في فن البرهان بعد بيانات شتى ان لقائل ان يقول ان الحد يعرف جوهر الشيء وذاته فكيف يؤخذ فيه الاسباب الخارجية عنه
ثم قال المحقق انه انما يؤخذ في هذا الشيء لان جوهره متعلق تلك الاسباب والمضافة اليها ذاته الى جوهره ان كان الى الاسباب
الخارجية من الشيء ما هو لك ولا يمكن ان نعرف ما هذا اعني الجوهر بالاذكر اسبابه بل يقول الحق ونعلم ان حد الشيء من جهة ماهيته
يتم باجزاء قوامه وما ليس خارجا عنه وتتم من جهة انيته بما يوجد العلل حتى تتصور ماهيته كما هو موجود ويتحقق بذلك ما يتصور
ماهيته في الوجود فيتم به وجوده فيقع لتلك الماهية حصول به فاما اذا ادى النظر الى نفس الماهية غير معتبر لها ما يلزمها من الوجود ولذا كان
لا بد لها من لزوم نوع من الوجود كيفي في حدها ايراد ما يتوهم من حيث هو ماهية وليست نسبة الماهية الى العلل المفارقة نسبتها الى
اللواحق والعوارض الخاصة والمشتركة فتلك يتاخر وجودها عن الماهية واما العلل فان وجودها متقدم على وجود الماهية
وكثير من الاشياء يعلل الامر حيث ذاتها لما من حيث لها عرض من الامراض ولا سيما من اللواحق ونسبة من النفس انتهى وصرح
في جواز تحديد الاشياء ايضا بعللها فلا يلزم من تحديد الفصل كونه مركبا من الجنس والفصل والحاصل انه لا يلزم من كون المبادي
الاشتقاقية بعضها نوعا وبعضها جنسا ان يكون الفصول ايضا كذلك ثم ان ذلك وان كان من البسائط يصح تحديد جوهره بعلله الباقية
عليه المتقدمة بحقيقة ان العلة الثانية بحصله مقومة لوجود معلولها وان تقوم المعلول وتحصيله بها انما كان اذا كان الشيء وجود
مبهم منتشر لتحصيله ان يتخصص ويتحصل وجب ان يكون الحدود بها لا العالية بجنس وموضع او لا في حد ثم تخصص بعللها الا
بان يعدها ليكون نفسها فصلا لذي الشيء وجودها وجود معلولها لما ليس يجوز ان يكون فصولا لها فتحصيلها انما هو بان
تؤخذ منها فصول تحمل على معلولها لكون هذه العلل مبادي لها فلا يقع الا في موضع فصولها واذ ليس لها وامدة الا
واحد تام يشتمل الجميع عليها كما في قولنا السيف آلة صناعية من حديد يقطع ولا تحدده الا الاطراف يقطع بها اعضاء الحيوان

اذا لا

اذا لا الجنس السيف والصناعية فصل ماخوذ من علة الفاعلية ومن حديد فصل اخر ماخوذ من مادته ويقطع اول تحدده الاطراف
فصل من علة الصورية كان حق ان يقطع بها اعضاء الحيوان ماخوذ من علة الغائية وقد سمر في تحديد الشيء وتعريضه على ايراد بعض
من العلل كون ان في تحديد الخاتم انها علة تلبسها الاصبع الماء غاية ثم الحال المقصود من التعريف قد لا يكون تصور ذات المحدود
وجوهره بل تصور ذاته باعتبار اضافتها بغيره من الاعراض وصدر يجب ان يؤخذ في حده واما الفاعل كتحديد الاسراق الذي لا
يمكن تحديده الا بان يؤخذ فيه الحرارة التي هي فاعلة واما الغاية كتحديد اللبس الذي لا يمكن ان تحدد الا بانها ثم الحد وان كان
من الامور الطبيعية فاللازم ان يؤخذ في حدها المادة والصورة معا وان كان من الامور الطبيعية فاللازم ان يؤخذ في حدها
المادة والصورة معا وان كان من الامور التعليمية فليس يجب فيه ذلك لتجرد الصورة عن موادها فيها الا في الامور الطبيعية
فان من الفصول ما يؤخذ من المعلومات ويقوم مقام الفصول الحقيقية ان كان المعرف بها جنس وان لم يكن له جنس كالاجناس
العالية فليس لها فصل ليمكن ان يقع في موضعه فتعريفها بما من قبل التعاريف اللفظية والرسوم ثم الحد كما جاز ان يكون مركبا
من محمولات ماخوذة من علتها او معلولاتها كذلك جاز ان يكون مركبا من محمولات ماخوذة من عوارضها الغير العلة بها وذلك من موضع
لا يكون الحدود به اسم دال عليه مطابقة فهو حد لفظي وان كان في موضع لا يمكن ان يعرف ذات الحدود الا بالماخوذ فيها فهو اسم حد
كما خذ القابل للابعاد الثلثة من ابعاد ثلثة في فصل الجسم وان كان في موضع يمكن ان يعلم الحدود بدونه فهو خاصة لما هو معرف
به كالمبين في موضع معدوما كان غيره فيقول ثم ان من المتاخرين من ذهب الى ان الفصل حقيقة امر بسيط يحمل الى ذات ومبدء
المحمول ونسبة بينهما وذلك على ان يكون هذه الاجزاء التحليلية ومنهم الى انه مركب من هذه الامور كما هو المشهور عند الجمهور
ومنهم الى انه متحد الذات مع الطبع لكونه عبارة عنه نفسه ولكن الحق ان مفهوم المشتق لا اعتبار مع الصورة النوعية الماخوذة بلا
شرط شيء كالنفس المجردة الماخوذة بلا شرط بل المفهوم المشتق من اوائلها الماخوذة بلا شرط شيء ولعل هذا ما عليه الشيخ كما يفهم
تارة بعد اخرى من اوقع عنه بقوله فان عنيت بالنطق كونه ذا نفس ناطقة كان من المعاني المؤلفة من نسبة وجوهر على ما علمت
وان عنيت نفس النفس كانت جوهرا بحيل النزاع بين هؤلاء الاعلام لفظيا ثم انه حكم في الثاني بانه جزء جوهر مركب لكونه صورة
نوعية خارجية فيكون جزءا ذهنيا لا خارجيا ويكون ذلك في نفس جوهرا ولكن اذا اخذ بلا شرط شيء فانه ايضا فصل حقيقي
يمتنع اتحاده وان صح ان يعبر عنه بالناطق على ان يكون من لوازمه وخواصه لا حقيقته فلا يكون جوهرا ولا عرضا وقولكان
من المعاني المؤلفة من نسبة وجوهر كما علمته مبني على انه المراد منه ما في جنس المعبر عنه لانه في الانواع الجوهرية جوهر ولا يخرج عن
جوهريته اعتبار اخذه بلا شرط شيء وذلك بخلاف ما عليه امر العبرية كالناطق لان من الظاهر انه ليس جوهرا وايضا يجوز ان
يكون قوله على ما علمت حكمه من مواضع اخرى اشارة الى كون الجوهر من ذاتياتها باعتبار المعبر عنه ومن لوازمه الصادرة الحوالة
عليه باعتبار المعبر به ثم ان الفصل اذا كان نفس النفس كما جوزه في الاحتمال الثاني يكون مركبا من جوهر وفصل عرضي كما اشار اليه
فيه وخالفه اي خالف هذا الفصل ذلك المركب منه الفصل الواقع بين البسيط والمركب في الجواهر على نحو ما تحققت يعني
به ما لا يكون جزءا خارجيا لما يكون نوعا بالقياس اليه ولا يكون جوهرا الا بمعنى كونه لازما له لان كان فصلا للجوهر وقس عليه
امر ما عداه من كونه كيفا او وضعا اذا كان فصلا لما يندرج تحتها من الانواع ثم ان الفصل بهذا المعنى يكون في البسائط
الخارجية ومركباتها وذلك بخلاف ما عليه امر الفصل بذلك المعنى لو توجه في المركبات الخارجية دون بسائطها ولذا
الشيخ في التعليقات البسائط لا فصل لها فلا فصل للون ولا لغيره من الكيفيات ولا لغيره من البسائط واما الفصل

وانما يعادي بالفصل الصورة كما عادى بالجنس المادة وان الناطق ليس هو فصل الانسان بالازم من لوازم الفصل وهو الفصل الا
مثلا وقال ايضا الفصل المقوم للنوع لا يعرف ولا يدرك علمه ومعرفته والاشياء التي يعرف بها على انها فصول فانما تدل على الفصول
وهي لوازمها وذلك كان الناطق فانه شيء يدل على الفصل المقوم للانسان وهو معنى اوجب ان يكون ناطقا والتعريف بمثل هذه
الاشياء يكون رسميا لا حدودا حقيقية انتهى وهو صريح في ان المدعى وقد افيد في تفسير قوله بالفصل الواقع يعني ان في الفصل
هذا الجزء ومغايرته للمركب يكون بالفصل الذي يتحقق فيه وهو غير متحقق في البسيط وان كان ذلك مركبا عقليا والا فساد
بقوله من وجوه بين البسيط والمركب ثم ان ما وقع من الشيخ ههنا من ان المدرك يقع تحت الجوهر يشعر بانه لا يلزم من كون
شيء تحت شيء او فوق شيء ان يكون الاعم ذاتيا للاخص بل ربما يكون من العوارض المحمولة عليه ومن ههنا لاح انه لا يلزم
من صدق المقولات المتباينة بعضها على بعض ان تكون ذاتية لها كما توهمه تفصيله على نهج سديد ثم ما سلم ما وقع من الشيخ
بقوله وان صدقت نفس النفس كانت جوهرا وكانت جزء جوهر مركب عما الفرد بالفصل الواقع بين البسيط والمركب هو ان
الفصل اما ان يكون المراد منه المحمول بالتواطؤ منه وغير متقوم بالجوهر حتى يحتاج الى فصل مقوم واما ان يكون المراد منه الفصل
المحمول بالاشتقاق كالناطق مثلا فانه وان كان جوهرا في ذاته متقوما به لكن يحتاج الى الفصل الذي يكون في البسائط الخارجية
فلا يكون جوهرا وان لزم ان يكون جوهرا فلا يحتاج الى فصل محمول عليه بالاشتقاق ليكون متقوما في ذاته من الجوهر فيحتاج الى
فصل اخر وقوله وكانت جزء جوهر مركب عما الفرد اي يخالف تلك النفس ذلك الجوهر الذي هو مركب منها بالفصل الواقع
بين البسيط والمركب اي بسبب الفصل الذي هو النوع البسيط من المركب على نحو ما عرفت والحاصل ان فصل الناطق الذي هو الجوهر
في ذاته فصل محمول عليه بالتواطؤ كالمفارق عن المادة في فعله وذاته وهو لا يكون جوهرا وان لزم الجوهر وليس له فصل مقول عليه
بالاشتقاق ليكون جوهرا في ذاته يحتاج الى فصل اخر وهكذا ليلزم التسلسل قال قوله كذب اقول قال عبارة الحاشية
تقدير كل من لك والكذب بصدق والعبارة صحيحة اما على تقدير على ما في بعض النسخ فوجهه ان الشك قال في شكه ان ذلك
الفصل اما ان يكون اعم المحمولات واما ان يكون واقعا تحت اعم المحمولات ولا يخرج من الابطال الشق الاول وهو ان يكون اعم المحمولات
الا بالبعد اذ لم يظهر انه لا يكون شيء من الفصول اعم من المحمولات فهي تقرير شكه يحتاج الى ابطال هذا وكان وجهه على ما يظهر
من مساق كلامه ان اعم المحمولات مقول من المقولات لا محالة والمقولات اجناس عالية فهو جنس وينفصل بفصل اخر فكما
قال بعض العبارة ضمنا لتمام تقرير شكه على مدركه فاجاب بان اعم المحمولات لا يلزم ان يكون مقولا من المقولات بل المقول اعم
من المحمولات الجنسية واما على تقدير ان يكون لك فلك صحيح وربط العبارة ظاهر اذ مضمون المقدمة ان كل محمول على
ما تحته مقول لك اي على انه جزء وانما جعله حاليه فهو في المعنى انما اما الاخرى التي يلزم اعتبارها ليظهر صورة الشك فالحال
ان اعم المحمولات الجنسية لك هذا ان كان وانما على ما في بعض النسخ واما ان كان فانما فتوجيهه ظاهر هذا كلامه واذكره بقوله
ان اعم المحمولات لا يلزم الجنسية ومع ما خوذ ما ذكره الشيخ في بعض فصول هذا الكتاب حيث قال وقد يعرض ههنا شبهة من ذلك
انه اذا كان للجنس شيء كالجنس وهو المقول على كثيرين كان للجنس جنس اذ قيل الجنس على المقول على الكثيرين الذي هو جنسه
كان الجنس مقولا على جنس نفسه فيقال في جوابه ان المقول على كثيرين يقال على الجنس كقول الجنس نفسه والجنس يقال عليه
لا كقول الجنس بل كقول العرض عليه اذ ليس يقال ان كل مقول على كثيرين جنس وكل ما هو جنس فانما يقال على كل ما له جنس
المقول على الكثيرين تعرض له الجنسية عند اعتبارها كما يعرض للحيوان الجنسية باعتبارها وهو اعتبار العموم يقال كما يشرح لك

عقرب

عقرب من غير ان يكون الجنسية مقومة للحيوان البتة قال اعني لا الناطق بالنطق اقول وذلك لان الناطق محمول على
التواطؤ لا الاشتقاق فلذا اضرب عنه بقوله بل النطق واما حاصل ان النطق محمول على النوع بالاشتقاق وذلك على ان يشتق
منه الناطق واما ان الناطق هو محمول على التواطؤ ولما كان للفصل الخارج عن النوع في الواقع ونوجد في البسائط الخارجية
من دون ان يكون هنالك فصل بالاشتقاق والا لما كانت بسيطة خارجية واليه اشار بقوله وليس يجب اذا كان الفصل الذي
بالتواطؤ موجودا ان يكون ايضا الفصل الذي بالاشتقاق موجودا اذ ما يكون هكذا الا في كل ما هو نوع بل في نوع جوهري
لا مطلقا من الانواع العرضية وليس ايضا في كل نوع جوهري بل في نوع جوهري مركب فقد اتضح ان الفصل فصلان احدهما
الاشتقاق وثانيهما التواطؤ وهو موجود في جميع الانواع العرضية والجوهرية البسيطة والمركبة بخلاف الاول لوجوده في جميع الانواع
المركبة الجوهرية لا مطلقا ومع ذلك لا يستلزم التسلسل لان فصولها وان كانت جواهر في انفسها متقومة بالجوهر في ذواتها
لكن يكون بسيطة خارجية فلا يحتاج الا الى الفصل المقول بالتواطؤ لا الاشتقاق ليكون ذلك ايضا نوعا جوهريا فيحتاج
الى فصل اخر كذلك وهكذا حتى يلزم ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهى وقد ظن بعض الظانين ان اللاناطق ايضا من الفصول
وذلك حيث يقول ان اطلاق المقسم على الفصل يحتمل ان يكون من التقسيم بمعنى تحصيل قسم فيكون فصل واحد مقسما الى
فصلين مقسم بالاعتبار انقسامه الى الجنس ويحتمل ان يكون من التقسيم بالمعنى المشهور وهو انقسام قيود متخالفة الى القسم لحصول
بحسب كل انقسام قسم ولكنه لا يصح ان يكون فصل واحد مقسما الا باعتبار انقسامه الى القسم وجوده وعدم الحصول بحسبهما اقسام
فيكون ذلك الفصل بهذين الاعتبارين فصلا للقسمين ومن الظاهر ان كل فصل يقسم الجنس وهو يقوم النوع ومن البين ان
الناطق مثلا لو كان نفسا للحيوان لكان مقوما لماهية الانسان من الانواع ولكنه ازهدي لا يصح ان يقوم حقيقة نوعية
قال الشيخ في منطق هذا الكتاب يجب ان يعلم ان كل فصل انما يقوم من الانواع القريبة نوعا واحدا فقط ثم ان الفصول تنسب
نسبة الى ما يقسمه وهو الجنس ونسبة الى ما يقومه وهو النوع ضرورة ان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان ويقوم الانسان
فيكون مقسما للجنس مقوما للنوع وان كان الجنس جنسا عاليا لم يكن له الا فصول مقسمة وان كان دون العالي كانت له فصول
مقسمة ومقومة فاما الفصول المقومة فهي التي تقسم جنسها والجنس الاعلى له فصول مقسمة وليس له فصول مقومة والنوع الاخير
له فصل مقوم وليس له فصل مقسم وليس من الفصول المقومة ما لا يقسم ومن الفصول المقسمة في ظاهر الامر ما لا يصور وحالا
يكون ذلك البتة الفصول البسيطة التي ليست بالحقيقة فصولا فانا اذا قلنا ان الحيوان عند ناطق وعند غير ناطق اثبت
غير الناطق نوعا فصلا فاذا قلنا ان الناطق لا الا اللهم الا ان يتفق ان يكون ما ليس بناطق نوعا واحدا كالذي ليس بقسم متفاوتين
بحسب الحد فانه صنف واحد وهو الفرد قال ان الانسان هو مجموع الحيوان والناطق بل ربما يقال انه الحيوان اقول ان الاعراض
الذهنية مغايرة بحسب عنوين الوجود واتحاد بحسب اخر بينهما وان كان ينظر اليها بحسب كل واحد من الوجودين وبحسب واحد
منهما فقط فان نظر اليها من حيث انها متغايرة وقطع النظر من ان لها اخرا من الوجود وهو غيره متحدة لم يمكن واحد منها الا عالما من
الاخر ولا حين المركب منهما ايضا حتى يكون البعض منها الا عالما من الاخر او مجموعهما كلا وان نظر مع ذلك الى اتحادها كان بعض منها
جنسا والبعض الاخر فصلا ضرورة محمول كل واحد منها على الاخر وعلى الكل ايضا فاذا تقرر هذا فنقول ان السائل لما اورد الايراد
بانه يلزم من اتحاد الحد مع المحدود حمل اجزاء الاول على الثاني مع استحالة حمل الجزء على الكل فقد اجاب الشيخ بان حمل الشيء
الخاص له غير متحد معه فلا يكون جزؤه جزؤه والحد المتحد معه لا جزء له لان الحيوان الذي هو الناطق غير الحيوان في نفسه و

النطق في نفسه قال الشيخ في التعليقات ان الحيوان ليس يحتاج في ان يكون حيوانا الى ان يكون ناطقا او غير ناطق بل يصح ان يكون هذا
او ذاك ولكن لا بد من ان يحمل لكن اذا حمل فقد تخصص فصار اما ناطقا واما غير ناطق فاوقع من الشيخ ههنا بقوله فنقول انا لما
حددنا فقلنا الانسان حيوان ناطق الخ بما حمله ان الانسان ليس جزء الحد معه الحيوان ناطق بما هو جزء له فلا يكون الانسان
مجموعهما بما هو جزء بل الحيوان الذي هو الناطق لا الحيوان الناطق بالجنس المحصل وهو النوع بنفسه محمول وغير المحصل
عليه محمول معه مصل بعينه فهو جزء وليس محمولا بل هو جزء للحد الكاسب لا جزء وهو غير متحد مع المحدود والحد
لا جزء له ثم قوله كان الحيوان في نفسه امر لا يتحصل الخ الى اخذ بما هو جنس لا بادي من اي فصل كان وهو الحيوان الذي هو جزء
الحد الكاسب الذي لا يتحد مع الانسان على قوله ان مجموع الحيوان والناطق ليس هو الانسان وحده متحد مع المحدود وهو الحيوان
الذي هو الناطق هو الانسان ولا يلزم من جزئية الجنس والفصل الاول جزئية شيء منهما للآخر ورد ان الفرق بين الحيوان والناطق
وبين الحيوان الذي هو الناطق تام وهو ههنا يكون تركيب الحد تركيب بينه لا تركيب قول جازم فلا يتعلق به الصدق والكذب كما عرفت
القطع انه شيء لا جزء له فلا يكون تغيير لها شيء بالجزء له ان تعريفه انه حيوان ناطق فان معناه انه حيوان ذلك الحيوان
الذي هو الناطق فليس ههنا عقد وضع وحمل كما في تركيب القول الجازم فان ههنا وضعا وحملا ويدل عليه ما ذكره في آخر هذا الفصل
قال يقول ان الحد يفيد الحقيقة الى آخره واما تقرير كلام الشيخ بعد تمهيد ان لكل كلي ثلث اعتبارات احدها اخذه بشرط دخولها
بحصله وبين عرضيه وهو بهذا الاعتبار نوع وثانيها بشرط عدم دخول ذلك فيه وهو بهذا الاعتبار ماده وجزء لا يحمل على كله و
ثالثها لا بشرط شيء وهو بهذا الاعتبار محمول ومبني فيه ان الجنس المأخوذ بشرط لا شيء لا يكون جنسا لماهية والكلام في
الجنس عند ذلك بخلاف ما يظهر مما سبق من ان الجنس اعتبارين احدهما الجزئية بالمعنى الابهام وثانيهما التحصيل بالمعنى الفصل
فعلى الاول يكون جزء الحد الكاسب دون هو هو وعلى الثاني معتبر في الحد المتحد مع المحدود فما اصل كلام الشيخ ان الحيوان
والناطق حد كاسب للانسان فلا يكون متحدا معه حتى يكون جزءه وجزءه وذلك لان الحيوان الذي هو الناطق فانه حد متحد
معه فلا يكون الحيوان في نفسه جزء الشيء منهما فكلامه في فرع ان السائل اراد من الحد مجموع الحيوان والناطق فليس هو الانسان
حتى يكون جزءه وجزءه البلازم حمل الجزء على الكل وان اراد الحيوان الذي هو الناطق فهو متحد مع الانسان وليس الجنس ولا الفصل
جزء الشيء من الحد والحد وحتى يتوجه حمل الجزء على كله وهذا من تعاليق الفلسفة الاولى فتدبر ومن ههنا ذكر الشيخ في التعليقات
ظهر ان ما وقع عن المحقق الطوسي نوع تعبير وابهام بعد بيان الاعتبارات الثلث للحيوان بشرط لا شيء ولا بشرط شيء وبشرط شيء
بقوله فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجود وفي الحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو
من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكنه في الخارج يتأخر عنه هذا كلامه وانما قلنا ذلك لان تعيين
الاول فالحيوان الماخوذ بلا شرط يتحد مع الانسان في الاذهان والاعيان الا في ملاحظة التعيين فالابهام فيكون مع تأخره عنه
الا انه لم يكن موجودا في الاعيان حيث يرجع معناه ح الى ان الانسان في الاعيان بحيث اذا لم يكن موجودا في الاعيان حيث يرجع
معناه ح الى ان الانسان اذا لاحظه العقل لا ينتزع عنه الحيوان واما ثانيا فلان ما وقع عنه بقوله بل هو جزء من حده لا يصح على الطلاق
بل انما يكون ذلك في حد الكاسب لا مطلقا ولعل مراده قدس سره هذا ثم ان ما يناسب هذا المقام على وجه تعيين ابهامه ما قال
الشريف المحقق من السؤال والجواب وذلك حيث قال ان قيل الحد والمحدود متحدان في الحقيقة فما كان جزء الاسم كان جزء المسمى
ثم قال الصواب ان يقال ومعنى كونهما جزئي الماهية كون لفظيهما من اللفظ الدال على الماهية اجيب ان الحد لما اعتبر فيه التحصيل كانت

نسبة

نسبة كل واحد من الامور المفصلة اليه بالجزئية فلا يصح حمل شيء من تلك الامور على الحد لا جزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون
محمولا عليه واما بالنسبة الى الماهية المحفوظة اجمالا لا ملاحظة حيثية الجزئية بل يؤخذ تلك الامور من حيث هي هي فيكون محمولا على الماهية
وهذا القدر من الاختلاف بين الحد والمحدود لا يوجب اختلافهما في الحقيقة بل هما متحدان حقيقة غاية الامر ان تلك الاعتبارات الموجبة
لاتساع الحمل على احدهما دون الآخر هذا كلامه وانما قلنا ذلك حيث انه لا يخلو اما ان يكون مراده من الحد ههنا هو الحد الكاسب فيصح الحكم
بجزئيته بالمعنى الاخير لكن الظاهر من اتحاده مع الحدود ومن ههنا الآخر حال ما وقع عنه بقوله بل هما متحدان حقيقة واما ان يكون مراده من
الحد ههنا هو المعنى الاخير فلا يتوجه في اتحاده مع الحدود حقيقة وما لا فات حيث انه يرجع معناه ذلك الى الحيوان الذي هو الناطق و
من الظاهر انه محمول عليه ضرورة وليس جزءه حقيقة وما يكون جزءا من الحدود فهو غير محمول وما يكون محمولا لا يكون جزءا والحاصل انه
ليس ولا يكون شيء من الجنس والفصل جزءا من الحد المتحد وان كان جزءا من الحد الكاسب لعدم اتحاده معه كما علمت فقد ظهر ان ما ذكره
من الجواب الذي عبر عنه بالصواب هو الصواب لو كان مراده من الحد هو الحد المتحد وغير صواب لو كان هو الحد الكاسب فليتأمل فيه
قال ثم كون نفسه جزءا كما مر مبهم اقول هذا من الواضح الدال على ان الفصل مبهم بحسب المفهوم وان كان محصلا من حيث الوجود و
الحصول قال فليس هو الحقيقة الفصل بل ماباته واليه اشار بقوله بل هو مبدأ الخ قال الشيخ في كتاب الحكمة المشرقية ان
الاشياء المركبة قد توجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط توجب لها لوازم يوصل الذهن تصورها
الى حال الملزومات وتعريفاتها لا تقصر عن التعريف بالحدود ثم قال فهذا ما ذكره في المنطق ولم يزد عليه شيئا واجب الوجود ليس مركب
فلا حد له وانه نفس الحقيقة جاعله فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل الاوصاف المعقولة الحقيقية فانه لا تعرف
تصورها تمام الحد انتهى ولعل المراد من المنفي في قوله فليس له لازم هو اللازم الخصوص الذي يوصل الذهن تصوره الى حقيقته لا مطلقا
ومن ههنا الاشارة بين هذا وبين ما قاله في التعليقات ولك لا يعرف حقيقة الاول انا يعرف منه انه يجب له الوجود وهذا هو اللازم
من لوازمه لا حقيقته ويعرف بواسطة هذا اللازم لوازم اخرى كالوحدة وسائر الصفات وحقيقته ان كان يمكن ادراكها هو
الوجود بذاته اي الذي له الوجود بذاته ومعنى قولنا الذي له الوجود اشارة الى شيء لا يعرف حقيقته وليس حقيقته نفس الوجود ولا
مقيدة من الماهيات فان الماهية يكون لها الوجود فانه ما هو حقيقتها وهو في ذاته علة الوجود وهو اما ان يدخل الوجود في تحديده دخول الجنس
والفصل في تحديد البسائط على ما ذهب اليه العقل فيكون الوجود جزءا من حده لا من حقيقته كما ان الجنس والفصل اجزاء الحد في البسائط
لا الذواتها واما ان يكون له حقيقة فوق الوجود ويكون الوجود من لوازمه ثم ان اجزاء البسيط يكون اجزاء الحد لا القوامه وهو شيء
يوجبه العقل فاما هو في ذاته علة لجزءه قال وليس هويته نفس الحيوان ان يحس اقول ان نفسه الذاكرة التي هي فصل له
ليس المراد من نفس الحيوان هو ذاته على ما توهم قوله الشيء ليس في نفسه اسم حمل اي لازم يوصل تصوره الذهن اليه كما يشعر به ما في
الحكمة المشرقية من امر الواجب ثم لا يخفى جواز حمله على الظاهر المتبادر منه على ما يشعر به ما وقع من الشيخ في غير موضع من هذا الفصل
سيما ما وقع عنه بقوله لكن عدم الاسماء وقلة شعورنا بالفصول اصطرنا اما هذا اولا ذلك الى الانحراف عن حقيقة الفصل اللازم
وانما قلنا ذلك لان التردد الواقع عنه في هذه العبارة يدل على ذلك المدعى حيث جعل اما عدم الاسماء او قلة شعورنا بالفصول
سببا للتعبير عن حقيقة الفصل بلازمه الحاصل من عدم الاسباب للتعبير عن الفصل بلازمه فكيف يكون عدم الاسم عدم اللازم
تدبر فيه قال وقد سلف لك اقول اي في البرهان من هذا الكتاب قال بعض الجنس بالقوة اقول المجرور يتعلق بقوله بعض
لا بقوله الجنس كما ان قوله بالقوة في قوله لا يلتزم الجنس بالقوة متعلق بقوله لا ملتزم قال ولا واحد اقول انه منصوب على ان يكون

خبر امر قوله ليس يعني انه ليس الجزء واحدا منها وكلا ههنا زايد تاكيدا للنفي وما وقع في بعض النسخ الصحيحة واحد من فيها على انه
لكل ليس وذلك على ان يكون تامة ومنادة ذلك انه وجد الجزء وليس واحد على الاول ولا واحد على الثاني وذلك كما عليه امر الاجزاء المحمولة
على الشيء لانه يكون كل منها متحدا معه قال وهذه الاقسام كلها لا يكون المحمولات منها جنسها ابعضا اقول اي الاجزاء لا يكون بعضها
متحدا مع بعض ولا جملتها تتحد مع شيء من الاجزاء ولما كان الحمل فرع الاتحاد ومعه فرع عدمه قال جهة نفي الاتحاد ولا يحمل الشيء شيء
منها على الاخر حمل التواطؤ والمراد من الاخر في هذه العبارة ما يشمل الجزء الاخر من تلك الاجزاء او الكل قال قد يعقل معنى جواز ان
يكون اقول اي الجنس والفصل يجوز كونهما متغايرين لا بهما الاول وتعيين الثاني لا في الوجود لاتحادهما بالذات فيه بل في الماهية
ايضا كما اشار اليه بقوله قد يعقل والحاصل انه يكون بين الجنس والفصل تغاير من حيث ان احدهما مبهم والاخر متعين وليس التغاير في
الوجود فانهما متحدان بالذات والوجود قال فهذا المعنى لا يكون في الوجود الا احدهما اقول لا يخفى ان الظاهر من هذا كون معنى الجنس
معنى النوع بل معنى الفصل بل الفصول ايضا لان هذه المعاني المتغايرة في الوجود صارت موجودة بوجود واحد كما يلوح من بعض العبارات
السالفة ويلائم بعض الاراء والاهواء البالطة والمذاهب المعقودة في الاجزاء المحمولة وكيفية تركب الجسم منها كما ان ما سبق انما
من اتحاد معانيها في الوجود يلايم المذاهب الاخرى ولعل ما في فن البرهان من هذا الكتاب يشعر ايضا بهذين المقامين وذلك حيث قال
بل وجود تلك الجسم في النوع هو وجود النوع بل هو في الوجود نوعه اتحقي ولا يخفى جواز ان يكون لها واحدا ضرورة ان الاتحاد في
الوجود كناية عن الاتحاد في الذات لان حقيقته ليس الا نفس كون الشيء شيئا وما وقع عنه في البرهان من قوله
بل هو في الوجود نوعه اجد قوله بل وجود تلك الجسم في النوع هو وجود النوع صريح في المدعى قال الشيخ في التعليقات ان الموجودات
الخاصة بالمكنات اعراض بعضها لبعض لا اعراض اخر فان وجود هذه الاعراض الاخر بموضوعاتها بعينه ووجود تلك الاعراض بخلاف الموجودات
الخاصة بالمكنات فان وجودها لموضوعاتها بعينه هو وجود الموضوعات وقال بهمنيار في التحصيل حين اذا قلنا وجود الجنس انما نعني
موجوديته فانه ان نعني به غير هذا احتيج الى وجود اخر فكان يتسلسل واذا قلنا الوجود الذي لا يثبت له نفسه الوجود الذي لا يثبت
له ولو كان الوجود بما يصير به الشيء في الاعيان لكان يحتاج الى وجود اخر فان الوجود نفس صيرورة الشيء في الاعيان لكان به فاذا
تقرر هذا فنقول ان المذاهب على تقدير وجود الكلي الطبيعي لا يخلو من ثلاث احدها تعدد الوجود والموجود معا وثانيها تعدد الاول دون
الثاني وثالثها تعددها باعتبار ووحدتها بالاعتبار ولكن ظرف الاول هو الخارج فظرف الثاني هو الذهن وهو ايضا قسمان احدهما
كون معنيها واحدا وثانيهما واحدا في الوجود وقد علمت ان مرجع احدهما الى الاخر فليتدبر والحاصل ان وحدة الوجود فرع
وحدة الذات وليس ذلك في الاعيان فقط بل في نفس الامر ايضا ثم انه يرد على الاحتمال الاول امور صحة الحمل وعلى الاحتمال الثاني قيام
معنى واحد لها لا يختلفه ان كان كل منها موجودا بذلك الوجود ووجود الكل بدون الجزء ان كان الموجود جزءها فقط قال فيضم
اليه معنى اخر يعين وجوده اقول اي يحصل وجود وتعينه من بين المعاني المحضة فيه قال وكان بعض الانواع فيها تركيب في طبايعها
اقول وذلك على ان يكون مركبا خارجيا من المادة والصورة قال تنعت فصولها من صورها اقول من الانعات وذلك لان
الفصول لما كانت لمدار صور جوهرية فكانها تنبعث عنها الاعالة وفي بعض النسخ تتغير بدلا من ان تنعت وفي بعض اخرى
من النعت والاول اولى واما على هذا التقدير فيرجع جميع ما ذكره الى صيرورة الفصول ناعتة للانواع محمولة عليها من حيث الصور النوعية
الجوهرية المأخوذة بلا شرط شيء فيكون في هذه العبارة اشارة بل دلالة على انها محمولة بالتواطؤ وكان مبادئها محمولة عليه بالاشتقاق
ثم ان في قوله وان لم يكن لا اجناسها ولا فصولها موادها وصورها من حيث هي مواد وصور اشارة الى كون الاجناس والفصول صحة

مع المواد

مع المواد والصور بالذات وان كانت متغايرة بالاعتبار فنقول ذلك الامر الذي اشرنا اليه سابقا سيال الظاهر من هذا كون نسبة الفصل
الى الصورة كنسبة الجنس الى المادة فكما ان الجنس نفس المادة بالذات يلزم ان يكون الفصل نفس الصورة كذلك فتدبر فيه قال وبعضها
ليس فيها تركيب في طبايعها اقول وذلك كالطبايع البسيطة الموجودة في الخارج وقوله بل ان كان فيها تركيب على النحو الذي قلنا
اشارة الى تركبه من الاجزاء العقلية والفانية في قوله فانما يكون موجودا ان يكون العقلية وقوله في كل نوع سواء كان بسيطا في الخارج
او مركبا فيه قوله فانه لا يحمل لكونه غير متحد معه فتارة عند جهة تلك الملاحظة قال بل يقول ان الحد بعينه
بالحقيقة يعني طبيعة واحدة الخ اقول انه شرع في الفرق بين الحد الكاسب وبين الحد المتحد في امتناع حمل اجزاء الاول بعضها
على بعض وحمل كل منها على الكل بخلاف الثاني فانه لا جزء وهو محمول على الحدود متحد معه بخلاف الاول فانه لا يحمل عليه لعدم
اتحاده معه بل انما شاء اشارة حقيقية واما من مهيته تحصل حقيقته والحاصل انه اشار ههنا الى الحد الكاسب بانه حيوان ناطق
والى الحد المتحد مع الحدود وانه الحيوان الذي هو الناطق حيث قال انه بعينه هو الحدود فقد بان ان الحد مدان حد كاسب وغير جزء ان
وهو بان متغايرتان متحاذيان وما دام ولما لم يكن هذا الحد متحدا والحدود لا يكون جزءا من الحدود والمغايرة له فلا يلزم حمل شيء منهما
على الاخر وعلى الحدود ومتحد معه بل الجزء له فيما هو متحد معه لا الجزء له والجزء فلا اتحاد معه بكذا فلا تكون من الجاهلين
ولا مع الى قول من يقول ان الحد واحد وهو كاسب لا متحد مع الحدود وظاهر ان الشيخ لم يقل هذا اللفظ ههنا نقلا
عنه من انه هو بعينه تعبير عنه ومعناه ومجزاه وقوله بالاعتبار الاول اشارة الى ما وقع عنه بقوله فاذا نظرت الى ذلك الشيء الواصل
الى قوله ولكنك وقوله بالاعتبار الثاني الفصل اشارة الى ما وقع عنه بقوله ولكنك الخ وقوله والجملة يعني الحيوان مولفا من الناطق
اشارة الى الحد الكاسب وهو ليس شيئا من جزئيه لان الجزء غير الكل قال فصل في الحد اقول هذا الفصل مع ما بعده
فصل عن الفصل الذي في تعريف مناسبة الحد والحدود كما في بعض النسخ الصحيحة قال كما ان الموجود والواحد من الاشياء العامة
للمقولات ولكن على سبيل تاشير وتقدم اقول وذلك بان يكون اتصاف بعضها به علة لاتصاف الاخر به وان لم يكن اتصافها به بالذات
بل بان يحتاج الاستناد الى غيرها فلا يكون صدقها عليها على الاول قال فلك ايضا كون الاشياء ذوات ماهية وحد فليس ذلك
الاشياء على مرتبة واحدة اقول في مرتبة واحدة بل يكون مندرجة وذلك على ان يكون صدقه على الشيء اولا وعلى امور اخرى ثانيا مثلا
ان حد الجوهر يصدق على مقولة الجوهر اولا بالحقيقة وعلى امور اخرى كالاجناس المندرجة تحتها من الاجناس المتوسطة المتنازلة الى
النوع السافل بل الى شخصياته وكل ذلك من حيث تحقيقة الجوهر ولا يوجب ذلك ان يكون حمولها عليها بالتشكيك ضرورة
انه لا يصح كون اتصاف الذات بالمعنى الذاتيات فقد هذا على تقدير كون الاشياء اولا ماهيات وحدود وحقايق جوهرية واما على تقدير
كون الاشياء امورا خارجية فانها تعلق بمهيتها بالموضوع وهو جوهر فيكون هو ايضا مأخوذا في حدها التوسعي وكذلك لو كان من الاشياء ما
حقيقته تركيبا من جواهر وعرض والحاصل ان الواحد من الاشياء فيما وقع عنه بقوله واما الاشياء الاخرى هو ما عدا مقولة الجوهر الذي
هو الجنس العالي سواء كان ذلك ما يندرج تحتها من الاجناس والاشخاص او ما يباينها من سائر مقولات الامر اعني اولا الركبات منها
وذلك حيث ان الجوهر ماخوذ في حدودها ولو بالتوسع كالامر اعني اعتبارها بالجوهر فيكون الجوهر ماخوذا في حدودها التوسعية ولما
سابقا من كيفية جوهرية الصور النوعية حيث ان الجوهر ماخوذ في حدود الحقيقية وكذلك بحث عن الاشكال والمقادير وكيفية قيامها
بالجوهر المأخوذ في حدودها توسعا ثم اشار الى معرفتها سابقا قال فيكون تلك الاشياء الاخرى ايضا من وجه لا يحتمل الخ فقد
بان ان جميع الاشياء سواء كانت جواهر او اعراضا او مركبة فيها يشارك في كون حدودها مشتملة على الجوهر وحده وان كان

ذلك في الجواهر حقيقة وفيما علاها توسعا وقد اشار الى تفصيل الكلام بقوله فاما الجوهر فانه ما اتيا واحدا تاما والاولى و
بالحقيقة واما الاشياء الاخرى فلما كانت مهيتها متعلقة بالجوهر او بالصورة الجوهرية ولا يخفى جواز ان يكون المراد ما وقع منه في اول
شق الترديد هو الاعراض حيث انها لما كانت في مهيتها ووجودها مفتقرة الى الموضوع وهو جوهر فيصح ان يكون مهيتها تعلق تعلق
الحال بالمحل وما وقع منه في الشق الاخير هو الهيات المندرجة تحت الجوهر بالذات وذلك على ان يكون من الصورة الجوهرية حقيقة
وفي اختيار الباء النسبية الداخلة فيها نوع اشارة الى كونها ذاتية لتلك الاشياء ويحتمل ايضا ان يكون الواقع في اول الشقين اشارة
الى ما يندرج تحت الجوهر الذي هو جنس عال من الاجناس والانواع التي تعلق بمهية الجوهر تعلق الشيء بذاتياته والى الاعراض ايضا
تعلق مهيتها بالموضوع وهو جوهر فتكون متعلقة به بحسب المهية ولكن بقي الكلام فيما وقع منه بقوله او بالصورة الجوهرية الا ان
لجواز كون قوله في اول ذينك الشقين اشارة الى اشياء من الاجناس والانواع والاشخاص الجوهرية وغايتها الى الاعراض المتعلقة
بالموضوع وهو جوهر والتعبير عن ذلك بالصورة الجوهرية حيث ان اكثر المقولات العرضية لوجودها في الجسم وهو مشتمل على الصورة
الجوهرية الى الجسمية فان قلت ان الموضوع لمهية ووجوده متميز عن مهية العرض ووجوده فكيف يؤخذ في حد واحد الاعراض مع
متعلقة في مهيتها بموضوعاتها بل متعلقاتها بعرضيتها وهي من لوازمها قلت ان ما هو المذكور الشيخ ههنا وفي الحكمة المشرقية
في هذا الموضع ايضا يرجع الى ان الاعراض التي يعبر عنها بما يقتضي تخصصها بموضوعاتها فتعريفاتها بحسب اسمائها انما يشتمل على
بالضرورة على اعتبار موضوعاتها واما اعتبارها في انفسها فانما يكون غير مشتمل من حيث الهيات على الموضوعات وان كانت مقتضية
الهاء من حيث الوجود والحد التام يلتزم من مقومات المهية دون مقومات الوجود فاذا كانت تلك الهيات بسائط لا اجناس لها
ولا فصول فلا حد ورسم لها واما لها اجناس وفصول فحدودها التامة يشتمل عليها دون موضوعاتها او المشتملة على موضوعاتها من الرسوم
التامة رسومها الاسمية وكذلك ما لا يقتضي تصورها ايضا التفات الى ما يكون مفهوماتها مركبة من حقائقها ومن اعتبار موضوعاتها
وينبغي ان يجري باعتبار الموضوعات في ذلك لان التعلق بالشيء في الوجود غير التعلق في المفهوم ولا يطلب في الحد الا المفهوم
قال اما الصورة الطبيعية اقول اشارة الى الصورة النوعية التي هي الجوهر فيكون ماخوذا في حد الحقيقي وذلك على خلاف ما عليه
الاشراقيون من كونها عرضا فانها تتعلق الجوهر تعلق العرض الموضوع قال واما الاشياء الاخرى اقول اشارة الى ما عدا الصورة
الطبيعية والمقادير والاشكال وذلك لان الاول جوهر في ذاته والثاني يتعلق بالصورة الجوهرية ثم شرع في تفصيل ما وقع منه بقوله
اما الاعراض قال واما المركبات اقول يعني بها المركبات من عوارض ومعروضات كالانف الاخطس وذلك على ان يكون الاخطس
صفة للانف اي ذو تقعر وتقدير صفة والانف فهو مقول بالاشتراك على معنيين في عبارتهم انه انف ذو تقعر او ذو تقعر في
الانف وذلك على ان يكون المعنى الاول صفة الانف والمعنى الثاني صفة الرجل ومعنى الشيخ ههنا هو الاول على ما فسره قال حدود
على جهة اخرى اقول اي لا يكون مركبة من الاجناس والفصول فلذا ترى الشيخ انه يقول في الحكمة المشرقية حيث يقول واما الحدود
التي التركيب في معانيها فانما هو فيها انما لان حقائقها من حقائق اجناسها وفصولها وهذه فانما يدل على ذاتيها واما الامور المركبة
غير هذا النوع من التركيب فقد تحد لها حدود ولكنها لا تعد مركبة من اجناس وفصول اما انك تحد لها حدودا فلانك تجعل
قولا شارحا لنفس مفهوم الاسم ومن مقوماته واما انك لا تحدها مركبة من اجناس وفصول فلان تركيبها ليس من اجناس وفصول
انتهى ولا يخفى ان المراد من المركب اما المركب من المعاني والمعروض على جهة ما وقع منه ههنا واما المركب من المادة والصورة
وعلى التقديرين لا يكون مركبا من الجنس والفصل وان كان ذلك مناسبا لها كما هو الظاهر على ما قال في التعليقات ان الحد لما اجزاء

والحدود

والحدود قد لا يكون لها اجزاء وذلك اذا كان بسيطا وح يجتزي العقل شيئا يقوم مقام الجنس وشيئا يقوم مقام الفصل واما في المركب فان
الجنس يناسب المادة والفصل يناسب الصورة هذا كلامه ثم ان ما وقع عن قدماء الحكماء من تركب العقول من المادة والصورة مما
اليه فكر فيه قال وكل بسيط فان مهية ذاته الخ اقول يظهر منه الاعراض مع عدم تركبها من الاجزاء المقارنة بغير بسيط لتعلقها
بمهيتها بالموضوع فلا يكون ماهياتها ذواتها بل ماهياتها الموضوعية انها على ما نبه عليه بقوله ولو كان هناك شيء قابل لمهية لكون ذلك الشيء
مهية بمهية المقول والجملة اي القابل معتبرة في هذا التوسعي للمقول فلا يكون الاعراض بسيطة لتعلقها بمهيتها بالموضوع على ما
فيه وذلك بخلاف ما عليه اهل المعقول والتفويض لعدم كونها قائمة بين احد قيامها بالمادة فيكون مهية كل واحد منها نفس ذاته لعدم
تعلقه بالحلول بعضه قال كان يكون صورة اقول يعني ان ذلك المقبول هو صورة اي صورة القابل وقوله وصورة يعني مهية
وحقيقة لانها صورة القابل لكن لا يكون القابل له مطابقا له كما ذا اتم وان اتفق تعلقه به بما هو عرض فيوخذ القابل في حد التوسعي
فلذا لا يكون مهية ذاته بل يكون مهية متعلقة بموضوعها وهو غيرها فلا يكون بسيطا ح ومن الجايز ان يعود الضمير في صورته الى
القابل والمراد من الصورة المهية يعني ان مهية لا يكون حد المقبول الحقيقي لو كان ههنا في حد التوسعي فلذا قيل لا ان يعود
في موضوع وقوله لا الحركات اي الخارجية من الجواهر قال ما يقوم به ذاته اقول يعني بحقيقته ومهيته فلعل في هذا
نوع اشارة الى ان هذا الشيء انما يكون بعد الرجوع جوهر ذاته وقيض متقدم مع قطع النظر عن وجوده الذهني والخارجي سواء كان
بسيطا او مركبا وقد اشار اليه بعض المحققين بقوله ان كل مركب خارج العقل مركب في العقل ولا ينعكس ولعل اي التعليقات
نقلنا اشارة الى هذا وان بقي المنافاة بين هذه السياقات وبين ما في الحكمة المشرقية في تعريف المركبات ويحتاج في دفعها
الى التعرض من التكلف والجواب ان الظاهر منه جواز عدم كون حد الشيء مركبا من الاجزاء العقلية بل يكون مركبا من الاجزاء الخارجية
وذلك بخلاف ما يظهر من هذا المقام ثم باعتبار ما يظهر من ما وقع عن الشيخ في النمط الرابع من الاشارات بقوله فذاته هي ليس له
الا الجنس والفصل ما يتم الجنس والفصل وما يقوم مقامهما بحيث لا يحدث غيرهما في حكمة المشرقية من جواز كون الامر والشيء
بحيث يقوم مقام حد ذاته بوسيط الذهن تصوره اي تصور يلازمه ومن ههنا لا يرتسم ما قال الامام الرازي في شرح الاشارات
حيث اعترض على صاحب الاشارات بانه رجع عما فيها الى ما عليه حكمة المشرقية حيث يحكم بان حد الشيء ما يكون مركبا من الجنس
والفصل وقد جوز في حكمة المشرقية ان يكون لازم الشيء حد ذلك الشيء ووجه عدم ورود عليه هو ما قال من الفرق بين حد
الشيء حقيقة وبين ما يقوم مقامه فان قلت ان بينهما منافاة من سبيل اخر حيث حكم بان حد الشيء مركب من الجنس والفصل وهما من
الاجزاء المحمولة كما لوح من الاشارات وجواز تركيبه من المادة والصورة كما في حكمة المشرقية قلت من الجايز ان يكون حد الشيء بحسب جوهر
ذاته ومهيته تصور في نفسه وفصله كما يشعر به ما ذكره بقوله الحد قول دال على مهية الشيء واما جواز تحليله الشيء بالمادة والصورة
فباعتبار صورتيه ووجوده الخارجي فلا يضر قال واما المهية ما به هي هي اقول يريد ان تبين ان مهية المركب غير ذاته لكون
الثاني هو الاجزاء بما الاسر والاول هو مجموع الاجزاء فالاول المادة والصورة نفسها والثاني هما مع مقارنة احدهما للاخر وهي
الاجتماع ان المهية عند المحقق ويراد به ما يقال في جواب ما هو وقد يطلق ويراد به ما به الشيء هو هو والاول لا يشمل المفرد الشخصي بخلاف
الثاني فانه يشمل الشخصي ايضا فيكون تحليل المهية مرتبا ولها هذين المعنيين واشتراكهما من قبيل اشتراك اللفظ واما اشتراك
كل من هذين المعنيين في الحد فمن قبيل اشتراك المعنى مثلا ان اشتراك المهية بالمعنى الاول في كليات الامور وبالمعنى الثاني لكليات انها
ويرتبانها بمعنى واحد ولكنها لما كانت مقولة في الكليات التي يقال في جواب ما هي فلا يتبادر المهية بذلك المعنى فيها من المهية بالمعنى الاخر

اي المقول في جواب ما هي فكان ذلك المعنى في الطبايع الكلية من الاجناس والانواع نفس هذا المعنى اي المقول في جواب ما هو وفي
تحصيلات الامور بعنايها الا يعني المقول في جواب ما هو فيلزم من ذلك ان تكون نسبة الهوية بالمعنى الاخير الى الهوية التي في الجنس
والنوع والتي في الفرد الشخصي كنسبة المشترك اللفظي الى معانيه المشتركة فيها فان لم يكن نسبة اليها من قبيل المشترك اللفظي
على ما قال فكان الهوية اذا قيلت على التي في الجنس والنوع وعلى التي في الفرد الشخصي كان اشتراك الاسم وايضا يقال فلان الهوية او فكان
الهوية على بعض الفعل وقوله وليس هذه الهوية مفارقة لما هو بها ما هو لعله اشار بقوله هذه الهوية الى الهوية التي في الفرد الشخصي
لقربه اليه يعني ان الهوية في الفرد الشخصي لا يفارق الهوية بمعنى ما هو بها ما هو بل يكون ذلك فيه نفسه وهو على خلاف ما عليه امرها في
الكليات لوجود الهوية بالمعنى الاخير فيها وهو المقول في جواب ما هو ثم ان الهوية في الفرد الشخصي لما لم يكن مفارقة لما به الشيء هو هو
لعدم وجود الهوية بالمعنى الاخير قال وجود تلك العبارة والا لم يكن ماهية يعني ان الهوية فيه لا يفارق ما به الشيء هو هو والا يلزم ان
لا يكون جزئيا هذا الشخص بل يكون تلك الهوية جزئيا الكلي والهوية بمعنى ما يقال في هذا على تقدير ان يكون المراد من اشتراك الاسم هو
الاشتراك اللفظي واما اذا كان المراد منه الاشتراك المعنوي لان اشتراك الاسم اعم من اشتراك اللفظ عند من صرح به في فصل
الالفاظ المتفقة والمتواطية والمتباينة والمشتقة وما يجري مجراها من منطق هذا الكتاب وذلك حيث قال ان الاشتراك الاسمي
اجرى الاشتراك اللفظي المسمى بالاشتراك اي الاشتراك الصرف فيكون اطلاق الاشتراك الاسمي على الاشتراك اللفظي
اطلاقا للعام على الخاص فاذا تقرر هذا فنقول ان كون الهوية بمعنى ما به الشيء هو هو مشترك اسمي بين الهوية التي للجنس والنوع وبين
الهوية التي للفرد الشخصي بالمعنى الاعم والا يلزم من ذلك كونه مشتركا لفظيا بينهما لاحتياج في ذلك الاشكال الى هذا التوجيه وعلى
هذا يكون كان في قوله فكان الهوية اذا قيلت على التحقيق كما يلوح من سيرته وشيمته في اكثر مسالكه في مواضع هذا الكتاب وقوله
ليس هذه الهوية مفارقة لما هو بها ما هو اشارة الى اعتبار الانفكاك بين هوية الشيء وبين ذلك الشيء بحسب انحاء الواقعية والا لزم وجود
الشيء بلا هوية وحقيقة فيه فلم يكن تلك الهوية ماهية على ما قال والا لم يكن هوية ثم انه استدل اعني بقوله لكثرة الاجزاء الخارجية
من الماهية والوجود لو سر العاقل والعرض ايضا لكن لا يصح ان يكون حدا لها اما الفرد الشخصي فمطلقا واما المركب فنوجه ما على ما قال
لكثرة وفي هذه العبارة اشارة الى الفرق بين الهوية بذلك المعنى وبين الحد الوجود الاول فيهما دون الثاني وذلك على ما قال لان الحد
مؤلف من اسماء عامة لا عامة النزلي الاسماء التي يكون كل منها هو الاخر ونفسه ومن الظاهر ان اجزاء الفرد الشخصي من العوارض المشخصة
لو كانت الاجزاء الخارجية للمركب ليست كذلك ضرورة وفي قوله فان كان المركب حدا اشارة الى ان الاجزاء الخارجية للمركب يكون حدا
بحسب خصوص حال الخارج لا مطلقا لكون ما بحسب بعض حالاته الجنس والفصول كالمادة وذلك بخلاف ما يأتي الهوية الشخصية
والا فيه اشارة بقوله ليس فيها اشارة الى شيء معين بما يناسب حال الهوية الشخصية وذلك على ان يكون اشارة الى دليل اخر على استحالة تحديده
والجملة ان الحد انما يكون بتحقيقه من الذات اي الهوية الكلية واما الهوية فانما يكون على سبيل العرض وذلك لانه لو كان حدا الانسان حدا
بالنفس الاولى لما لزم من الافراد كون مثل الفيلسوف ان لا يكون الا له ويحال مع بطلانه ولم يقع على غيره وكذا الحد الكلي فيما دون الجزئيات
على سبيل العرض لا بالذات الا ان يكون ذلك شخصا نوعيه مجموع في شخص فان الحد واحد فان حملت انه كلما كانت الشرح مقابلة
الفرد كانت الاعم منها ولم يكن العرض عرض وانفق البلاد وحب الكسوف لعلمه بنا واول هذا الكسوف ظهر بين طول بعيد الذات
بل بالعرض فلهذا يقع في جميع الكسوفات وذلك على ما في الحليات والا يخفى ان الظاهر من في البرهان من هذا الكتاب عدم كون

الحكم

الحكم على الامر الجزئي جزئيا ولو كان نوعه منحصرا فيه مع انه قد حسب انه كلي على ما ذاقه في التعليم الاول من ان اكثر الناس حكما كليه
حسبان ذلك جزئي وكثيرا يحكم احكاما جزئية حسبان ذلك كلي اما الاول فكما حكم على الشمس والقمر بانها متحركان حركة كلية في فلكها
وعلى الارض بانها في وسط الكل ازمنة الموضوعات وان كانت منحصرة في فرد واحد الا ان لها مفهومات ملتئمة يجوز العقل اشتراكها
وعن الاحكام الاعلى ما على هذه الشمس لمحسوسة بالحواس الظاهرة فيكون حكما كليا اوليا وحسبانه ليس كذلك اما الثاني فبانه لما
حكم على كل واحد فكان الحكم عاما حيث انه كلي ولم يكن في الحقيقة كليا اذ قد كان فانه انه اولى وكان هناك حكم على واحد فظن انه
لما يحكم كليا وتفصيله في البرهان من كتاب الشفاء ثم نعود الى الراس فنقول كما ان المراد باشتراك الاسم فيهما هو الاشتراك المعنى
يجوز ان يكون هذا بعينه هو المراد ما وقع عن الشيخ في دفع المغالطة المشهورة المذكورة في منطق كتابه هذا فيما يتوهم من صدق الشيء
مقيدا ولا يصدق مطلقا والحاصل ان المغالطة كما يكون ناشية عن اشتراك اللفظ كذلك يصح ان يكون ناشية عن اشتراك المعنى وذلك
كالوجود المطلق حيث انه مشترك معنى بين وجود الشيء في نفسه وبين الوجود الرابطي فيما يشتبه الثاني بالاول على الناظر فيجري
حكم فيه على ما ذكره الشيخ مع جوابه عنه على ما قال اما في منطق هذا الكتاب في فصل تعريف حال القضايا المنكرة والمتناسلة والملائمة
عند تعلق حال الصدق فيها وكذبها بحسب التفريق والاتفاق لا يختلف فيها بعد ما بين واما ما يصدق مجتمعا ولا يصدق فرادى وبين ابعضا
من هذا ما يكون اجزاء المحمول فيه مشتملا على ما يناقضه مصرح بها وان بعضا منه ما يكون المناقضة فيها بالقوة واما الذي لا مقابلة فيه
ويكذب اخر ومع ذلك انا اذا قلنا الانسان ضاحك او ميت وان او ميت موجود شاعر وان او ميت هو شاعر فان ذلك صدق واذا قيل ان
او ميت هو او موجود كان كاذبا واما التمثيل بالميت فالظاهر فيه ظاهر وذلك لان لفظ هو موجود ماخوذ في ذلك القول الذي محموله
مؤلف على انه اراد الجزء ومن الظاهر انها في حكم الادوت فان لا دلالة لها بنفسها كما مات فيجب ان لا يؤخذ في حال التفريق على انها اسم
لا يكون المعنى في الوقتين واحدا فان لم يؤخذ الوجود رابطة بل اخذ الاعلى معنى حتى يكون كانه يقول ان او ميت هو الموجود الذي ذلك
الموجود يكون شاعرا كذب القول بعد موت او ميت مفردا او مركبا فان لم يؤخذ هكذا بل اخذ رابطة ولكن عند ما حمل وحمل عليه
اسم مطلق يحقق مشتق من وجود الامر فهو ظاهر ومغالطة باشتراك الاسم فان حمل وحمل على انه رابطة لم يصدق ولم يكذب حتى
موجود اي شيء واذا قيل كان ومعنى به الرابطة فكان بغير قولهم كان في نفسه انتهى كلامه ومن الظاهر ان الامر على ما قررنا من ان الاشتباه قد
تاسس خلطا الوجود الاتي بالوجود في نفسه وهو مقابل له وما هو صادق عليهما ومطلق بالقياس اليهما هو الوجود المطلق والا لزم
من صدق احدهما الصدق الاخر وما يقابله ثم ان الفاضل الدواني في حواشيه القديمة ذهل من جملة هذه الامور وحمل الاشتراك
الاسمي على الاشتراك اللفظي ولكن ذهل عن القيد وما هو مطلق له وكلاهما فاسد اما الاول فهو ظاهر واما الثاني فلان الوجود والعدم
المطلقين يعبر عنهما بالكون واللاكون وكلاهما مشترك معنى بين الوجود والعدم في نفسه وبين الوجود والعدم الرابطي والا لزم من
صدق قولنا او ميت موجود شاعرا الصدق مطلق الوجود لا وجود في نفسه على ما نحن خلطا لما يكون اعم من الشيء بما يقابل ذلك الشيء
فما هو صادق فهو غير مقابل وما هو مقابل فهو غير صادق وبعبارة اخرى انه اشتبه عليه حال الرسل بالمطلق والمقيد كما يظهر مما ذكره
الشيخ ههنا وما ذكره في منطق الاشارات حيث قال فيها اذ ربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع كان صادقا فظن
انه اذا فرق كان صادقا فاسل من يظن انه اذا صح ان يقول كان امرء القيس شاعرا صح ان امرء القيس كان مفردا وان امرء القيس شاعر فيحكم
بان الميت شاعر وايضا اذا صح ان الخمسة زوج وفرد اجتماعا صح انها زوج وانها فرد هذا كلامه وهو صريح في ان هذا المثال وذلك المثال
ليس من قبيل المطلق والمقيد بحال بل من قبيل الاجتماع والفرادى كما لا يخفى ثم ان بعد ما وقع عن الشيخ من تلك التعريفات في منطق هذا الكتاب

وفي مطلق كتاب الاشارات كيف يعقل منها ذلك الفاضل واصرح منها ما قاله الشارح المحقق للاشارات انا اذا قلنا كان امرأ القيس شاعرا
وصح فيظن ان يصح قولنا امرأ القيس كان وقولنا امرأ القيس شاعر وذلك لان الحمل في الاول هو قولنا كان شاعرا على سبيل الاجتماع
فيظن ان يصح قولنا حمل كل واحد من لفظي كان وشاعر على سبيل الانفراد وانما يصح الاول كان لفظ كان فيها ناقصة وهي جزء المحمول
والمجموع قضية واحدة كونه في الزمان الماضي شاعرا ولا يصح الثاني لان امرأ القيس كان يدل على انها اخذت تامة وهي المحمول وكان يدل على
حصول امرأ القيس ولا يصح الثالث لان حصوله كان يدل على انها اخذت رابطة لا لانها الاعلى الارتباط المحض والمحمول هو الشاعر
وصح الفرق بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا هو شاعر على هذا التقدير ويلزم منه حمل الشاعر على امرأ القيس الذي ليس بموجود الآن
لان الميت لا يوجد فضلا عن ان يوجد شاعرا هذا واعجب من هذا كله ان ذلك الفاضل في حواشيه على تهذيب المنطق في بحث الاضافة
قد نقل من الشيخ هذا واعتقد المراد وكذا غيره ممن ذكر هذه المغالطة ثم اورد عليها بانه يقع ههنا شيء وهو ان السائل لم يفرق
في هذا السؤال بين الصدق بمعنى المطابقة في نفس الامر وبين الصدق بمعنى التحقق وخلط بينهما فخبط وذلك بحسب حال الانسان لو
اراد بالصدق المعنى الاول انما يصدق المقيد بناء على ان المطلقة دائبة الصدق لكن يصدق المطلق اذ كما يصدق قولنا اوميس كان
شاعرا يصدق قولنا اوميس موجود في نفسه لا المطلق ولو اراد المعنى الثاني فكما لم يصدق اي لم يتحقق بعد موت اوميس لم يتحقق
المقيد وذلك ظاهر انتهى وهو في غاية من رضيه عما اوضحنا والذي يؤيد ما ذكره غياث الحكماء في تعديل الميزان في صناعة المنطق بهذه
العبارة ان اللفظ الموضوع لمعناه الدلالة وهو الذي لا يتوقف فهم المعنى المقصود منه على امر مستقل عند ذكره او امر مذكور قبله كلفظي الانسان
والابيض فانه اذا نطق بهما حصول المعنى المقصود من تذكر موضعهما ولا يتوقف ذلك على امر مستقل او مذكور قبلهما واما ناقص الدلالة
وهو الذي يتوقف فهم معناه على امر مستقل مثل الكلمات الموضوعة او مذكور قبله كما في الادوات وكما يجوز ان يدل اللفظ على المعنى المقصود
منه حال الافراد ولم يدل عليه حال التركيب كلفظ العبد فانه اذا قيل عبد فهم منه العالم الوضع ان التكلم يقصد به المملوك فقد دل عليه
لا جعل عبد الله على الشخص معين لم يدل العبد وهذا الموضع على المملوك لكن يجوز عكسه وهو ان يدل حال التركيب ولم يدل حال الافراد
وهذا ما لا يشك فيه منصف ودلالة ناقص الدلالة من هذا القبيل اذ لفظ في حال عدم انضمامه الى شيء لا يدل على شيء وحال الانضمام يدل
عليه وهو النظر فيه هذا كلامه ولا يخفى ان في هذه الكلمات اشارة بل دلالة على ان الشيء قد يدل حال التركيب ولا يدل حال الافراد
والعكس ومن ههنا قد اخل ذلك التشكيك الذي اشرنا اليه انفا واما ما عليه المحقق الدواني في حل تلك المغالطة بما ذكره في موضع
فمرسل عن ساعد ما عليه الشيخ في الشفاء والاشارات والمباحثات وغيرها بل المحقق بالتصديق هو ما قلناه والعجب منه انه قد
سلك ان الشيء قد يدل حال الاجتماع ولم يدل حال الافراد في حواشيه التهذيب ولم يستعمله في هذا المقام وكذا العجب من بيان الحكماء
والد واساتذة صدر المحققين والفضلاء انهم لم يتفطنوا بما يرد عليه وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء قال وان كان كل اسم يحضر

اقول الذي في بعض النسخ وان كان ثم ان قوله يحضر من الحضور وقد اخذ انه من الاحضار بالصاد المهملة وعلى جميع هذه التقادير يكون هذا
وجها اخر لبيان عدم امكان تعديد الشخص بجميع مقوماته لان الكليات المتضايفة لا يتعدد الهوية الشخصية بمعنى امتناع الحمل على الكثيرين
قال الا ان يسند الى شخص فان كان المسند اليه شخصا الى قوله لم يكن السبيل اليه الا بالمشاهدة اقول ذلك على ما اشار في سائر تعليقاته
مقوله ان المعقول من هذا الشخص المشار اليه هو ان مجرد مهيته بصفاته واحواله كلها واعراضه حتى يكون مطابقا للمحسوس وغير دخيل
المشار اليه لا من الوضع المطلق ومن مادته المشار اليها الا من المادة المطلقة ومن صفاتها المختصة بها الا من الصفات مطلقة بل ما اخذ
جميع صفاته واحواله وان تخصصت به مطلقة كلية بحيث يجوز حملها على كثيرين فيكون المعقول منه غير مشار اليه وان كان معقولا كما هو

بجميع احواله من وضعه واينه وصفاته والفرق بين محسوسه ومعقوله وان كان يطابقه ان محسوسه مشار اليه ومعقوله غير مشار اليه
فاذن قد اخذت كل احواله الكلية وبعبارة اخرى ان المعقول من الشخص ما لم يكن مقيسا الى الحال انه معقول هذا الشخص المشار اليه المحسوس
او على انه هو بعينه بل على انه جزء حمله عليه وعلى غيره من اشخاص النوع كان كليا وذلك بان تؤخذ صفاته واحواله كلها كلية فلا يوجد ما
يتخصص هو النوع ولا يبين انتفاؤه والظاهر من هذا امكان جواز تعديد الشخص المشارك لغيره من الاشخاص في الطبيعة النوعية لا بما خاصة
ولا بغيره من الهويات الشخصية لان كل ما يعقل منها لا يكون الا امرا كليا لا جزئيا فلا يقع حد الرقم الصدق على غيره فتبين ان الاستدلال
هذا الشخص وذلك الشخص واحد في ذلك فلا يصح جعل احدهما هو غيره او في الاخر لصيرورتهما امرا كليا اذا عقلا واما اذا كان
المسند اليه شخصا غير ثم يعد فيه على ما قال فان كان المسند اليه من الاشخاص التي كل شخص منها مستوف حقيقة النوع فيكون الحد حقيقة
لهذا الشخص المسند اليه لا لغيره كما يشعر به قوله وكان قد مثل العقل ذلك النوع بشخصه فاذا جعل الاسم مسندا اليه كان العقل وقوف عليه
ولم يجد العقل تغير الحال من الوقوف وقوله وتغير الحال معقول الفاعل الفعل المبني ثم ان الجار في قوله لجواز فساد ذلك الشيء اذا مثل هذا
الشيء لا يسند متعلق بقوله تغير وتقريره على ما سلف في سائر كتبه بقوله التحديد يكون بالمقومات والذي نوعه شخصه فمعقوله
ومحسوسه محدوده لانه لا اشتراك فيه غيره فما يعقل منه هو الحد وهو مقومات وما يسند اليه يكون محدودا والعقل شيء والتغير
معقوله غير محدوده لا محسوسه فقط ومحسوسه لكون صفاته بحيث يمكن وقوع شركة فيها واذا اسند اليه لا يكون محدوده ولا شيء العقل
تغير ما والمعقول هو المعنى المشترك فيه لا المعنى المختص فيكون لا محالة كليا والجزئي قد يكون له معقول اذا علم من جهة اسبابه ومثله لا
من جهة الاشارة اليه بالحس كالكسوف الجزئي والشخص الانساني مثلا ما لم يشر اليه بسائل علم من جهة اسبابه ومثله فاذا تقرر هذا
فنقول انه يصح ان يكون للامر الشخصي حدود بما فيه من سبب العلم به من جهة اسبابه وان كان له نظير من الاشخاص واما اذا لم يكن فيصح
تحديده بما فيه بسبب العقل ايضا لاعضاء فيه فلا يكون طريق المعرفة به الا الحس ولكن لما لم يكن المرسوم عاريا عن بيان لاحتمال
فانه لم يكن حدا حقيقيا كما اشار اليه بقوله ولكن المرسوم بوجوه ودوام قول الرسم عليه وبما عرف العقل من بيانه فلم يكن هذا
ايضا حدا حقيقيا فيبين انه لا حد حقيقيا للفرد بل انما يعرف بلقب او اشارة او نسبة الى معروف بلقب او اشارة هذا ولكن
بقي ههنا ان لو حد كل شخص من اشخاص المعقول لكان ذلك حدا حقيقيا للفرد بل انما يعرف بلقب او اشارة او نسبة الى معروف
لا لعدم احتمال فساده فهذا الدليل انما يدل على ان المرسوم لا يكون شخصا ما دام الامر مطلقا بالقول بان الشخص ما هو شخص يكون فاسدا
مع قطع النظر عن كونه مجردا او مادة فهو يدفع ما ذكره من الحكم بعدم العقل عن التعبير على ما قال ولم يصف العقل بتغير الحال كما اشار
اليه الشيخ في التعليقات وذلك حيث قال ان الحد ولا يصح ان يسند الى اشخاص النوع الفاسد فانه يبطل ذلك الحد مع فساده
الحد ولكن لا يفسد واما الذي كان ما الشخص هو نفس النوع كالشمس مثلا يصح اسناد الحد اليه ولم يقع انتفاؤه من فساده هذا كلامه
فلا يخفى عدم جواز ان يكون الشخص بما هو بذلك الاعتبار نوعا ولا مرسوما ولما تقدم دليلان على ذلك المدعى احدهما ان الاجزاء
التي الحد يلزم ان يكون كل منها نعتا للحد ومحمولا عليه التواطؤ ومن الظاهر استحالة حمل العوارض المشخصة على الشخص فلا يصح
تحديده فكذا يرد فيه وقوله وكل من فانه تصور عقلي صادق الى قوله والجزئي تأكيد لاول هذين الدليلين كما انه قوله والجزئي فاسد الى
قوله ولا لم يكن تأكيد لثانيهما والحاصل ان عدم الجزئي لو لم يكن لكان الطابع الكلية لان الشخصية لا تعلق بها تصور عقلي ولعدم الكلية
بعضها الى بعض لا يسند معرفة الهوية الشخصية فلا تعديد لها سواء كانت نوعها اصغر اجزائها او لم يكن حتى ان العقل اذا نسب مع فرقها
الى معرفة شخص لكان هذا الشخص في الجهالة والمعرفة لكل الشخص بحيث لا يميز منه انه معرفة كيف يكون فاذا جاء ذلك فقد

لعقل الكليات متضامنة لا يبقى تحديده قال او يكون هذا الامر غير التحديد بالعقل اقول ظاهر الانطباق على الاشخاص الفاسدة ثم الجد
ان هذا الوجه اخص على اصحاب التحديد الشخصي مجردا كان او مادياً بالعقل باعتبار ان تشخصه الخارجي لا يجوز حصوله بما هو هو فيه
لكان امرا يعين في آن واحد في وطنين ومن جهتين الا يرجع الى الوجه الثاني الا بتمامه على ان الموسوم غير موثوق به بخلاف
هذا الوجه الثالث قال واذا لم يكن كذلك اقول يعني اذا لم يكن الموسوم امرا يقينيا بل يكون امرا ظنيا فيكون تاكيدا وتقريبا
للوجه الثاني كما يشير به ما وقع عنه قوله مظنونا بان اسمه وقوله فتى شاء ان يحد الفاسدات قال فقد يعرض لابتنائها اقول
انه من البناء كما في بعض النسخ الصحيحة وقد افاد انه من الايمان فرجعه الى ان من يحد الفاسدات يلزم ان يجعلها غير فاسدات
قال فانا اذا رنا ان نضالع اقول بيان لتقدم الحدود على جزء من بان الاجسام والقطعة والحادة الكائنات اجزاء للانسان
والدابة والقابية بتقدم الاجزاء عليها بتقدم الجزء على كله هذا على ما يلوح من اول النقل والا فالحق ما سياتي في آخر هذا الفصل
من كون ذلك بحسب التحليل حيث يظن ان الدابة ومتولدة من حدة قطعات والقابية من حدة سواد والانسان من الاجسام وانما قلنا
ذلك حيث ان الدابة اجزاء مقدارية فيكون متاخرة عن الكل وقس عليه امر القابية فبناء على ذلك الظن فاذا صدقت هذه الاجزاء بتلك الاجزاء
تكون هذه الامور اجزاء محمولية فيلزم تقدمها عليها مع تاخرها عنها تاخر الكل عن جزئه قال فمن الكيات اقول يشير به الى
قطعة الدابة والحادة كان قوله فمن المركبات اشارة الى ما عليه امر الاجسام على ما قيل ولكن الظاهر ما ذكره الشيخ في التعليقات
ان الدابة اطلق الكيات وذلك بحسب جعل فيها الكيات مقابلة للكيفيات على ما قال ان الكيات لها اجزاء والكيفيات لا اجزاء
لها وليس الكل نوع اجزاء الا الجوهر المركب والكيات تقي وهو صريح في المدعى ولكن يستقيم ذلك اذا كان المراد من الاجزاء فيها هي الاجزاء
المقدارية واما الاجزاء في الجوهر المركب فهي اجزاء حدودية ثم ذكر ان قطعة الدابة والحادة حيث انها من افراد الكيات ولكن على سبيل
التمثيل فلا ينافي ذلك بالدليل ولكن بقي الكلام في امر الاجسام الدابة لانها ليست من الاجزاء المقدارية تدبر فيه قال من حيث
مادته اقول يشير الى ما عليه امر الاجسام كما انه اشار بقوله وموضوعه الى القطعة الحادة ومن الجائز ان يكون كل منهما اشارة الى كل
منهما على ما قال ان السطح مادة عقلية للدابة وذلك من حيث كونه عاما لخط مستدير بما هو عاما له فلا يكون الخط داخلا فيها
قال ولكان تعلق بها اشكال مادتها اقول يعني ان اشكال مادتها يتعلق بها على معنى انه يصح وجود الصورة في تلك
المادة من دون تلك الحال بل يصح منه تقويمه لان احوال المادة على وجود احدهما لا يصح وجود الصورة الا مع تلك الحال
وثانيهما لا يصح وجود مع تلك الحال ومع حدوث تلك الحال الينوثانيهما لكون صادرة من وجود الصورة والصورة على الغاية الطبيعية
في الدابة فاذا كانت تلك الاحوال المادة موجبة لوجود الصورة دخلت الاحوال في مدة النوع والا لم يكن كذلك لم يدخل في وجود القطعة في الدابة
سببه وعلته حال مناسبة الوجه الثاني ولكن الاجسام في الانسان والحادة في القابية فانها امور المادية لا الاشكال الحقيقية النوعية المركبة
من المادة والصورة فاذا حدث بالكلام لم يلزم ما ذكر من تاخر اجزاء الحدود من الحد يعني اذا اخذ الانسان والدابة والقابية في حدود
الاجسام والقطعة الحادة فلا يلزم من ذلك تاخر اجزاء الحدود من الحدود واذا لا يتاخر هذه الثلاثة في كونها انسانا ودابة وقابية ان يكون
لها اجسام وقطعة وحادة وقد اشار بهذا الى كون هذه الامور غير داخلة في الدابة لتاخرها عنها كما لها على ما قال لكان من اللازم
لا قول لامر المقومات وذلك على خلاف ما لها امر بها اذا كانت من المقومات حيث انها تكون اجزاء لذلك النوع فلا يصح تقويمها
بتلك الجزء واما ما في بعض النسخ فضلا من كونه من المقومات فلعله سهو من قلم الناسخين قال كما معنى ذلك اقول ان كون الاشتمال
من الحوادث التي يكون في مرتبة التشخص قال وجب ان تاخر في حدها اقول كما تاخذ الموضوع في حد العرض قال ثم يقترن هذه

الاشتمال الثالث اقول لعل الاولى على الصواب ما وقع في بعض نسخ هذا الكتاب من قوله ثم يقترن من الاقتران لا يقترن من الاقتران كما في هامش
النسخة قال بعد اخطا اقول انما قال بياء النسبة ولم يقل خطا لما مر من انه حيث يجوز ان يوجد البعد الخطي من الخط كما نبه عليه في رسالة الحدود
من ذلك قال انها الفرق بين البعد والمقادير الثلاثة انه قد يكون بعد خطي من غير خط وبعد سطحي من غير سطح مثال الزاوية فرض مسلم
انفصال في قائمة الفصل نقطتان كان بينهما بعد ولم يكن بينهما سطح لانه انما يكون سطح فيه اذا انفصل الفصل واسد وسوء الانفصال وانما يكون
خط اذا كان بينهما سطح مفترقان بين الطول والخط والعرض والسطح لان البعد الذي بين النقطتين المذكورتين طول وليس بخط والبعد الذي بين
الخطين المذكورين هو عرض وليس سطح وان كان كل خط ذا طول وكل عرض ذا سطح قال ولم يكن ان يتوهم خطوطا مثل منها هذا الفصل اقول يعني
انه لا يكون حصول زاوية فرض خط وخطوطا مائلة عنه على معنى ان يكون بانية له غير متصلة به هذا القسم خارج من المقسم لعدم امكان حصول
زاوية قال الا الخط المتصل اقول يعني الذي حصل منه سبيل ما يحيث يمانع كل من اعاده والقابية والمتوجه كما مر انفاقا لان الاتصال
المعنى من حمل الاتصال الذي يقال الا الاشتراك على معان ثلثة كما ذكرها في رسالة الحدود حيث يقول ان المتصل اسم مشترك يقال لثلثة معان
احدها الذي يقال المتصل في نفسه الذي هو فصل من فصل الحكم وهذا امر من شانه ان يوجد بين اجزاء محدودة مشترك ووسمه ان القابل
للانقسام بغير نهاية والثاني والثالث يعني المتصل فانهما من عوارض الكم المتصل المعنى الاول من جهة ما هو كم وهو ان المتصلين هما اللذان نهايتهما
واحدة والثاني من كيفية الوضع لكن مع وضع فكل نهايته شيء آخر واحد بالفعل يقال انه متصل مثل منطقي زاوية والمعنى الثالث من
عوارض الكم المتصل من جهة اعوجاجه وهو ان المتصلين بهذا المعنى هما اللذان نهايتهما كل واحد منهما ملازمة لنهاية الاخرى في الحركة على كانهما
بالفعل مثل اتصال الاعضاء بعضها ببعض واتصال الرطوبات بالعظام واتصال الحويات بالقرا والجلد كل ما يلازم من الفصل بالفعل
الملاسة قال بالخط الثاني اقول انه يشير الى الخط المفروض او لا بقوله يكون بعد اخطا قال والذي يفعل اقول انه معطوف على خط
فيفعل فيه كله الا كما لا يخفى قال فانا الخط الغير المتصل الى قوله لا حد به شيء اقول انه بيان لما وقع عنه بقوله ولم يكن ان يتوهم الى قوله
الا الخط قال وكان اعتبار الميل الى قوله وكان اعتبار اقول انه بيان لقوله الا الخط قال مطلقا غير صحيح اقول يعني المتوهم على ما
الا الملاقي بحيث يصح به سبيل ما قال وكان اعتبار الميل من الخط اقول يعني لا يمكن تحديد الحادة بالمتوجه لان الميل من الانحراف تكون
بالانحراف فاذا حدث الحادة بانها زاوية تكون اصغر من هذا المتوجه بتوجه اليه انه يكون الاصغر منها متوجه اخرى ايضا قال وكان حكم
الحادة اقول يعني انه لا يمكن تحديد الحادة بالحادة لان لها مراتب فاذا قيل ان هذا النوع من الحادة ما يكون زاوية اصغر من الاخرى يتوجه اليه
انه لما كانت متعددة يمكن ان يكون حادة اصغر من هذه الحادة واعظم من اخرى وقوله مع ان الحادة اشارة الى انه يلزم ههنا تحديد واحد وهو تعريف
الشيء بنفسه قال لا يبقى اقول يعني انه اذا مال الخط العمود على الاخر عن سمت استقامته يلزم ميل اجمالا بصير وتر ذلك احد طرفيه
متوجها والاخر حادا فتعلقه انها يجوز ان يكون معيارا له قال فكان يقول اقول اي الحادة وكان يكون في هذا البيت فاعلا للفعل الواقع
في قوله ليس يعني وقوله واقرب اي الى الخط الذي فرض قيامه به مائلا عنه من خط قائمة اي خط يكون عمودا على ذلك الخط الذي حسب حصول
القابية قال والقابية اقول انه مبتدا وقوله وقع منصوب على التمييز لما وقع عنه بقوله الموجودة واما خبره فهو قوله هي قابية من ههنا
يجوز ان يندفع به انه اذا اعتبرت الحادة على ان يكون جزء القابية لم يكن القابية قابية لانعدام صفة الاتصال وهو يستلزم انعدامها
والحاصل انه اذا لم يعتبر الجزء لم يكن الحادة حادة واذا اعتبرت اخذت القابية ووجه الدفع من حيث ان القابية ليست معتبرة فيها بالفعل
بل انما يعتبر فيها بالفعل قوتها لا وجودها قوله فلا عطر بها وفي بعض النسخ ينظر لها وعلى التقديرين ان المراد من النظر هو المتوجه بحالها
من الحادة الموجودة بالفعل اي التي يكون قوتها موجودة بالقابية بحسب القوى اي كون قوتها بالفعل لا وجودها فانه فرقت الجهات وقوله

لا بالفعل صفة الغاية قال من المساواة الخ اقول فيكون محدودة معينة واذا حركت الخط تحريكا لما تخرج عن المساواة كونها غاية وبين معنا
الخ معنى ما وقع منه يقول والاستدلال بين معنى انها لا تكون متكثرة الافراد والانواع كما لو اسطله والاستدلال الذي لا عرض له والبساطة في
كتاب التعليقات حيث قال الغاية هي بمعنى واحد وان تغير مطلق معناها فلا تكون غاية الكون من غاية وقد تكون منفرجة الكون منفرجة وحادة
الكون حادة فليس كل منها شيئا واحدا بل انواع والغاية هي كما لو اسطله والاستدلال الذي لا عرض له والغاية هي كالمعنى الموجودي
والغاية والمنفرجة انما يعرفان بالقياس اليه كما تعرف الاعدام بملكاتها وهي كالاعتدال وتلك الخروج عن الاعتدال قال فقد
اشبه الغاية يعني ان تعريفها وان لم يكن بالغاية ظاهرا ولكن بحيث انا نعرفه فيه رجع بالحقيقة الى تعريفها بها قال فتقول والعلل
كما سمعته صورة وعنصر اقول انه لما كان الصورة علة بصورة المادة وان كانت صورتها قال انا نعني بالعلة الصورية العلة التي هي
من قوام الشيء وقوامه العنصر والمادة حيث انه مادة نقل الى اصل فيها من الصورة لا علة مادية بل انا نكون ذلك بالقياس الى
الجسم على ما قال وبالعنصر العلة التي هي جزء من قوام الشيء الى قوله يسمى فيها قوة وجودية والمراد من قوة وجودية اشمل القوة القريبة
ايضا لشمل مواد الافلاك وهيولاتها صورة لان القوة والامكان الاستعدادي ليست فيها كما سيأتي في آخر فصل شكوك ايضا وما قيل
بذلك العنصر لان العنصر جزء منه وهو جزء الفعل والجزء في قوله منه يعود الى السماء والحاصل ان العنصر عنصر ان عنصر انفكاكيا
وعنصر الاستطقسات والاول عنصر القيام والثاني عنصر الكون على ما نبه عليه في الاشارات والاول مع وجود ذلك والاتقدم في
الخارج مطلقا بخلاف الثاني وفي كتاب التعليقات يعبر عن القوة التي في الاول بالامكان القريب وعن القوة التي في الاخير بالامكان
البعيد على ما قال هيولات الافلاك ليس لها امكان بعيد فلا يحتاج الى اثبات انها الامكان القريب فوجوده وانما تخصصه
من ذاته لا من خارج وهيولات الاجسام العالية الفاسدة بخلاف ذلك فان الهيولى لها امكان ان يقبل النار وهي في حال ما هي قابلة
لصورة النار لكن ليس ذلك الامكان كامكانه لقبول صورة الماء وهي اشد منها صورة النار فانها عند ذلك تخصصه الاستعداد
والامكان لقبولها ويشبه ان تكون النفس عند المفارقة مخصصة الاستعداد بقبول الكمالات لا سيما اذا كانت زكية ولم يكن لها هيئة
جاذبة الى البدن ومقتضياته من اللذات والشهوات الحسية والهيات الردية فقد اخرج ان هذا التعريف للعنصر يشمل عنصر الافلاك
والعناصر وبقوله هي جزء من قوام الشيء خرج الفاعل والغاية وبقوله يكون بها الشيء هو ما هو القوة العلة الصورية وبقوله ويستعد بها
قوة وجودية خرجت عنه الهيولى الافلاك واما ما قيل من ان المراد الفلكية يخرج بهذا القيد فهو مردود لما ان الافلاك القوة
مشتركة بين الفلكيات وبين التغيرات فانها تابعة لها ايضا لا يريد ان لا يكون تعريف العلة المادية شاملا للجسم الذي اذا هو قوله اي لا تكون
ذاتها الفصل الاول علة لما يستفيد انا ضرورة وجود اسبابا لها بهذا التفسير لشمل الفاعل المذكور في الطبيعيات الى بدء الحركات حيث
انه قال وجد بالاقتراب الحركة فليس ذلك ايضا هو فاعل والحاصل ان الفاعل من حيث هو فاعل لا يجوز ان يوجد قابلا للفعل او الموجود
لان القبول هو انفعال فيه واشكال انه فيكون لم يستكمل حد وجب ان تكون ذات الفاعل مباينا للذات المفعول وان كان يوجد المفعول
حيث هو ملاقيا له والطبيب اذا عالج نفسه فانه يعالج جزء منه ويقال الخ من الاخر ومن جهتنا ثم بمعنى قوله اي لا يكون ذاتها بالفصل
الاول علة لما يستفيد وقوله وجود شيء يتصور به اي لا يكون ذاتها بالفصل الاول علة لما يستفيد وقوله كوجود شيء يتصور ذلك الحمل
بهذا الشيء وفي بعض النسخ بما بالاصل به باعتبار كون ذلك الشيء عبارة عن الصورة ثم انه قد اعتبر بذلك عن المادة والجنس وكونها
بالفصل الاول علة للصورة والعرض فليس به ولما كان من الفاعل هو الجنس الفاعل ولكن لا باعتبار كونه فاعلا على ما قال ومع ذلك
فيجب ان لا يكون الخ وذلك لان الغاية وان كانت علة فاعلية العلة العلة الفاعلية لكن المراد من العلة الفاعلية ما لا يكون كذلك

حتى يزيل الاقسام بحسب مفهومها او لا يتفق في الفاعل المحقق يكون هو الغاية على ما قال وان كان ولا بد فيما يستبار اخرى كما في الاجسام على
قال وذلك لان العلل اسفة والجملة انه تعم بذاته المحقق من كل جهة خير محض فاذا كان مطلوب الخير والخير ذاته فيكون ذاته غاية وهو يعد
لما سواه والجملة ان العناية هي ان الاول خير عاقل لذاته عاشق لذاته صدق الخير فهو مطلوب ذاته وكل ما يصدر عنه يكون المطلوب فيه
الخير الذي هو ذاته وبعبارة اخرى ان العناية صدور الخير عنه لذاته لا العرض من خارج من ذاته ولا ارادة تكون له مضمونة فذاته غاية وان
كان ذاته غاية ومعشوقة وذاته مبدأ الموجودات فغايته بها لها انا بعد لعنايته بذاته والحاصل ان الفاعل بما هو فاعل لا يكون ذاتها بالفصل
الاول علة لما يستفيد الوجود منه ولكن لا يكون ما لا علة الفعل بل لو كان ذلك او هذا فانما يثبت امر خصوصية بعض الفواعل
اما الاول كالفاعل في الطبيعيات او الملزوم اللازم كالارجح خطوا الى الزوجية الغاية بها الفاعل فيها ثم لا يخفى ان العلة الصورية
المادية من علل الوجود لما فيها كما ان العلة الفاعلية والعلة الغاية من علل الوجود لخروجها عليها ثم من الظاهر من هذا التعريف
ان الفاعل تعالى والباري الحق والمكون ايضا على ما قال مثل الباري العالم وهو كذلك في ان يحصل مفيد الوجود فيه تعم بما يقتضيه الدليل من
خارج فان قلت ان ما وقع من اشتمال هذا الفصل بنا في ما وقع منه في اول حيث وقع منه خير فان الوجود الذي انما هو لان الشيء الاخر
على حد يجب فيها ان يكون الخير وجود من وجود الذي اما الذات وفي بعض النسخ بذاته ومن الظاهر منها انه يخبر فيه ثم قلت خير اما
لو لا ما لا يجوز كونه مذكورا على التمثيل كما يشعر به ما وقع منه اولا بقوله مثل الباري واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون المراد بقوله خير ان لا
يكون وجوده من معلوله المستفيد وجوده منه سواء كان ذلك المبدء واجبا بذاته ام بغيره كما يظهر مما ذكره في الاشارات وهي من قسم
الخير التي تارة فيها اسباب شركائه كما انها اجب وجوده في اوله بهذه العبارة واذا كان وجود هذا من الاخر ووجود الاخر
ليس منه فاستحق هذا الوجود الاول الاخر محصل الوجود وتوسط كان فصل اليه الحصول والوجود واما الاخر فليس توسط
هذا بينه وبين ذلك الاخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا منه وليس يصل الى ذلك الا ما اول الاخر ويدل عليه ايضا ما ذكره في رسالة
الحدود بقوله والعلة كل ذات وجود ذات اخرى انما هو الفعل من وجود هذا بالفعل ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل
والمعلول كل ذات وجوده بالفعل من غيره ووجود ذلك الغير ليس من وجوده ومعنى قولنا من وجوده غيره معنى قولنا مع وجود
انتهى وهو صريح في المدعى وايضا وقع منه في هذا الكتاب الذي عن بصدد شرحه كما سيأتي في فصل نا سببه ما بين العلل الفاعلية
معلولها بين العبارة ثم العلة كما تبين لا يجوز ان يجب به بل يكون ما واجبا بذاته واما واجبا من شيء غيره فاذا حصل الوجوب يرجح
ان يكون منه وجوب غيره ولكن معنى ان ما وقع منه في هذا الفصل بقوله فقد علمت ان العلة لا تفتقر في الوجود الى المعلول بل يكون موجودا
بذاته او بعلة اخرى وبقوله اما الاستغناء والحاجة فقد علمت ان العلة لا تفتقر في الوجود الى المعلول بل يكون موجودا بذاته او بعلة اخرى
ثم قال واما العلة فاعتبار ذاته يكون اما واجبا واما ممكنا فيكون المعلول باعتبار ذاته ممكنا على سياقات الابدال على الغرض الذي عن بصدد
ذكره الا ان يكون ما وقع منه من الوجود بذاته على سبيل التمثيل وذلك على ما ذاته ما ذكره في اول الفصل مثل الباري وهو على تقدير ان يكون الغرض
بذاته في قوله من وجود الذي له بذاته وفي بعض النسخ المصححة التي ظفرت به وجود الذات بدلا من بذاته فلا مناقشة بينه وبين ما نقلنا
انتفاء ضرورة ان المراد ما وجد بالذات بذاته او بغيره فيكون سياقه على سياق ما وقع منه من التردد في هذا الفصل فليتأمل قال وقد
يظهر اقول اما ان يكون المعلل قد تحقق مع الهيئة الاستغناء به على وفاق قوله ثم قد يعلم الله وقد يرى يتقلب ويهتك ولما شاء وهذا
على تقدير ذلك الانحصار بان يرجع ما عداه من العلل اما الى القابل او الفاعل والحاصل ان الشروط والاعدادات والارتفاع الموانع غير خارجة
عن هذه الاقسام واما ان يكون التعليل فوجهه امران على ما قيل احدهما ان العلل مطلقا لا ينقسم الى هذه الاربع بل العلة المفردة التامة خارجة

عن هذه الاربع وثانيها انه يستلزم كون العلل الناقصة الاربع مسلمة عند الكل لا قد ذهب بعضهم الى انها خمسة انتهى ولا يخفى ان العلة الفاعلية
ليست مغايرة عنها بل هو الفاعل التام كما يدل نظرا الى الصادر الاول واما كون العلل غير منحصرة في الاربع عند بعضهم بل عند ما فانما
نظرا الى خصوصية بعض الموجودات الطبيعية بالمعنى خصوصية بعض الجزئيات والاعتبارات لا مطلقا ومن ههنا لا يخ حال القول
الايراد على ما ادعاه بقوله فنقول ان السبب الشيء الخ بانه لا يخفى ما في هذا الانحصار من الاستدلال الظهور امكان وجود الوسائط ثم ان
المراد من الشيء في قوله فنقول ان السبب الشيء لا يخلو هو الشيء بما هو كائن بعد العدم بما له من هذه الخصوصية لا يكون اسباب
وجوده الخ فيرد هذا الان هذه يكون منها على ما استدل عليه الشيخ بقوله ان العدم من اسباب وجود الكائنات وهذا في الجملة ان كان
كان بعدما لم يكن ليس له بل هو مادة لها ضرورة يوجد فيها ومنها وبعدها وهذا في الكليات الطبيعية محسوس شاهد بالبداهة من عدم
تقدمه لان ما لم يتقدمه عدم فهو ازلي ولا يفرض وجوده الحصلة في المادة في الحال والا فاذا لا كائنات ولا كون فاذن المبادي المقارنة الطبيعية
الفاعلية تلك صورة ومادة وعدم وكونها العدم وحده لانه لا بد منه الكائن من حيث هو كائن وما بين الكائن بعد وقد اورد عليه الامام الرازي في
مباحثه المشرقية بقوله انه لا يستقيم في الفصل تقدم العدم وفيه اشعر بل يدين الاول الى الحاجة الى العدم السابق اما ان يكون هو وجود
الفعل واما ان يكون هو تاثير الفاعل فيه وعلى ان يكون المفتقر الى العدم السابق اما ان يكون هو وجود الفعل واما ان يكون هو تاثير الفاعل فيه
محال هو وجود الفعل لان الفعل افتقر في وجوده الى العدم لكان ذلك العدم مقارنا له والعدم المقارن ينافي ازلية الوجود وعلى ان
يكون المفتقر اليه تاثير الفاعل لان تاثير الفاعل يجب ان يكون مقارنا للاثر وجوده الاثر ينافي عدمه المنافي لما يجب ان يكون مقارنا يجب ان
يكون منافيا والثاني لا يكون شرطا فان الفعل في كونه ساعيا لا موجودا لا الفاعل في كونه مفتقرا الى العدم السابق انتهى وهذا كما
ترى اما اولا فلانه لا يلزم من توقف وجود الفعل او تاثير فاعله فيه على العدم السابق كونه مقارنا له لجواز منه ذلك واما ثانيا فلان افتقار
الكائن اليه بما هو كائن متغير لا بما هو موجود لجواز من ذلك ان يكون لعدم الشيء مدخل في وجوده وذلك على ما ظهر من طبيعيات هذا الكتاب
قال واما الجسم من جهة ما هو متغير او مستكمل او صامت كائن فان لذاته وكونه متغيرا هو غير كونه مستكملا والمفهوم من كونه جادا
او كائنا هو غير المفهوم من كليهما جميعا فان المفهوم من كونه متغيرا هو انه كان بصفة حاصلة فبطلت وصارت له صفة اخرى فيكون هناك
شيء ثابت هو المتغير وحاله كانت موجودة بعد ما كانت معدومة فوجدت فيبين انه لا بد من حيث هو متغير من ان يكون له قابل لما تصير عنه
والمتغير اليه وصورة ملازمة ومن ههنا كان مع تلك الصورة الزائلة كالثوب الذي اسود او ابيض والبياض والسواد وقد كان السواد معدوما
او كان البياض موجودا فالمفهوم من كونه مستكملا هو ان يعدمه شيء لم يكن فيه من غير ان يزال شيء منه مثل الساكن يتحرك فانه حين ما كان
ساكنا لم يكن له الا ما هو الحركة التي هي موجودة له بالامكان والقوة فلا يعرف ايضا شيء الا العدم فقط ومثل اللون السارق يكتسب فيه المستكمل
لا بد ان يكون له ذات وصفات ناقصة تم كمالها وحصل فيه وصفة تعدمه فان العدم شرط في ان يكون الشيء متغيرا او مستكملا فاما لو لم يكن
هناك عدم لاستحال ان يكون مستكملا او متغيرا بل كان يكون الكمال والصورة حاصلة له دائما فاذن التغير والمستكمل يحتاج الى ان يكون فيه عدم
حتى تحقق كونه متغيرا او مستكملا والعدم ليس يحتاج في ان يكون عدما الى ان يحصل تغيرا او استكمالا فرفع العدم يوجب رفع التغير والمستكمل
من حيث هو متغير او مستكمل ورفع التغير والمستكمل لا يوجب رفع العدم والعدم من هذا الوجه اقوم قال بان لا يكون هو فيه الا بالعرض
اقول احترز به عن الموضوع والمادة لان وجود العرض والصورة يكون بالذات فيهما لا بالعرض ثم انه لما كان بصدد تفصيل المقام في الموضوع
عنصرا او موضوعا والا فمن الظاهر انه يصح اطلاق كل منهما على الاعتراض على ما قال في رسالة الحدود وان هذه الاشياء التي هي الهيولى
والموضوع والعنصر والمادة والاسطقس والركن ربما يعنيها اسكان بعض ثم انه اشار ههنا الى حيث اطلق الموضوع على المادة في قوله يكون

فيه الموضوع

فيه الموضوع علة للمركب والحاصل ان الموضوع بمعنى المادة لما كان يحتمل الصورة لا يصح ان يكون علة مادية لها او له لا كونه علة مادية للمركب فلو صورها
وفصلها بالصورة اولا وذلك عند ما علمت ان موضوع العرض فانه لما كان حاصل القوام والتحصل اولا بالصورة وغيرها يمنع ان يكون موضوعا
للعرض على ما قال وجب ان لا يأخذ العنصر يعني القابل الذي هو جزء مبدأ الصورة بل المركب انما القابل يكون مبدأ للعرض لانه انما يتقوم اولا
بالفعل الى قوله ولكنه انما يكون مبدأ للعرض فان العرض يحتاج الخ وحاصله ان موضوع العرض انما يكون مبدأ له لا يحتاج اليه حال وجوده في
تحصله بالفعل ومن الظاهر انه يصح ذلك من حيث انه يجوز وجوده ويتقوم بالفعل الصورة ثم بعد ذلك يتم وجوده ليتقوم به من العرض
ثم الظاهر من هذه العبارة اشتراك القابل بين المادة والموضوع لان الظاهر من العبارة السابقة عليها اشتراك العنصر فيها ثم ان قوله وان
اختلف كلها اشتراك واحد الاشتراك لها في معنى القوة والاستعداد اشارة الى كون موضوع العرض يصح اطلاق المادة عليه باعتبار كونه حاملا
الاستعداد وجوده مقدمات سواء وقع عنه في رسالة الحدود من جواز كون كل من تلك الامور في مقام الامر ومن ههنا ظهر ان اثبات المادة و
الهيولى في الاعراض لا ينافي ما منها اشارة اخرى قال في احوال الجواهر الى كون الصورة علة للمركب وقوله ليس بعد العلة الاخرى اقول الا ان
الصورة وجود ذلك المركب وقوله ولكن غير استدراك من ذلك يعني ان الصورة وان لم تتقدم المركب وجوده لانها بعد ذلك المركب وجود شيء
آخر وهو الفعل المفارق ولكن يكون الصورة في ذلك المركب وقوله والثاني يكون العلة فيه اراد به الثاني علة الصورة نظرا الى المادة والجزء
فيه وجود الثاني اي هذا القسم فقد اشار حالها في هذا القسم من حالها في ذلك القسم باعتبار كون اجزاء المركب وعدم كونها جزء الاثر
والحاصل ان الفاعلية الثبوتية هنا لا تعلق فيه الكل لجزئه ومطرد فيه الجزء لكله وهو غير ثابت ههنا ولو ثبت الطرد فيه على نحو اخر لكان وذلك
لان الصورة التي هي علة المادة هي الصورة المطلقة وهي غير قابلة والكائنات ماهية باعتبار فيكون بعض الامور اعتبار وقوله وبهذا يعلم العلة
اي بوجود ذلك السبب المفارق وهذه العلة التي هي الصورة فيقيم ذلك السبب تلك المادة بهذه الصورة وتذكير الضمير باعتبار كونها هي المبدأ القريب
الاضافة في افادة ذلك من قبل اضافة المصدر الى المفعول وقوله او يشبه عطف على قوله كانها او لعله هو المختار عنده وقوله وعلى ما سبق
يعني بكون الصورة من شرائط تاثير الفاعل فيفتقر العلة الفاعلية من هذه الجهة وان لم يكن جزءا لها حقيقة وذلك بخلاف ما علمت من
احد محركي السفينة لكون قوة كل منهما اخرى من القوة المحركة الفاعلية وقوله فيكون الى قوله من حيث لا يكون ذات هذا الفاعل فاعلا
الخ لما تقرر ان الفاعل لو كان علة للصورة العقلية الثانية بهذا لزم لا يكون هنالك قبول وانفعال لا ذاتي ولا زماني ولا ان يكون تلك الصورة حاصلة
في ذاته مقومة له على ما قال لا استعداد له مقارنة له وقوله وعلى قوة وجود اي على قوة وجود بوسيط العالم المعلوم والعاقل المعقول فلا يكون فيه
قوة قبول الى الامكان سواء كان قريبا او بعيدا على ما فصلناه ثلاث تفصيلا وقلناه مرة بلا بل انما فيه من الاخير من غيره على استفصاله وذلك
اذا كان الواجب يعلم الاشياء على حصولها يكون فاعلا لصورها القابلة بذاته فلا يلزم ان يكون هنالك قوة مطلقا لشيء في الفعل ويكون
الواجب الوجود بالذات واجبا من جميع الجهات كما سيتضح هذا المرام مع ما فيه من المعاملة الاتية في بحث علة تم وما ذكرناه نفي شرح هذا
المقام وقوله يجب هو اي حيث بلا في الفاعل ذات المفعول قوله نعم الفاعل اي ثم من الفاعل قوله ضيا سلف اي في الطبيعيات قال فان الطبيعة
التي في الجسم اقول هذا من المواضع الدالة على اطلاق الطبيعة على الصورة النوعية من حيث كونها مبدأ للحركة والسكون بالذات قوله من وجود
الذي له بالذات وفي بعض نسخ الكتاب بذاته وعلى التقديرين الاخيرين ما في موقع عنه في اول هذا الفصل من التمثيل في قوله مثل الباري العالم
مدة طلب ساعا جواز ان يكون قوله بذاته ايضا على سبيل التمثيل وان يكون المراد من ذلك ان لا يكون وجوده مستفادا من ما قبله قال وما لا
يكن فلا علة له اقول لقائل ان يقول ان الاقرب الى الخطابة بل الى البرهان تبديل قوله هذا بما يجب فلا علة له اذ الكلام في وجود
الحادث بعد ما لم يكن وجوده واجبا لانه لا يكون الا بعد العلم ولا يخفى على المتبصر ان ما وقع من الشيخ ههنا مسلك لمحي على استغناء الحادث

في حدوثه عن العلة مطلقا لا عن العلة بالمعنى الذي فقد كما نبه عليه الحكماء طالب شراء بيان ذلك ان وجود الحادث على غير هذا التحول لم يكن
ممكنا لكون الاحالة متعلقا بالذات فلا يحتاج الى علة ما اصلا فيلزم من ذلك استغناء الحادث في حدوثه عن العلة مطلقا فقد اندفع
ان ما اشار اليه الشيخ في مثل هذه العبارة دقيق يتبين وما قيل ان ما قاله الشيخ ههنا خطأ بل الصواب ان يقال ما يجب فلا علة له غير
صواب والذي يؤيده اقوى التأييد ما اوردناه في توجيه كلام الشيخ ما وقع منه في التعليقات حيث قال واما كون ذلك الوجود
بعد العدم فانه لم يعلله فانه لا يمكن ان يكون وجود ذلك المعلول الا بعد عدمه وما لا يكون فلا علة له فان المنع لا علة له فليس
لوجوده من بعد عدمه سبب من حيث هو وجود بعد عدمه فان هذا الوجود لا يمكن ان يكون الا بعد عدم الى قوله فاما كونه بعد العدم فهو ضروري
لامكانه ثم بعد ذلك صرح بانه واجب ولم يتعد ولا الذي ذكره وذلك على ما قال فلا حاجة له الى العلة في ان يكون بعد العدم فان هذا المعنى
هو واجب لذلك الوجود وما كان واجبا لم يحتج الى علة من خارج فليتدبر قال اللهم الا ان لا يكون وجودا اصلا فيكون الاعتبار للوجود
اقول الاستغناء في ان مثبات الحكماء حيث تصدى لتوضيح السؤال الذي عبر عنه بقوله فان قال قائل والجواب الذي عبر عنه بقوله فنقول على
ما قال لهذه العبارة حاصل السؤال ان وجوده بعد العدم ممكن فانه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون ومحصل الجواب ان وجوده واقع
بعد العدم وذلك الوجود والوقوع ممكن بما هو وجود لا بما هو بعد العدم وكون ذلك الوجود بعد العدم لا يورث امكانا غير امكان وجوده
واذا لم يكن هناك امكان اخر لم يكن للسبب اخر اللهم الا ان يكون كونه بعد العدم وجودا اخر زائدا على وجوده فيحتاج الى سبب وح يكون
الاعتبار للوجود لكن ليس هناك وجود اخر انتهى كلامه بعبارته وهو يدل على انه حمل قوله اصلا على ان يكون صفة لقوله وجودا فقال
قوله الا ان لا يكون وجودا اصلا ان يكون الوجود بعد العدم وجودا فرعا لذلك الوجود الاصل فيحتاج الى العلة حيث انه وجود زائد
عليه ولكنه ليس وجودا فلا يحتاج علة اصلا والحاصل ان مفيد الوجود يفيد الوجود المطلق واما وجود بعد عدم ما لم يكن فلا اعتبار له من جهة
مفيد الوجود فان بعدية ما لم يكن من لوازم الشيء اعني من لوازم الهية الموجودة كما ان المثلث كونه بحيث يمكن ان يخرج اضلاعه الى الكمال من لوازمه
لا ما يقوم به المثلث وهذا على ما هو ما ذهب اليه الشيخ في النمط الخامس من كتاب الاشارات حيث قال ان وجود الحادث بالفاعل وكونه
مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته ثم ان ما وقع منه في اخر هذا الفصل بقوله وليس للعلة الحادثة تاثير ومنافي انه لم يكن الا انا
نؤثره ومنافيه في ان منه الوجود الى قوله بالاتفاق بدل على توقفه على استغناء الحادث في حدوثه عن فاعل وعلة مطلقا لا عن علة ما سابقة
لعلة الوجود وهي العلة الحادثة ثم ان الظاهر من هذا من هذا ما ينافي قول الشارح المحقق للاشارات حيث قال ان العلة الحادثة وهي علة
للوجود علة لهذه الصفة اي كونه بعد العدم انتهى ومثله من شاذ غريب وتلخيص من نظري في كلام الشيخ ههنا مع قطع النظر عما وقع عنه في
غيره لا يرضى ان يقول الشيخ به بل الظاهر من الاضراب الواقع عنه بقوله بل انا نؤثره ومنافيه ان عدم وجود الحادث وهي الحادثة لا يكون
علة في انه لم يكن وفي انه بعد ما لم يكن ولا سيما اذا اعاد النظر بالحواشي كما انه السابقة واللاحقة ومنها قوله الا في العلة للوجود فقط
على انك قد علمت يسيرا من كثير ما وقع عن الشيخ في غير هذا الكتاب على وجه يدل على المراد وفي تضاعيف ما وقع منه قال ان العلة
مفتقرة في ثبات وجودها الى العلة كيف وقد بينا انه لا تاثير للعلة في العدم السابق فان علة عدم العلة ولا في كون الوجود بعد العدم
فان هذا يستحيل ان لا يكون هكذا فان الحادثات لا يمكن ان يكون لها وجود الا بعد عدمه والمتعلق بالعلة هو الوجود الممكن في ذاته لا شيء اخر
من كونه بعد عدم او غيره ذلك فيجب ان يعدم هذا التعلق فيجب ان يكون العلة التي لوجود الممكن في ذاته من حيث وجوده الموصوف مع المعلول
ثم الاعتماد في انه اشار الى كونه في نهاية يفتقر الى العلة بقوله فيجب ان يعدم هذا التعلق حيث ان المؤثر لا تاثير فيه حين بقائه تحصيل
امر جديد بل بقاء الاثر لبقاء المؤثر فان قلت يجوز ان يكون الشارح المحقق للاشارات مخالفا لما عليه الشيخ ولا يلزم منه ان لا يكون عالما

بمذهبه

بمذهبه ومراده في عدم احتياج الحادث في حدوثه الى علة قلت ان الظاهر ما وقع عنه في اواخر شرحه على النمط الثاني من الاشارات في مقام
التخلص عما اورده الامام الرازي على الشيخ حيث قال واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد
لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره واستشهد الامام الرازي بما وقع من الشيخ في النمط الخامس بقوله ان وجود الحدث بالفاعل وكونه
مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته ثم قال الشارح المحقق اقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو
الذي فعله لونا ثم قال واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انما صدرت عن فاعل
الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين لها فان بعض الصفات مكتسبة معها الى غيرها انتهى فالمحذور في قوله معها راجع الى
علة الذات والذات والا يخفى ان هذا توجيه لكلام الشيء على وجه لا يرضى به من نظر في كلامه فضلا عن الشيخ نفسه وايضا يأبى عنه
فصل ان الحراء القريب من هذا الكتاب بهذه العبارة فان امكان وجوده امر له بذاته لا بسبب الاول وكذا ما وقع عنه في كثير من
السيانات الواقعة عنه الاشبه والسالفة وكذا ما وقع عنه في سائر كتبه ومن ههنا ظهر اندفاع الشبهة على حدوث العالم بانه لا يخلو
عنه السابق عليه من احتمالات ثلثة الوجود والامكان والامتناع وعلى الاخيرين الانقلاب وعلى الاول لزوم التسلسل لانه لامكانه
يحتاج الى علة وهي ايضا كذلك وهكذا وجه الاندفاع بانه لزوم جواز استناده الى عدم علة وجوده سواء كان باعتبار عدم تعلق تاثيره
بوجوده وجوده باسره والجملة يجوز ان يكون الحدوث من لوازم ذات العالم على ان يستحيل وجوده في الازل كما استحال وجوده في
مرتبة ذاته بما هو فلا يلزم من استحالة انفكاكه من الامتناع الى الامكان لان المنع ما يمنع وجوده مطلقا لا غير من وجوده على انه
يجوز ان يكون ذلك العدم من حيث عدم تعلق جعل الجاعل به فان قلت ان استناد عدمه السابق الى عدم علة وجوده ينافي ما ذكره ههنا
بقوله واذا كان له من ذاته الوجود قلت يجوز ان يكون المراد بان المعلول لنفسه انه لم يتعلق تاثير الجاعل به فعدم عدمه تاثيره الى مقتضى ذات
معلوله وايضا من الجائز ان يكون المراد منه مطلق العدم الشامل للعدم السابق او العدم اللاحق والمستوعب لها واسناده الى ذاته لا يقتضي
استناد كل خصوصية منها اليها كما ان امتناع فرد من العدم نظرا الى ذاته ما لا ينافي امكان مطلق العدم كما عليه امر الزمان مع انه لا يلزم
من ذلك كون وجوبه لذاته والجملة كون العدم المطلق مقتضى ذاته لا ينافي استناد خصوصية عدمه السابق الى عدم تعلق الجعل به فلا
منافاة بين ما ذكره اولا بقوله يكون الوجود لا ما للذاته وثانيا بقوله قد ينسب الى علة ما لا وجود عدم علته ولكن يقع ههنا الفرق بين مطلق
الوجود وبين مطلق العدم بان يتحقق الاول تحقق فرد ما بخلاف الثاني لان صدقه وتحققه برفع جميع انحاء الوجود وتحققه بعدم
ومن ههنا حمل ان المنع ما يقتضي مطلق العدم والواجب ما يقتضي مطلق الوجود فلو كان الممكن ما يقتضي المطلق من الاول فلا يخلو اما
ان يقتضي المطلق من الاعدام لا فعلى الاول يكون تحت الوجوب والامتناع وعلى الثاني تحت الثاني واما الزمان فانما يمنع عدمه الطارئ
نظرا اليه فلا ينافي ذلك عدم امتناع ما يقابله من طبيعة الوجود المطلق حيث ان لا امتناع يكون بالامتناع فرد ما منه لا امتناع جميع
افراده فلذا اعتبر في الممكن عدم اقتضائه ضرورة الوجود والعدم وعدم اقتضائه مطلق العدم لا ينافي امتناع فرد ما منه كما عليه امر
الزمان وذلك بخلاف ما اذا اقتضى مطلق العدم فانه يمنع بذاته الامتناع جميع افراده بالقياس اليه ثم ان ما يناسب دفع هذا الاشكال
على نحو اخر يقتضيه ما ذكره في كتابنا الموسوم بكشف الاسرار فيما علقناه على الاشارات قال ويمكن ان يقال الوجود الخ اقول
ثم الاعتماد هو الاصحاب لما كان مركبا من امرين احدهما احتياج الحادث في حدوثه الى العلة وثانيهما عدم افتقاره في بقائه اليها
فقد تصدى الشيخ للجواب عنهما اما عن الثاني فعلى ما قال لان الوجود بعد الحدوث لا يخلو الى اخره واما عن الاول فعلى ما ذكره بقوله
من العلاوة حيث قال على انك قد علمت ان الحدوث الخ بما حاصله ان ما ظنه عكس ما هو الواقع في الواقع لافتقاره الممكن في بقائه

الى علة واستغناؤه في الحدوث عنها على ما اشار اليه بعد هذه العبارة بقليل بقوله فالامر بعكس ما يظنون بل العلة للوجود والمعلول
بعض نسخ هذا الكتاب من قوله لما علل متصلا بقوله وهو ظن باطل فهو غير صواب حيث يلزم منه الاستدراك مع ان ركاكة الحدوث
والافتقار بالاول فلا يلائم قوله لما علل اشارة الى عدم افتقار الحادث في حدوثه الى علة وهو بعينه مذكور فيما قاله من العلاقة
الثاني فلا يلائم قوله لان الوجود في قوة قوله ولان الوجود وذلك لانه لا يصح ان يكون بيانا للقول لما علل وذلك لان معناه
افتقار الممكن في بقائه الى العلة واستغناؤه في الحدوث عنها وان اخذها من الاخر فليس قال والحدوث قد يطلق **اقول** هذا مبني
على ان يكون المراد من حصول الحدوث وكونه في الواقع ما سلف وشرح ذلك بخلاف تفسيره بالكون بعد العدم مطلقا الذي هو الاول
الثاني المحترز عنه بقوله واما صفة من صفات فقد اندرج ان المراد من الحدوث ههنا هو الحدوث بالمعنى الذي ذكره اولا فلذا اخرجه بقوله
بالكون الشيء ثانيا ثم لما كان الحدوث بالمعنى الذي اثبته يرجع الى القسم الثاني فصله بقوله فقول ان هذه **قال** فيكون الكلام في وجه
وجودها **اقول** وذلك لان يقال ان هذه الصفات المضافة الى الوجود اما ان يلزم الماهية ما هي فيلزم وجوب وجودها ايضا واما ان لا تلزم
فيكون هذه الصفات بالنسبة كلها بهذه الصفة وفساده البين من حيث لزوم تداعي احاد هذه السلسلة الى غير النهاية من حيث
استنادها الى ما هو خارج عنها لكونها تحت حيطة الامكان والنقصة الليس والبطلان **قال** علة وام لازم معه **اقول** يعود الضمير المجرور
في قوله معه الى الفاعل يعني ان الفاعل من حيث هو علة مع ام لازم معه يكون مسبوقا بالفاعلية فلا يكون ذلك من مقوماته
قال مقترنا **اقول** يعني ان يكون الفاعل مجرد المقارنة بما هو خارج عنه حقيقته فلا يدخل في قوامه **قال** لقوام الباني **اقول** اي على
صفة الفاعل من البناء وهذا كما ترى فلذا افتقر الحوالي في بعض نسخ هذا الكتاب بدلا من قوله لقوام هذا الحد لا يخفى
البان ثم اني رايت في بعض النسخ الاخرى لقوام التالي على صفة الفاعل من التلو فيكون اشارة الى تلك المعلولات التي لكونها
تالي تلك العلل ونظيره ما في رسالة الحدود بقوله ان التوالي كون شيء بعد شيء بالقياس الى مبدء محدود ثم ان قوله والعامل صفة
لكل ما سبق من تلك العلل وفاعل اسم الفاعل هو الضمير المستتر العائد الى كل ما سبق ثم ان المجرور في قوله ايضا يعود الى التالي من التلو
او الثاني من التوة ثم ان ما ظهرت رايت ان نسخ الحكماء قد تصدى لما اشرنا اليه بقوله ايضا بالتلو وهو البناء والابن والصحو
والعامل وهو الفاعل صفة لما تقدم وهو كل من البناء والاب والنار وفاعل اسم الفاعل ضمير مستتر راجع الى المتقدم وضمير
راجع الى التالي وهو كل من البناء والابن والصحو انتهى وهو صريح في المدعى ثم لا يخفى جواز تلخيص التشكيل والجواب عنه على نظم الطبعي
اما الاول فبان يقال ان الموجد هو الذي يوجد شيئا فاذا حصل وجوده استغنى عن الموجد وذلك لان ما حصل وجوده استغنى عن
الموجد فان الموجد لا يوجد ثانيا لان الباني اذا بنى بيتا لم يحتج البيت اليه ثانيا واما تقرير الجواب فبان يقال ان احدا لا يقول ان
الموجد يحتاج الى موجد يوجده ثانيا لكن يحتاج الى مستبقيه واما مثال البيت فغير غلط فان البناء ليس علة لوجود البيت بل هو
سبب لتحريك اجزاء البيت الى مواضع مخصوصة يحصل منها صورة البيت فان تلك الحركة علة لاجتماع تلك الاجزاء والاجتماع علة
لشكل ما وحافظ تلك الاجزاء على ذلك الشكل هو طبايعها التي يحفظ بها تلك الاجسام امكنتها وايضا الموانع التي تمنع بعض الاجزاء
عن الحركة الى امكنتها الطبيعية كالاعدى والاساطين والحيطان فاذن كل ما يرتفع معلولها كان البناء علة للحركة فاذا فقد البناء من حيث
هو هو ان فقدت الحركة ونفقدان الحركة نفس انتهائها وانتهاؤها علة لاجتماع الاجزاء واجتماعها على وضع ما علة لان يحفظ بعض
تلك الاجزاء اماكنها الطبيعية وبعضها يمنع من زوال بعضها عن اماكنها كالطين الاول الذي يمنع الطين الاخر ان يزول عن موضعه
فيعاون كل من الهيئات فاذن البناء علة بالعرض للسقف وكذلك الاب علة بالعرض للابن فانه علة لتحريك المني الى القرار ثم حفظ المني

في القرار بطبعه او بمانع اخر يمنعه عن السيلان وهي انضمام فم الرحم ثم قبوله الصورة الانسانية لذاته وانما يفيد الصور نفوذ واهب بازنة تعالى
ان مثل البناء والاب ليس علة لوجود البناء والابن بل علة ناقصة لبعض معدات يتوقف حصولها عليها وان ليس من شرائط العلة ان يجتمع وجوده
مع وجود المعلول ثم يلزم من انعدامه انعدام المعلول **قال** وهي مفارقة **اقول** اراد بها العقول الفعالة كما نبه عليه في كتاب التعليقات
وذلك حيث قال فيها وانا اسبابها الموجبة الذاتية العقول الفعالة اخذا من هذا من يزعم قدم العالم من مشائية الفلاسفة الحدوث
الذاتي من لوازم ماهية الممكنات مطلقا بحسب اصل طباع الامكان والحدوث الدهري من لوازم الماهية بالنسبة الى الممكنات الكائنة
بحسب الطباع المشترك بينها وهو الهيولانية والحدوث الزماني مستند الى الحركة الوضعية الفلكية الدائمة وتصحيح استعدادات
المادة ومن ههنا كان الحكماء الحقة الحقيقية الحدوث الذاتي والحدوث الدهري كلاهما من لوازم الماهية بالنسبة الى الممكنات فالماهية بحسب طباع
الامكان ومطلق الحدوث الزماني من لوازم الماهيات الكائنة من الممكنات بحسب طباعها المشترك وهو الاحوج من مطلق الامكان الاستعدادي
وخصوصيات الحدوثات الزمانية مستندة الى الحركات الدورية الفلكية تصحح تخصصات الامكانات الاستعدادية وبسط القول فيه
على نهج كتاب فلسفة الملوك وغيره من كتبنا انتهى ما افيد بعبارته **قال** بعد ما لم يجب لوجوب علته **اقول** افيد بهذه العبارة ان بعد
زمانه بحسبها يصح ان يقال للشيء الكائن زمانا وذلك لما لا يصح الا بالحركة وما الاستناد الى علة تامة حادثة ايضا حدوثا زمانيا وما اقيم البرهان
في الفصل السابق على ان من لوازم الماهية بالنسب الى الممكن الحادث وانه لا تاثير ولا مغني للفاعل فيه وانه غير مستند الى علة وراء نفس ماهية
الحادث اصلا انما كون الوجود بعد ما لم يكن بعده ضرورية بحسبها يقال للوجود انه حادث دهري داخل في الوجود بعده مع الحد الصرف
الواقع بعد ان لا استعداد والاستعداد والاستمرار والاستمرار ومن لم يعرف اخذ الحكمة ولم يتعلم السلوك اهل الحقيقة من علمه التشبه الى
ارباب النظر واصحاب العقل النظري ومن ما تهم عساه ان ما صادف هذا الموضع من العلماء ان يتوهم تدافعا بين الفصلين وتناقضا بين كلامي
الحكماء في المقامين هذا كلامه زيد شرفه واكرامه لا يخفى ان الحوادث الزمانية ما هي مخصصة الوجود بالازمنة يكون ذلك الحركة والعلل
على سبيل العرض ومن البين انها تكون بعد ما لم يكن بعده زمانية وقد استدلوا على ان العلل مع انه جعل هذا الحدوث من لوازم
ماهياتها فيتوهم التناقض من هذه الجهة بوجه والحق انه لا تناقض وذلك حيث ان المراد من الشيء في ذلك الفصل هو وجود الحادث
باهو حادث اي الوجود بعد العدم من حيث هو وجود بعده وذلك على ان يكون قضية شرطية شرطها الوصف والمثبت في
هذا الفصل هو نوع من الوجود الذي صفته انه في ذاته بعد العدم لا انه مقيد به والحاصل ان المراد من الوجود المتخصص بزمان بعينه كسنين
وايام وشهور وامام معلومة وقد اشار الى هذين المقامين في الفصل السابق **قال** ولكن الاشكال ههنا في شيء وهو ان هذه التي
بلا نهاية الخ **اقول** تقريره على نظم الطبيعي ان كل حادث فقد صدر بعد ما لم يكن فيجب ان يكون لحدوثه علة هي ايضا حادثة وتلك
العلة علة اخرى وتلك اخرى وهكذا فيتسلسل السلسلة الى غير النهاية والكلام في كل منها كالكلام فيما قبله وهكذا ولا يتفق
فيها سؤال لم فاما ان يكون كل علة في آن فيتتابع الآنات واما ان يجتمع معلولاتها في زمان وكلاهما عال اعني تتابع الآنات واجتماع العلل
كلها في زمان واحد واما الجواب فبانه يلزم ان يكون هذه العلل اما مركزة واما ذوات مركزة لان الحركة بذاتها تستلزم الاسبق مبطل لان يكون
مطلقا علة بحدوث حركة اخرى فلا تكون الاسباب مجتمعة في زمان ولولا الحركة لما صح وجود حادث لما ذكرنا من وجوب تتابع
الآنات واجتماع العلل في زمان واحد وقد عرفت بطلانهما فيجب ان تكون العلل الحركة التي بعدد واحد وتعلق اخرى فلذا تكون
الحركة حادثة بالذات وما سواها حادثة بها على ما قال الشيخ في سائر كتبه ان الشيء الحادث يحتاج في حدوثه الى سبب اخر حادث و
يتادى حتى ينتهي اخر الامر الى حادث بذاته وهو الحركة وكل ذلك يكون لا محالة بحركة فان ذلك السبب يوصل العلة الى المعلول بحركة

وذلك لان هذا الحركة وما قررنا انه يرفع اشكال ربما يورد ههنا بانه لو وجد حادث من الحوادث يلزم اجتماع امور غير متناهية في ان واحد
وذلك لانه لو وجد فيلزم الاحالة وجود امر اخر لم يكن قبل وانه يفتقر الاحالة الى شرط اخر لم يكن قبله ايضا لانه جزء اخير من العلة التامة
فيلزم ان يجامعه وجود هذا وجود ذاك وجملة هذه الامور الذاهبة الى غير النهاية الحادثة في آن حدوثها اما ان تكون مدمات او
وجودات متشابكة منها فيرد ذلك الايراد على كل واحد من هذه التقديرات وان كان في بعضها في آن هو قبل وجود المعلول وفي
بعضها في ان وجوده لانه لو كانت مدمات يكون لا محالة حادثة مع حدوثه فيكون الوجودات المقابلة لها سابقة عليها في ان يتعلق
ولو كانت متشابكة فاما ان تكون العدمات التي فيها غير متناهية او الوجودات وعلى الثاني اجتماع امور وجودية غير متناهية
في ان حدوث ما فرض معلولا وعلى الاول فساد الاول وقف عليه امر حدوث الشيء في كل زمان فقد اشار الى دفعه بقوله انه لولا الحركة
لوجب هذا الاشكال على نهج ما ذكره العلم الثاني بقوله ان الحركة هو التالية بتتابع وجودها دفعة والا يلزم من ان يكون حصولها حصول
اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هو بها ليست بملتبسة عن اشياء كثيرة وهي شيء واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء فهي
قبل عرض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان ظرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الظرف لان ظرفه
منتفي الحصول في ظرف زمان بل واجب ان يجعل مقارنا لحيز ذلك ولما يعرض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان
شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فقد ظهر انها القرار وانما نظر الى ما عليها مستندة اليه لا بمعنى ان يكون وجوده
في آن بالقياس اليه بل على معنى انه ليس لها بالقياس اليه تعاقب وتجدد لان نسبتها اليه دهرية ولعدم قرارها يصح ان يرتسم بحسبها
الحوادث بالمبدأ القديم ومن ههنا اندفع شك اخر عنهم وهو ان الحركة التي جعلوها واسطة في صدور الحوادث ان كانت قديمة
لزم تخلف المعلول عن علته وان كانت حادثة نقل الكلام اليه ويلزم من ذلك تمادي الامور الى غير النهاية فان كانت مجتمعة
فظاهر الاستحالة وان كانت متعاقبة يلزم وجود الزمان على فرض عدمه واندفع ايضا ما اورده الغزالي بان هذه الحركة ان كانت
مبدأ للحوادث من حيث ذاتها المستمرة لزم التوقيت من غير مرجح لاختصاص ذاتها المستمرة دايما دون الحوادث وان كانت مبدأ من حيث
التجدد فاسب تجددها ويلزم من ذلك تمادي السلسلة الى غير النهاية قال او شريكة علتها اقول انه معطوف على قوله علتها وقوله
على ان يكون اسم يكون وذلك قوله الواحد بالعلة ولما كانت ههنا مظنة الايراد بان التخصيص لا بد له من حدوث امر مجامع فيلزم من ذلك
حصول امور غير متناهية من استعدادات متعاقبة في آن حدوثه والا لزم التخلف فاشار الى الجواب عن ذلك بما حاصله ان ذلك التخصيص
موجود مع تلك الصفات المتتالية والاستعدادات المتعاقبة والتلاحقة في الواقع والقياس الى الجاعل للقوة قال فاذا كان شيء
من الاشياء لذاته بغير واسطة مطلقا لا مادة ولا آلة ولا شرط اصلا وهو الابداع على ما عليه جمهور الحكماء على ما اشار اليه
بقوله فهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعا عند الحكماء وفي آخر هذا الفصل قد فصله بقوله وان تجعل افضل ما يسمى مبدعا لمكن بواسطة
من علته الاولى مادية كانت او فاعلية او غير ذلك وفي رسالته في المبدء والمعاد حيث قال اما الحكماء فيعنون بالابداع ما له ماهية
ليس ماهية ذاته ليس ذاته لا يتعلق بعلة غير ذات الاول لا مادة ولا آلة ولا معين ولا واسطة ثم قال وظاهر ان هذا المعنى اجل
من الفعل ثم قال واذا نسبت العلة الاولى الى الكل معا كان مبدعا واذا نسبت بالتفصيل لم يكن مبدعا لكل شيء بلا واسطة
بينه وبينه انتهى ولا يخفى ان الابداع عن عوام الحكماء هو الاختراع الجديد لا عن مادة كما ذكره في هذه الرسالة ايضا وهو المشهور
بين المتاخرين والحاصل ان المبدع على هذا الاصطلاح ما لا يكون مسبوقا بمادة ولا مدة ومن الظاهر عدم انتهاء الصادر الاول
في السلسلة الطولية ونظام الوجود في العرضية وقد اشار الشيخ الى الابداع بذينك المعنيين حيث قال ومن الناس من يجعل

الابداع

الابداع لكل وجود صوري اي جوهر مفارق من المادة مطلقا سواء كان ذلك هو الصادر الاول او لم يكن حتى ان العقل الفعال المبدأ
كونه في ذاته مفارقا عنها يكون جوهرا صوريا وان استحق تسميته بالعقل المفارق باعتبار اخر فلذا قال في رسالته في الحدود وتحديد
العقل الفعال اما من جهة ما هو عقل فهو انه جوهر صوري وانه ماهية مجردة في ذاتها الا تحديد غير من المادة ومن علائق المادة فهو
كل وجود وكذا في الفصل الاخير بهذه العبارة قد يقال صورة الكل معنى بالفعل يصلح ان يعقل حتى يكون الجواهر المفارقة صورا بهذا
المعنى واما من جهة ما هو عقل اي ذاته جوهر بالصفة المذكورة ومن شانه ان يخرج العقل الهيولاني من القوة الى الفعل باشراقه عليه
هذا ولا يخفى ان ما ذكره بقوله ومن الناس اشارة الى عوام الحكماء وتعبيره عنهم به لا يخلو من لطف وقوله تأسيسا الشيء بعد ليس
مطلقا اذا حمل ذلك على الاصطلاح الاول يكون المراد منه الصادر الاول ونظام الوجود بحسب السلسلتين واذا حمل على الاخير
فيشمل الجواهر المجردة عن المادة من كل جهة فاول غير الصادر الاول ايضا وقد افيد في حل هذا المقام بين العبارة لحصر كلام
الشريك ان الممكن في عالم الامكان عدما على اقسام ثلاث الاول العدم الذي هو الليس المطلق في مرتبة الذات بحسب طباع الامكان
وهو لكل ممكن موجود حين وجوده الثاني العدم الحكمي الزماني في حد ما يزيد الحد الوجود وهو لكل حادث زماني من حيث هو حادث
زماني قبل زمان وجوده الثالث العدم الصريح الدهري قبل الوجود قبلية غير زمانية وهو لكل كاين في ماده قابله من حيث هو مطلق
الصنع وشيء من الخصيين الاولين ليس هو العدم المقابل للوجود اما المعنى الاول فلانه يجامع الوجود في الواقع ويسبقه بحسب
مرتبة الذات سبقا ذاتيا واما المعنى الثاني فلانه في زمان ما يزيد زمان الوجود ومن شرائط التناقض في الزمانيات وحدة
الزمان فاذن انما هو المقابل للوجود هو العدم الصريح الذي لن يتصور فيه مدة وحد ولن يتميز فيه حال وحال واذا تقرر ذلك فلهم ان
الحدوث معان ثلثة بحسب انحاء العدم الثلثة الاول كون الوجود مسبوقا بالليس المطلق في مرتبة الذات مسبوقية بالذات لا يستوجب
انفكاكه وهو المسمى بالحدوث الذاتي الثاني كون الوجود بعد العدم الزماني بعديته بحيث لا ينفك عنه وهو الحدوث الزماني الثالث
كون الوجود بعد العدم الصريح بعديته انفكاكه غير ممكن وانما سمي الحدوث الدهري وانتزاع الايس من الليس المطلق اذا لم يكن
العدم العدم الصريح المقابل للوجود فقد يكون تمكنا اصلا بل كان الوجود حاصلا على الدوام من غير انتهاء التامل فهو ابداع وهو افضل انحاء
الثانية واذا كان بعد العدم الصريح المقابل لكن تمكنا فهو صنع واحداث في الدهر وهو ايجاد قصير بسانت ولا يتعلق الابداع بهذين
التكوين لا من مادة فاذن الحدوث الزماني والحدوث الدهري مختلفان المفهوم بحسب المعنى متلازمان في التحقق بحسب الوجود و
ذلك الصنع والتكوين فهذا من مذهب المستنكرين لحدوث العالم من الحكماء وعلى هذا السبيل كلام من الاشارات فليعلم انتهى ما افيد والحاصل
ان الحدوث على اقسام ثلثة زماني وذاتي ودهري وقول الحدوث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو اما ان يكون وجوده بعد ليس
مطلق وذلك على ان يكون الليس المطلق اشارة الى العدم والبطلان لكن بالنسبة الى الامكان نظرا الى ذاته والوجود الثاني عشر وهو
الحدوث الذاتي والتعبير عنه بتنبيها على جامعته لوجود الحدث ايضا كما ان التعبير من الحدوث الدهري بالليس غير المطلق فعلى هذا يجتمع
هذا القسم الاخير والقسم الاول من تلك الاقسام الثلثة اي الحادث الدهري والزماني في موضوع واحد هو الحوادث الزمانية لكن باشتباه
احدهما بما هي موجودات زمانية فعلى الاول حادثة بالحدوث الدهري وعلى الثاني بالحدوث الزماني واما
العقول والنفوس والاجرام الاثيرية الفلكية فتدخل في قسم واحد وهو الذي لا يستوجب الزمان لا يكون وجوده الا بعد وليس مطلق
لما وقع من الشيخ من قوله لان العدم يكون قد منع على هذا التقرير هو العدم الزماني لا المطلق بخلاف قصوره على ما تحرره فانه حمل العدم
الخارجي كما سيأتي ثم لا يخفى ان ههنا احتمالا اخر في حمل هذا المقام بحسب حمل كل قسم منها في موضوع واحد على ما اجاد ذهن الفاضل

فكرى القاصر وذلك بان يقال ان الموجود الذى لا يستوجب الحدوث الزمانى قسمان احدهما المجردات الصرفة التى لا تعلق لها بمادة اصلا
ذاتا ولا فعلا فهو ما يكون وجودها بعد ليس مطلق اى عدم مطلق وهو ما يكون نقلها الى الذات الممكن من الانتساب والطلب بحسب الزمن
الامكان الذاتى ووجوده من تلقاء الجاعل متاخر عنه بالذات وهذا والمراد من الحدوث الذاتى الشامل لما فى تحت حيطة الامكان من
المجردات والمادية من العقليات والفلكيات فلهذا سمى مطلقا وبوجه اخر انه عام وجوديا فيه وعدمه فيكون مطلقا بالنظر الى
وجوده وعدمه وثانيهما الفلكيات لانها وان كانت ازلية عندهم لكنها مسبوقة بعدم غير مطلق فى مادة مخصوصة اما الاول فمن حيث عدم
كون ذلك العدم السابق هو عدم فى مرتبة ذات المادة فلا يكون عدما مطلقا بل المفارقات العرفية واما الثانى فلانها لما كانت علة
قوام الاعلى يكون مادة مخصوصة وبالجملة ان الفلكيات مطلقا تعتبر كانت او اخرا مادية بمعنى كونها بالذات مسبوقة بالمادة لا بالاول
لعدم كون القوة والامكان الاستعدادى هناك والا لكانت متغيرات لا كائنات وقوله لان العدم يكون قد نسخ البته وسلط
عليه الوجود الخ مؤيد به العدم الذاتى حيث انه نسخ وسلط عليه الوجود بان لا يتصف فى الواقع فلو يمكن ذلك الحكم مؤيدا زمانيا فيما قد وجد
وكان كونه متقدما الامر مادة وكان سلطان الاحاد اعنى وجود الشئ من الشئ ضعيفا لافتقاره الى المادة وقصر العدم ردا وسوسا فيها
لكونه بعد العدم ثم ان هذا الخصوص العدم لا يوجد فى المفارقات الصرفة العالية ولا فى الحوادث الكائنة الزمانية لكونها موجودة بالاحاد
الاستعدادية التى يجب لها الاجتماع وجودها لما هى مادة لها فى الامكان قال بعد ليس غير مطلق ثم الكتى بل يترقى من ذلك بقوله بل هو
خاص ولما لم يكن مقارنة القوة والامكان الاستعدادى وان كان فى مادة مخصوصة قال الشيخ فى رسالة النيروز بعد ما
ذكر العالم العقلى وهو جملة يشتمل على من الموجودات غاية بلا مواد خالية من القوة والاستعداد عقولا طاهرة وصورة باهرة ليس
طباعها ان يتغير او يتكثر او يصير بين العبارة ثم العالم النفسى وهو مشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست مقارنة المواد كالنفس
بل هى لابسة لها وهو الملابسة ومواد هما مواد ثابتة سماوية فلذلك هى افضل المادية وهى مدبرات الاجرام الفلكية وبوساطتها
العنصرية فقد اشرح ان الافلاك وما يتعلق بها ويدبر فيها مسبوقة بعدم خاص فى مادة موجودة ومن تضاعيف البيان قد ان
وظهر انه لا يلزم اجتماع المجردات والفلكيات فى قسم واحد ولا اجتماع قسمين من الحدوث فى مادة واحدة وبعبارة اخرى انه يجوز ان
يكون المراد بقوله بعد ليس غير مطلق بل بعد مقابل خاص مرة مادة موجودة ما يكون مسبوقا لا الزمان بل بالذات عن الموارد كالفلكيات
بما معها من النفوس والصور الجسمية والنوعية فيدخل فى الحدث الذى لا يستوجب الزمان واما كان الاول هو المطلق لانه يجامع وجود
الشئ وكذا تقابله يجمع الممكنات من الماديات والمجردات وذلك بخلاف الاخير لاختصاصه بالفلكيات واليه اشار بقوله واما
المادى وان لم يكن المادة سبقت فتخص نسبة الى العلة باسم التكوين والسبق المنفى عنه ههنا هو السبق الخارجى لا مطلقا لتقدم المادة
عليها بالذات كما علمت سابقا انها مسبوقة بعدم غير مطلق واما ما يكون مسبوقا بها سبقا خارجيا يخص نسبة الى العلة باسم الاختراع
كالعلة لمركبات النباتات السافلة ولا يدخل تحت الحدث الذى لا يستوجب الزمان ثم انه اشار الى جميع ما ذكره بما يصدق عليه الابداع والتكوين
والاختراع وهما لا يستوجبان الزمان وذلك الاختراع حيث قال بعضها وجود من علة دون بالمادة وبعضها مادة وبعضها بوساطة
وبعضها بغير واسطة وحسن ان يسمى كل ما يوجد من مادة سابقة غير متكون بل مبدعا ولو يجعل الفصل ما يسمى مبدعا ما لم يكن بوساطة
عن علته الاولى مادية كانت او فاعلية او غير ذلك انتهى ولا يخفى ان هذا هو الابداع كالعلة خواص الحكماء واما الاحاد بسائر المعقول
فيسمى اختراعا لكان المولد من قوله اليس مطلق عدم بحسب الامكان الذى هو سلب ضرورة الطرفين نظرا الى الذات فيصدق ذلك عليها
حتى فى مرتبة ذاتها وان لم يكن ذلك على سبيل الثبوت والعدول او الموجب السالب المحمول وقوله ان يكون ليس اى عدم لا ما يقابل الوجود

بل ما

بل ما يجامعه اينما كالامكان فانه يرفع ما ذكره العلامة الدوانى على وفق ما عليه الامام الرازى بقوله ويترتب عليه ان المعلول ليس له فى نفسه ان يكون معدوما
كما ليس له فى نفسه ان يكون موجودا ضرورة اما ليس فى كلا طرفى الوجود والعدم الى العلة انتهى وحينئذ الرفع ظاهر بانه ضرورة ان عدم
الشئ اذا وقع فى الامكان يفتقر الى عدم علة وجوده فيه ومن البين ان ذلك ليس كذلك بل هو سلب وعدم وبطلان نظرا الى ذات الممكن
من حيث انه ممكن مسلوب عنه ضرورة الوجود والعدم الذى يقابله قوله فحال بحت بعده وذلك على ان يقتضى زمان عدمه وسلطان عصمان
وجود ذلك الحدوث وقوله الامر مادة وفى بعض نسخ الكتاب لا من مادة لها واحدة وقوله ومن السلف من لا يجعل كل ما هذه صفته
اى كونه بعد ليس مطلق بل مخصصه بان يكون بعد وجود شئ اخر من الجزئيات قال بل ليس ان لم يكن مادة قوله وهو على سبيل الاضافة الى
الضمير العائد الى قوله شيئا اعنى وان لم يكن ذلك الوجود المتوسط الذى هو الصادر الاول مثلا مادة لما يتلوه من العقل الاخر الذى هو عين قوله
شيئا ثم ان ذلك التوسط لما تقدم عليه بالذات لا الزمان قال وان لم يكن مادة على الاضافة فلا يكون متقدما عليه الا بالذات لا الزمان ايضا
وفى بعض نسخ الكتاب وان لم يكن مادة يا وفى بعض اخر مادة على اليا المشبهة وتاء تقديره باعتبار كون التوسط هو العلة ومفاده على التقدير
ان التوسط ان لم يكن ذا مادة فلا يكون تقدمه عليه ايضا بالزمان ويحتمل ان يكون الضمير المستتر فى قوله لم يكن يعود الى ذلك الشئ وقوله على ايضا
وقع عنه او لا بقوله وان لم يكن عن مادة ومن تضاعيف البيان قد ظهر سر الاختلاف من كلمة ان الوسطية وقوله ومن الناس من يجعل
الابداع الخ وجود صورى اى صورى مجرد صرف لا تعلق لها بالمادة مطلقا سواء كان بعد وجود مجرد اخر مثله او لم يكن فيشمل العقول
المفارقة والجواهر المقدسة عن المادة مطلقا سواء كان هو الصادر الاول او غيره من العقول قال فيرتفع دفعه قوله اى
اشارة الى الكون والفساد على ما فى الانتقالات كما اذ قوله او رياضة التحرك يعود الى ما يقابله من التدريجيات قال ولنورد
الاقسام التى قد تدخل فى الظاهر انها اقسام قوله انما قال فى الظاهر بعد ما قال يظن بينها على ان العلة الفاعلية معنى تمامها مثلا للفاعل
الالهى الذى هو مبدع وجود الشئ وحقيقته والمقتضى والموجد وما سبب الوجود غاية الامر ان معلوله اذا كان امرا لا يوجد الا فى محل
وجوده على ان يكون له محل يوجد هو فيه او مسه وذلك لا يقدح فى كون وجوبه من فاعله والفاعل الطبيعى الذى هو مبدأ التحرك
اخر من حيث هو اخر سواء كان ذلك بالذات او بالعرض وهو بهذا المعنى قد يفيد ما هو مثله كالسخونة النارية المفيدة سخونة
الماء مثلا وقد يفيد ما لا يكون مثله كالحركة المفيدة للسخونة ومن الناس من توهم ان مبدأ الشئ سواء كان افادته من القسم الاول او
من القسم الثانى وجب ان يكون مخالفا للمعلول فى معنى هو مشترك بينهما وليس كذلك اذ قد يكون معلول الفاعل من نوعه كالنار اذا
مال الهواء نارا وقد لا يكون كذلك اذا كان ما يفيد مثلا امرا قابلا للشدة والضعف وكان معنى ذلك على عدم الفرق بين العلة
الذاتية المقتضية لذات الشئ وحقيقته لذاتها لا بواسطة مقارنتها لما هو العلة الذاتية مثلا والعلة العرضية الموجبة له لا لذاته
وحقيقته لذاتها لا بواسطة مقارنتها لما هو العلة الذاتية مثلا والعلة العرضية الموجبة له لا لذاته وحقيقته اما الاول فلان ما
اقتضى لذاته امرا وجب ان يكون له قبله ذات او وجود لا من هذا الامر والا يكون له الذات او الوجود لا عنه وما هو كذلك اذا اخذ من هذه
الحيثية كان له ما ليس معلوله بخلاف معلوله اذ ليس له شئ الا عنه فيكون فى حد امر ليس فى حد الاخر ولا معنى له الا الغير
ههنا الا هذا وذلك على سبيل اليه الشيخ فيما جد بقوله انه اذا كان الغير فى المعلول والعلة متساويا فى الشدة والضعف فانه
يكون للعلة ما هى علة التقدم الذاتى فى ذلك المعنى وهو معنى غير موجود للثانى فيكون ذلك الاول اذا احد ذلك كان ما قبل الاخر
فيزول مطلق المساواة اذ المتساويان يشتركان فى تمام الحد وهما اذا اخذ كذلك لا يكون احدهما كذلك واما الثانى فلان شخصا
من النار قد يكون علة عرضية لشخص اخر منها وليس بينهما مخالفة نوعية وانما قلنا ان علية نار ما عرضية اذ لو لم يكن الامر

قال

لكن لما جاز بقاء احديهما التي هي المعلول بدون بقاء الاخرى التي هي العلة لامتناع تحقق المعلول عند انتفاء علته لكن العلي المطلق
فلكن المتقدم واليه اشار بقوله ان ههنا تفصيلا يجب ان لا يغفل عنه الا قوله في دفع شبهة كون تاثير المسببات اكثر من تاثير العلل
ومن تفاسيف ما ذكره الشيخ جلال الفاعل في اي موضع يجب ان يكون مخالفا لمفعوله وفي اي موضع لا يجب ان يكون كذلك وان
فاعل الوجود ومعطيه الذي هو بتفيضه لذاته وحقيقته شخصا كان الفاعل او النوع وبالجملة كل ما يكون علة ذاتية لها يجب وجود
المعلول ولا يمكن ان يوجد بدونها ويجب ان يكون مخالفا لمعلولها وكلما لا يكون علة لك ليس يجب فيه ذلك والسر فيه ما
علمت من ان العلة الذاتية يلزم ويلازم ان يكون لها تقدم على معلولها وهو ماخوذ فيه من حيث انها علة فلا يكون حدا لنفسه حتى يجب
يكون متساويا له في حقيقته فانه فرع باقرار انا عليه بعض الناس من ان مخالفة انما يجب اذا كانت العلة علة النوع واما اذا كانت
علة لشخصه فليس يجب فيه ذلك وليس كذلك اذ كل علة يجب ان يكون مخالفة لمعلولها لامتناع كون الشيء علة لنفسه فلا لك
هذا الحكم ومناط وبناء على كون العلة ذاتية مفيدة عرضية لا على كون العلة علة لهيئة التشخص او تشخصها اذ كان علة النوع يجب ان
يكون مخالفة لمعلولها لكن علة التشخص يجب ان يكون مخالفة له غاية الامر ان المخالفة في الاول نوعي وفي الثاني شخصي وكما ان العلة
النوع تقدم ما عليه لكن لعلة التشخص تقدم عليه ثم نعود الى حل بعض كلماته فنقول انه قال اذا كان صدور ذلك الفعل عن الصورة
المساوية لصورته وعنه لغيره اقول ان الضمير المجرور يعود الى العرض اللازم قوله فظاهر منه ان هذا المعنى اذا كان نفس الوجود
لم يكن ان يتساويا فيه يعني ان مساوي العلة مع المعلول في الحد انما يصور اذا كان ذلك الحد غير الوجود واستحقاقه وذلك بخلاف
ما عليه الامر اذا كان الحد غير الوجود مثل انا لو فرضنا ان سوادا مبدا لسواد يكون كلاهما في حد السواد واحدا وان اختلفا من حيث
الوجود واستحقاقه قوله فتكون العلل مخالفة لنوعيه والا كانت الطبيعة علة لنفسها قوله كانت هذه العلة النوعية بالعرض
لكانت علة الذات لبعض من الهويات الشخصية بطريق الاعداد على ما نص عليه الشيخ في التعليقات حيث قال واما الحادث
الاعلاء كلما وجد شخص من النار كان علة بالذات لحركته او تغييره او ازالة امر لما كان مانعا فان الطبيعة علة لذلك التغير والانعدام
مع وجودها وكل شخص وجد من الاشخاص لم يوجد الا اعدادا على الجملة لا يوجد حركة ولا يوجد مثل المعدن فالنار باعدادها توجب
حركة ولا يوجب نارا مثلها والنار يصح ان يكون طبيعتها علة لطبيعة اخرى من الحركة او غير الحركة وهذه النار علة لهذه الحركة
واما ان يكون طبيعتها علة لوجود الطبيعة النارية حتى تكون هذه النار علة لوجود تلك النار فلا يصح قال هو من جنس الحد
اقول اراد انه من اعتبار انه لا من بيانيته لان حقيقة العلة والمعلول كهاتين النارين وان كانت واحدة فيهما لكن الاثر لما كان هو
الوجود فيكون للاول ولا يكون للثاني الا ويكون للاول فلا يكونان متساويتين في الحد بهذا الاعتبار اذ المتساويان يشتركان
في تمام الحد وهما اذا خالفا لا يكون حدهما لك حدا على تقدير حمل الوجود على معناه واما اذا حمل على الذات والتعبير عنها بالكون
حكاية عنها فالحد فيهما وان كان واحدا لكن الاعتبار لذات العلة المتقدم ولذات المعلول المتاخر فيكون الحد باعتبار الاول متقدما
على ما للاخر فلا يتساويان في ما عليه الاستاد من ان اثر الجاعل هو الذات عند الشيخ قال الى نوع المعلول مطلقا اقول اي مع قطع النظر
عن خصوصية تشخصه بعينه فاذا اتفقوا تكون اجزاء تشخص الكل المعلول في هو القدر المشترك بينها قال الصورة كل ذي
صورة من الاجسام اقول لعله اراد بالصورة ههنا هو الحقيقة والهوية وهي من جملة معانيها كما نبه عليه في رسالة الحدود وحيث يقال
ان الصورة اسم مشترك يقال على معان على النوع وعلى كل ما به شيء شيء كيف كان وقوله من جهة وجود الانسانية اشارة الى ان العلة
التي للانسان انما هو باعتبار هويته وللانسان لا باعتبار مضاف ولكن يكون عليه فرد منه لا خر الذات فانما هو من حيث التعين والاعداد

لا مطلقا

لا مطلقا بدل عليه ما ذكر في التعليقات ان المتضايفين معا في الوجود وليس توقف وجود احدهما على الاخر ليكون بعد وجود الاول
توجدها العلة الموجدة لها والمعنى الموجب اياها فان كان لاحدهما تقدم وللاخر تاخر مثل الاب والابن فتقدمه من جهة تربية الابن
فانه تقدم من جهة حصول الذات وكونان معا من جهة الاضافة الواقعة بعد حصول الذات قال كما استعداد الماء المسخن اي مبرد
للتبريد فيصدق عليه انه معارق لطبيعة الماء من التبرد والسخونة القابلة الماء ليست من مقومات طبيعة الماء في استعداده
المادة قال على ما علمت في موضعه اقول وذلك على ما عليه الشيخ وساير المشائين حيث هو الى المراتب الشدة والضعف مختلفة
بالنوع لا بالصنف فقط وذلك بخلاف ما عليه الاشراقيون كما اشار اليه بقوله عند من يرى قال ان الاشياء المتفقة الى قدر ما
واحدا اقول يريد بذلك ان الطبيعة النوعية البرية من المادة على تقدير فرض تكثرها شخصا لم يلزم ان يكون تلك الكثرة الشخصية
وحدة عينا فيكون الاشخاص المتكثرة والهويات المتعددة لتلك الطبيعة النوعية البرية عن المادة على فرض وجودها شخصا واحدا
ثم ان ما وقع منه بقوله اما القسم من هذا الباب الذي لا اشكال فيه في استعداد المادة الخ تشبيه بذلك الى ما عليه ارسطو الشيخ والقوم
حيث ان اختلاف ضوئها ليس من جهة استعداد المادة لا استحالة بسبب اختلاف المادة نفسها لان هويات الافلاك مختلفة
بالنوع كما بين في موضعه قال في اتباع سطح اقول ولك الحال في اتباع كل واحد من الافلاك الثابتة في حركاتها للفلك الثامن
قال او يبطل المانع اقول اي لا ان يبطل المانع يعني انه لا يكون تساوي هذين الامرين الا ان يبطل المانع قال وظهر في خلاله الى قوله بالعرض
اقول ان هذا من المواضع التي تدل على ان اثر الجاعل عند الشيخ هو الوجود لا المعنى والهوية وذلك حيث ان قوله بالعرض متعلق بقوله اذا
لم يكن فاعلا للمعنى بما هو وجود المعنى بالعرض اي لم يكن الذات حاصلة انه على تقدير كون تاثير الجاعل في نفس المعنى والهوية كالسخونة مثلا
هو الطرف ذلك الوجه اي نيابة الاثر على المؤثر واما على ما هو الحق من ان اثر الجاعل هو وجود المعنى بالذات لا المعنى لا بحال الذات المطلق
بحال الضرورة انه لا نيابة الوجود الاثر اي المسببات على وجود المؤثر اي النار حتى يتعدى عنه بالجاب فقد ظهر انه في الحال
اولا على كون الجاعل فاعل نفس المعنى واجاب عن ذلك ثم اشار الى ان الاثر لو كان هو وجود المعنى كما حققه فلا يتوجه ذلك الاشكال
فليتدبر قال الاختلاف في الشدة والضعف اقول لان المعتبر في الشدة يكون بحيث يصح ان تحلله العقل بجوهره الوهم الى المثال الصعيد
فيتاتى في ذلك ان يكون معنى مصدريا واقع من كون وجود العقل القوي من وجود النفس محمولا على ان ذات الاول في جوهر ذاته و
مرتبة هويته اتم من الاخر واشد منه سببا كون الاول علة والاخر معلولا حيث اشار اليه اذ لا طن في بساطة الوجود بطلا وس
بقوله وان الكل واحد منها اشارة الى النفس واحتمل عالم السماوي عالم الاخر فان تلك العوالم متعالية بعضها على وبعضها اسفل
ثم لا يخفى ان الوجود لما كان جوهرا بين ذاتيات الشيء وعرضياته في استغناء الاولى في ثبوتها عن الحيثية مطلقا سواء كانت
تعليلية او تقييدية وفي عدم استغناء الثانية عنها بل افتقارها في ثبوتها الى الحيثية التعليلية والتقييدية فقد شارك الاول من
جهة وابعد انه نظرا الى حصصه كالنوع فلا يجري فيه لان المعتبر فيه كون الاختلاف بالمعنى الفصول المقومة فيه من داخل لا العوارض
المضافة اليه من خارج والحاصل ان وجود التشكيك عن الذاتيات منتفية باسرها وثابتة في عرضيات غير الوجود واما الوجود
فيشارك الذاتيات من وجه والعرضيات من وجه قال الشيخ في التعليقات ان الوجودات الخاصة بالممكنات اعراض مخالفة
للاعراض اخر فان وجود هذه الاعراض لموضوعاتها بعينه ووجود هذه الاعراض بخلاف الوجودات الخاصة بالممكنات فان وجودها
لموضوعاتها بعينه هو وجود الموضوعات ومن ههنا ظهر حال ما قاله الحكيم الطوسي قدس سره من جريان جميع وجود التشكيك
حتى الشدة والضعف قال فهي واجبة الوجود بالقياس الى ذلك المعلول اقول وان لم يكن ذلك واجبا لذاته واما وجود المعلول

نظرا الى علته من جهة انها تابى ان تكون هى ولا يكون هو ومثله يتحقق فى معلول علة واحدة حيث انه يابى كل منهما عن ان يكون ولا
يكون الا من واما الوجوب بالغير فلا يكون الا للمعلول نظرا الى علته المقتضية له فقد اتضح ان المعلول نظرا الى علته وجوبين
بالغير وبالقياس اليه معا وان العلة نظرا الى المعلول وجوبا بالقياس لا غير ثم انها وقع منه سابقا بقوله وعلى الاطلاق فيما
اذا كانت العلة علة لكل معلوله يشير به الى الوجوب الذاتى حيث انه يختص به تعالى وان كان واجبا نظرا الى الواجب المعلولات
باعتبار فيضانها عن شدة قدسه وذلك بخلاف ما اذا كانت العلة علة لبعض دون بعض فانه يصح ان يكون ممكنا فليس له
الوجوب على الاطلاق **قال** فذاته بذاته بلا شرط وكون **اقول** لعله اراد بالامكان الذاتى الذى هو من لوازم الماهية قوله
ومن حيث انه يضاف الى المعلول وان كان ذلك فى نفسه ممكنا قوله بحسب عنه بل بذاته او باضافته الى غيره ومن جهة اذ يكفينا
فى التحصيل او لا بقوله انه لا يصح ان يتساوى وجود العلة ووجود المعلول وذلك لان وجود العلة بنفسها ووجود المعلول
من العلة ثم اوضحه ثانيا بما وقع منه هناك بقوله فلان العلة لا يفتقر فى الوجود الى المعلول بل يكون موجودا بالذات او
بعلة اخرى والمعلول يفتقر الى العلة **قال** بهذا المعانى الثلثة اولى **اقول** انه اشار بها الى ما وقع منه بقوله فى ثلثة احكام
ثم ان الاولوية الوجوبية وجهها اخر وهو الاولوية الانتفائية القياس على ما يشير به ما وقع منه فى غير موضع بقوله
انه اذا كان شيئان يشتركان فى معنى من المعانى وليس هو لاحدهما قبل بل لهما فيه معا لكن احدهما اولى لكونه اتم فيه واثبت
هذا ولا يخفى ان الاولوية اخص من الاولوية كما يظهر من قولهم ان كل ما هو متقدم بمعنى فهو اولى به من غير عكس **قال** ولا
الوجود المطلق اذا جعل الخ **اقول** انه لما استدل على كون علة الشئ اولى بالوجود منه بالمعانى الثلثة اولا الاراد ان يستدل
ثانيا على حقيقة الوجود نظرا الى العلة بقياسها الى المعلول بما حاصله ان الفرق بين الجهة والحقيقة باعتبار الوجود فى
الاخير دون الاول على ما قال ولان الوجود المطلق اذا جعل وجود شئ صار حقيقة اى صار ذلك الشئ الذى كان جهة حقيقة
فيصح ان يسلب منها بالحقيقة بعد ما كان يصح ان يسلب منها بالشارحة الاسمية فتبين الحقيقة اى علته ومبدؤه اولى
فى الحقيقة اى اتصافه بالوجود على ما نبه عليه بقوله من ان المبدأ المطلق الى قوله انه الحق بذاته اى الوجود الحقيقى القائم بذاته
ومن ههنا اقيد واما كمال الصور الواجب بالذات وتامية فحسب وقوة الاحدية القدوسية لا يجب مهية مشتركة وقد
مر بيان الحقيقة الحقة هى الحقيقة مبدأ انتزاع الوجود واما ما ينتزع من الجهات الباطلة من تلقاء استنادها الى الحقيقة
الحقة فلذلك يختلف الوجود القيومى الواجبى والوجودات الجائزة الهالكة ثم ان فى بعض النسخ بدل الحقيقة الحقيقة وهو
ظاهر ثم ان المعلوم فاوقع منه بقوله بقياس المعلوم هو الحق الحقيقى فاتصاف العلم به بذلك نظرا الى معلومية الذى هو الحق
بذاته **قال** يكون كاللوح **اقول** اى يكون كونه صغيرا كاللوح او شعرة وكما كان كونه صغيرا كالحبة فانه ينقص بالنسبة الى صغيرية
للسر لا يكون الا بعد قوله كان المقدمات بفعلها العلم الظاهر منه بطلان ما عليه الزيغان اما الاشاعرة فلانهم ذهبوا الى
ان نتائج المقدمات انما تكون بجرى العادة والاتفاق واما المعتزلة فلانهم ذهبوا الى انها علل لها او معطية لوجودها فلذلك قال
بالتوليد ولعل الشيخ اشار الى النمط الاوسط بقوله وكان المقدمات وذلك على ان يكون هى من الشرائط فى التاثير **قال** فانها
اما ان يكون حاملة **اقول** تقريره ان العلة المادية هى علة فيها قوة وجود الشئ وان هذه العلة اما ان يكون حاملة للقوة بوجودها
او لشئ من غيرها فان كان الاول فاما ان لا يحتاج فيما يكون ههنا الا الى الخروج بالفعل واما ان يكون كذلك فان كان الاول
وجب ان يكون له فى نفسه قوام بالفعل اذ ما ليس فى نفسه ذلك لم يجز ان يحصل فيه ذلك الاستعداد والتهيؤ الا من الخروج

قسمان احدهما ما له من ذلك من غير ان يحل فيه امر آخر كالهيولى الاولى واللوح الذى هو مستعد لحصول الكتابة فيه من غير ان يحصل فيه
امر او يزول عنه شئ وثانيهما ان لا يكون له ذلك الا بما يحل فيه امر او امور فاما ان يكون الثانى ليس ما يقوم به بل يضاف اليه
او يكون وروده بطل ما كان يقيمه قبله فيكون فلا استحال وقد يعبر عنها انه لم يستحل لما حكم سابقا ان هذا القسم من المحل
اولى بان يسمى موضوعا بالقياس الى ما هو فيه وبالجملة ان هذا القسم لا يشتمل هذا القسم حيث ان المعروض ان ورود لما كان
مبطلا لما يقيمه فلا يكون ذلك المحل موضوعا ومدته بالقياس الى ما هو فيه وان كان الثانى فهو اما ان يحتاج الى حركة مكانية
او كيفية او وضعية كالشمعة للختم والصبى للوصل والاسود للابيض والماء للهواء والنطفة للحيوان واما الى زوال امر منه كالخشب للسرير واما الى
من القسمين الاولين ففيه لا محالة اجتماع وتركب اما ان لا يحتاج الى استحالة ولغيرها كالوصلة للاغتية فانها انما هى لها اذا اتفقت اليها وصلة
اخرى ولم يحتج الى ان يعرض لها استحالة وتغير او يحتاج اليها كالخاصرة فانها انما سمى لصور المولود اذا عرض لها كيفية مزاجية وقت
حركاتها فى كيفياتها وهو اما ان يكون بتغيرات كثيرة او بتغير واحد وقد جرت العادة بان يسمى الذى منه الكون بالتركيب وهو فيه
الاسطقس وهو ان كان جسمانيا فهو اصغر ما ينتهى اليه القسمة الى المختلفات بالصور الموجودة فيه وقد جرت عادته الذى منه ومن غيره تركيب
الشئ وهو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة وقوله **قال** الا الخروج بالفعل لذلك **اقول** بصيرورته متصفا بالموضوعية **قال** او صورة
اقول انه لما استحال استحالة المادة بالصورة الجوهرية على سبيل الحركة كالحنطة فى الطبيعيات تعين من ذلك ان يكون المراد منه تبدل
افراد الصورة على المادة ليصح حصول بعض المركبات سواء كانت تلك الصور نوعية او شخصية فيناسب ذلك ما قال المحصل الثانى من ان
فى قطعة ارضية امرا بالقوة فى ذاته يتعين ويخرج من القوة الى الفعل بالصورة الحالة فيه فيكون تعين ذاته وصفاته بالصورة الحالة فيه فلا حاجة
فى ذلك الامر قبل القسمة صورة ارضية واحدة مشخصة صارا ارضا واحدة مشخصة ثم ذلك هذه الصورة الواحدة المشخصة دون ارضية
لان الصورتين الحادثتين فيه فتبقى ارضية بعد ما كانت كالسقف المحفوظ بالدعائم فلا يصير تبقى ارضية لو كانت قبل القسمة ولا تبقى الوحدة
والتشخص فيكون الارض التى هى قبل القسمة هى الارض التى بعدها ولم يكن التشخص الذى قبل القسمة هو التشخص الذى بعدها **قال** فان كان
جسمانيا **اقول** يعنى ان كان ذلك الشئ المتكون جسمانيا فهو اى الاسطقس اصغر لانه اخر ما ينحل اليه الشئ ولعل المراد من كونه اصغر حجم
انقسامه الى امور مختلفة الحقائق والصور المركب اليها انقسام فلذا قال وقد جرت عادته الذى منه ومن غيره تركيب الشئ وهو فيه بالذات ولا ينقسم
الصورة يعنى ان اصغر ما ينتهى اليه المتكون لا ينقسم لك بهذا قوله فان كان جسمانيا تجزيه عن الصورة التركيبية من الوحدات فكل وحدة هى اخر ما
يحل ولا يكون اصغر بهذا المعنى لانها اطلقت اسمى يحكم لعدم ايصالها الى الصور ويحصل هذا من خواصها **قال** ومن ذلك ان
الاشياء **اقول** لعل المراد بها المبادى العقلية عندهم ولا مشاح فى الاصطلاح **قال** ونصوصا الواحد والهوية **اقول** وذلك لكثرتها
بما طرأ سائر الاشياء مع انها اشد بعدها وكلية ولعل المراد بالهوية المهية بمعنى ما به الشئ هو هو فيتناول جميع الاشياء كالواحد **قال** اولى
بان يكون جوهرا **اقول** انه بظاهره ينافى ما ذكره الشيخ فى الطبيعيات من نفى المشكل فيه الا ان يكون هذا اشارة الى
ما عليه بعضهم من جواز كونه جنسا انظر الى ما يندرج تحته او يكون المراد به التجوهر وهو الحصول اذ ما له لوجود من الخواص والاحوال
القائمة به لكونه موجودا بالفعل لا فى موضوع حيث انه ليس من حدوده كما علة بل من رسومه ولو احتمله المؤدى الى نفس جوهر ولعل هذا
المعنى فى الاشخاص اولى منه فى غيرها ومع ذلك لا ينافى ان لا يكون فى الجوهر نفسه كما اشار اليه فى الطبيعيات ليس هذا الكتاب بقوله ان الوظائف
ان الشئ اذا فيس الى شئ فهو فيه الحل اما ان يكون هو فيه على انه فى موضوع اى على انه موضوعه او لا يكون فان كان فهو عرض وان لم يكن كذلك
فهو فيه فهو جوهر لكن هذا المذهب صحيحا لكنا لسنا نقول هكذا بل نقول ان الشئ اذا كان فى نفسه محتاجا الى موضوع يكون هو فيه اى يكون

هذا او اخر غيره هذا فهو عرض انتهى والنظائر عديدة كما مثلناها فلهذا لا يتعدد ذكرها **قال** كما يقولون **اقول** اى ان الكاتب من غير الكاتب
قال قد يصلح غيره **اقول** ان فى بعض نسخ هذا الكتاب قد يحصل بدل الاعتبار والمال واحد ثم الجرور يعود الى الموضوع يعنى ان غير ذلك
الموضوع يصلح لهذه الصورة او يحصل وذلك كالخشب القياس الى الباب فانه قد يحصل بالحديد وهو غير الخشب فيصح ان يقال
انه باب خشبى او حديدى لان الحديد قد يتميز عن غيره ثم المراد من الصورة فى قوله واما الصورة فلا يخفى انها هو الذوات الخارجية كالآلات
ونظائره **قال** اما النسبة **اقول** يعنى نسبة الكاتب الى الموضوع وقوله انما يشتق منها فى قوة قولنا بل انما يشتق **قال** بل انما يقولون
دائما انه كان من العدم **اقول** وذلك كما يقال ان الصور الفلكية من العدم ولا يقال من المادة وذلك بخلاف ما عليه امر الصور الكائنة
الفاسدة القائمة بالمادة القابلة فانه لا يقال انها من العدم بل انها من المادة ولا يقال من العدم لان وجودها فيها بالقوة فيكون موجودة
بالقوة فيها قبل وجودها ثم ان الظاهر من ذلك العدم هو الفاق ومن المحتمل ان يكون هو العدم الدهرى **قال** قد يكون مشتركا كالكل **اقول**
ذاتى كالهيولى **قال** والعلة **اقول** هو نوع من الشرب **قال** من غير ان يحدى **اقول** بل يلزم اختلاله الى فاعل وغاية الاول هو المادة
والثانى هو الصورة النوعية على ما نقله بقوله لكن العنصر اذا كان **قال** مضاعيا او مداريا اجراه **اقول** وذلك على ان يكون ذا مزاج او غير
ذى مزاج الاول كالمركبات العناصر كتربة الفاروق ونحوه والثانى ما يجرى مجراه **قال** كالهيئة الحاصلة **اقول** انما هذا المعنى لا يشمل الجوهر
المفارقة الغير الحالة فى محل ويشمل الصور والامور الحالة فى الهيولى والموضوعات وقوله ونحو ذلك اى المركب منها وقوله والصور
قد يكون ناقصة كالحركة لعدم اجتماع اجزائها فى الوجود وذلك بخلاف غيرها كالتربيع فوله وقد علمت ان الشئ الواحد يكون صورة
وغاية ومبدأ فاعليا اشارة الى ان نفس وجود الاشياء مستلزم لنفس معقوليتها على هذه الصفة وهو من حيث هو غير غاية ومن حيث
هو مبدأ فاعل وغائى واحد لا انه يختلف بالاضافات والاعتبارات ويحتاج بعقل انه واجب الوجود وانه خير وانه مبدأ وانه غاية
وانه فاعل وانه قادر وانه كذا وانه كذا انه معنى واحد لانه ليس هناك كثرة وانما يعرض ذلك بحسب الاعتبارات وليس يحتاج الى ان يعتبر فيه
انه خير ونظام وانه كذا وكذا انه شئ واحد لانه ليس هناك كثرة وانما يعرض ذلك بحسب الاعتبارات وليس يحتاج الى ان يعتبر فيه
خير ونظام وكل فيه ذاته بكثرة هذه المعانى واحد وهو نفس هذا الوجود اى نفس الوجود والنظام والخير وسائر الصفات
التى بحسب الاعتبارات التى هى منها الى ما ادركه وليس هو بحسب هذه الاعتبارات بل هو فى نفسه خير ونظام واحد ثم قال وفى
الصناعة ايضا يشير بذلك الى ان الشكل مثلا صورة فى نفس البانى وهو غاية يعنى ينتهى اليه الحركة الصناعية ومبدأ فاعلى حيث انه
سبب لوجوده فى الخارج باعتبار تصوره لان الاجتماع وهو الشوق الذى يكون مسبوقا بالبيت بالهو مقسم فى القوة النفسية
يكون صورة وبالهو متصور سبب فاعلى وبالتى ينتهى اليه الحركة غاية ولكن تصوره ليس سببا ومبدأ ناقصا على بل المعتبر فيه الشوق الكامل
الذى لا حركة الا الآلات على ما قال والفاعل الناقص يحتاج الى حركة والآلات حتى يصدر فى نفسه يحصل فى المادة والحاصل ان الفاعل
والناقص يحصل له تصور ثم شوق وهو ميل نفسانى الى المطلوب وهو منقسم الى سهوى هو عجل الفاعل على طلب ما لا تدبر من اللذيذ
او النافع بحسب اعتقاده او ظنه طابق الواقع او لا والى غضبى هو عجل الفاعل على طلب الغلبة ودفع الايلام بحسب اعتقاده او ظنه
المطابق للواقع او الغير المطابق له ثم اجماع هو اعتقاد جازم حصل بعد التردد فى الفعل والترك الذى هو الارادة ثم حركة من العضلات
وهى قوة منبثة فى الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات بتجديد الاعصاب الى مبدئها كالقبض والرخاء فاذا
حصل الاجماع اطاعت القوى المحركة المسخرة للعضل والمرسلة لها وهى ليست نفس الاجماع وقوله والكامل فان الصورة التى فى ذاته
يتبعها وجود الصورة فى مادتها اشارة الى المبادى العالية حيث ان ايجادها الصور فى مادتها بواسطة الحاصل

ان الفعل

ان الفعل قد يحتاج الى تلك الشرائط من الآلات والادوات كصدور الموجودات عن المبدأ الاول باحداثه وارادته قال ابو العباس اللوكرى
فى بيان الحق ان النفس التصور قد يحرك الشوق الا فى صدور الموجودات من الاول اذ نفس تصوره علة لوجودها من غير حاجة الى الشوق
ولا استعمال الدماغ اقتداء بما نقول الحكماء سيما وقع عن الشيخ ههنا بقوله ويشبه ان تكون الامور الطبيعية صورها عند الفاعل المتقدم
للطبيعة على طريق التسخير نوع وذلك على ان يكون المراد من العلل المتقدمة هو الحركة والآلات والتصور والاجماع كانه عليه بصورة
البناء والنجار فى قوله للطبيعة يتعلق بقوله تكون تلك الامور عند متقدمة هذه العلل بكون الامور الطبيعية للطبيعة نوع على معنى ان الطبيعة
يجعلها مشرطة هذه الامور وقوله عند الطبيعة على طريق التسخير يشير الى العناية الالهية الملكية لنظام الوجود على سبيل التسخير يعنى
صدورها عنها بجعل الكامل من دون حاجة الى تصور وتشوق والآلات وغيرها مفصلات فالكل مسخرة تحت قدرته الكاملة وقوته الشاملة
فى الفعل التسخير يعنى التكليف والحمل على الفعل بغير اجره وقد يطلق على سبيل التسخير على ما فى عالم الطبيعة قال الشيخ فى الرسالة النيروزية بعد
ذكره العالم العقلى والنفسى العبارة ثم عالم الطبيعة وتشتمل على قوى سارية فى الاجسام ملابسة لها على اتمام تفعل فيها الحركات
والسكنات الفائتة وسوق عليه الكلمات الجوهرية على سبيل التسخير ويكن تقرير ما فى المتن على مكس ما قررنا ما لا وذلك بان يقال ان الامور
الطبيعية للطبيعة بمعنى العناية الالهية عند العلل القدسية وهى العقول المقدسة نوع اى على وجه وهو ادراك مفصل من دون تعريك الا
وشوق ومشى واجماع وقوله عند الطبيعة على طريق التسخير نوع اى يكون مبدأ الحركة والسكون على طريق تسخيره وغيره من الآلات
والحركات والتصور والشوق والاجماع قال الشيخ فى التعليقات تعلق عناية الباري ليس هو بسبب عارض من خارج مثل اراده من خارج
لغرض او داع او سبب بالعناية هى ذاته فان صدور الاشياء عنه هو ليس ذاته لا بسبب شئ خارج وداع ذاته نفس النظام والخير وكل ما
يصدر عنه يجب ان يكون مناسبا لذاته ويكون صدر الخير بذاته فلا يجوز ان يكون منافيا لذاته فيجب ان يكون كل شئ مستلزما خيرا لانه غير
منافى لذاته وليس معنى الخير والنظام فى الموجودات الا انه غير منافى لذاته وهذا كما تقول فى مرآة النار انه لا يجوز ان يصدر منها الا
الحرارة بان لم يصدر عنها وليس هناك قسر ولا مانع غير ذاته فعنايته هو مقتضى لذاته مبدأ او خيرا او معقولا لذاته على هذه الصفة هو
وجودها على هذه الصفة انتهى وفيه دلالة على ان معلولية التسخير فيؤيد ما قلنا من الوجه الاول فتدبر ثم لا يخفى ان الامور الطبيعية نظرا
الى العناية ما يكون طبيعيا النظام الوجود ومقتضاه ونظرا الى الصورة النوعية ما يستند اليها قال وقد يكون الغاية فى بعض الاشياء الصادرة
من طبيعة انتهى اليه الحركة لا العلة الغائية وان كانت بمعنى العلة الغائية النظر الى الفاعل الشاعر على ما نبه عليه بقوله وبتبع او طبيعة
ولا يمكن اثبات الغاية بذلك المعنى للطبيعة اثبات الشاعرية لها كما لا يخفى **قال** عند العلل الى قوله نوع **اقول** لما كانت تلك ذوات
ارادة وشعور كانت الامور الطبيعية المسندة اليها مسعودا بها **قال** فقد فرع منه فى الطبيعيات **اقول** وذلك حيث اورد الايراد على
القائلين بالجنس والاتفاق من انه ليس بجزئيات العناصر غائيات تتوجه اليها افعالها وهى تتوجه لاجلها الذى ليس لها شعور باسبابها
كيف وان الطبيعة الواحدة قد يختلف افعالها لاختلاف موادها كالحرارة فانها تعمل شيئا كالنضج وتعقد شيئا كالحلب بانهم ان ارادوا ان
للاتفاق مدخلا فيها فليس لنا معهم فى ذلك كثير مناقشة اذ ليس حصول هذه المدة عند هذا الجزء من الارض وحصول هذه الجهة
من البرد فى هذه البقعة من الارض ولا حصول هذه النطفة منها فى هذا الرحم ارادة بها ولا الكثرة وان ارادوا به انه ليس لافعالها
غاية دائمة ولا الكثرة لا تخلف عن افعالها فهو محال اذ لو كان الامر كما توهموه لما كانت حية البرسيم بر اوصية المشمش
شعيرا ونطفة الانسان وغير ذلك من الامور الدورية الى امور اخرى تارة دائمة او الكثرة ترشد الى حبة برسيم شعير وقعا فى
بقعة واحدة فى وقت واحد فانهما مع كونهما مشتركين فى المادة والفاعل وسائر ما يمكن ان يتوهم من ان لهما مدخلا فى تحريكهما قد

توجد بين واسطة منها ما لا توجد من الاخر والحق ذلك الا لامور فيها يوجب ذلك فيكون لها الاعالة غاية لا توجد في غيرها كيف لا ويستحيل
ان يقال ان الاجزاء الارضية والمائية تحرك بذواتها وتنفذ في جوهر البرد وتوبيه فانه سيعلم ان حركتها عن موضعها ليست لذاتها او
لو سلم ان لها حركات لكن فهي ليست على الوجه المذكور فتكون حركاتها عند امور مستكنة في الجمادات جاذبة لها باذن الله تعالى
فان قلت يجوز ان يكون في تلك البقعة امور اصلاحية لكون الشعير واخرى لكون البر فلذا اختلف غايتها قلت انا لا نسلم ذلك
فنقول ان حركات كل واحد من القسمين الى واحد من الجنسين اما ان تكون لذاتها او لذات الجسم او لامر ثالث فان كان الاول و
الثاني ثبت المطلوب اذ على التقديرين يجب ان يكون الامور التي لا شعور لها بمقاصدها توجد دائما او اكثريا الى امور مخصوصة
ولعل المراد بغايتها الاهداف ثم قال فيستبين من هذا كله ان تحريكات الطبيعة للمواد على سبيل قصد طبيعي منها الى حد محدود و
ان ذلك مستمر على الدوام وعلى الاكثر وذلك ما نعبر بلفظ الغاية وان كان الثالث فهذا الامر الخارج ان لم يكن له شعور كا
حكم حكمها وقد عرفت ما فيه وان كان له شعور فحينئذ لا يوجد في بعض منها ما ليس في الاخر ومع ذلك ويوجد هذا في احديها دائما وفي
الاخرى كذلك لزم الترجيح من دون مرجح وان لم يكن الامر كذلك بل كان في كل واحد منهما مثلا ما يمكن ان يرجح به فعله دون غيره كان
فيها الاعالة ما يوجب ان يكون دائما او في اكثر الامر اثر مخصوص لا ينتهي فعلها الا اليه ولا نعني بالغاية هنا الا هذا ثم ان هنا
نظرا اشرافيا لا بد ان ينبه عليه فنقول ان من العقول ما يتعلق بافراد الجسم واحداثه نوعيه تعلقا تدبيريا فلعل نفسها الى الملك
الافراد نسبة كل نفس الى بدن تعلقه به فتكون العالمات المرتبة عليها كاختلاف النباتات وتنمية الحيوانات وحركة الطبيعيات
صادرة عنها وان كانت بواسطة الطبائع والصور النوعية ومن تلك الجهة يصح اطلاق الشعور عليها وكونها اولا غائيا
بحسبها والحاصل عند هؤلاء الحكماء الاعلام ان كل نوع من الاجسام البسيطة والمركبات نوعا مدبرا مجردا من المادة وهو
ذلك النوع الذي هو صنم وطلسم له متساوي الاقدام نظرا الى افراد المندرجة تحته من جهة دوام فيضه لها واستمرار تشخيصها
واختلافها في قبول الفيض منه بالها من اختلاف استعداد القوابل كاختلاف الهيئة النوعية كالالوان الكثيرة المجتمعة التي في ريش
الطاووس مثلا لاختلاف امزجة تلك الريش فتكون تسميته بالكلي اما بحسب استواء نسبة اليها كاستواء نسبة الكلي الى افراده
المندرجة تحته واما بحسب تنزهه عن المادة وتقدسه عنها كما يقال العقل والنفس الكليان واما بحسب كونه اصلا لذلك النوع كما
يقال كلي ذلك الامر كذا ويعني منه اصله وما يقوم هو عليه ولعل ما هو المروي عن سيد الانبياء عليهم السلام من قوله انه اتاني ملك
الجبال وملك البحار وملك الامطار وعليه الحكماء المتألهون الذين اقتبسوا الانوار من مشكاة الانبياء عليهم السلام بل بعض منهم
كهرمس وهرمس ان فيثاغورس وافلاطون وامثالهم وهو الالهام وداد وما للنار اردى بحث على ما فصل ذلك
في محله واما وقوع الموت والفناء والهدم والفساد في الطبائع فليس لاقتضاء الطبيعة النظام الجملي وغايته لها فلا يلزم ان يكون
الطبيعة واحدة نوعية اقتضاء امرين متقابلين بل انما يكون كل منهما غاية للطبيعة بل الكلها مقتضى الطبيعة نظام الوجود الذي لا
شوبة فيه ولا النقص بعسره مثلا ان الموت وان لم يكن خيرا نظرا الى خصوصيات الاشخاص لكنه نظرا الى نظام الكل خير اذ لو
بقيت المادة مشغولة بصورة ما بعينها لتعطل سائر الجزئيات واختل وجود بعض الكائنات فقد انعدم نظام انتظام عالم العناصر
لانتظام وجود بعضها الا بعدفناء الاخر فقد ان الامور النادرة الاتية لطبيعة نظرا الى ذلك النظام فلو ان انسانا اصابه الكل
اصابة ما بحيث لا يعرب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لم يكن عنده موجود اتفاقي بل يكون كلها صادرا عن علمها فيتخلف
تخلفه منها فيكون الكثير بل دائمية وان امن لم يحط خبرا من هذه الامور الى التمت والاتفاق وانما يصح ذلك لو قيل بصدوره من

اسباب لم يعلم الا انه يعلم عدمها والظاهر بين ما لم يتوجه فيها الحكماء انما ليس الانفعال الاتفاقية اسباب قال التخيل او الفكر اقول الاشهر في
ان ما يظهر مما ذكره في الطبيعيات وفيما سيأتي انه في هذا الكتاب من ان كل غاية تنتهي اليه الحركة الى قوله ولا يكون المشوقة بحسب الفكر فهي
التي تسمى العبث هو ان العبث عبارة عن ان كل ما تنتهي اليه الحركة فيكون غاية القوة الشوقية الخيلية ولا يكون غاية القوة الشوقية بحسب الفكر
واما الظاهر من قوله ههنا حيث قال فاذا تفرق ان يطابق الاقرب وهو القوة المحركة والمبدأ الدان بعد اعني الشوقية مع التخيل و
الشوقية مع الفكرة الى قوله وكان ذلك غير عبث الا عالة انتهى وذلك حيث ان اللائح منه ان لا يكون مبدأ البعيد هو التخيل لا يكون عبثا
وهو نقيض ما ذكره بقوله وكل غاية تنتهي اليها الى قوله ولا يكون المشوقة بحسب الفكرة فهي التي تسمى العبث انتهى ولا يخفى جواز ان يقال
ان المراد من العبث ههنا ما يكون عبثا بحسب مبدأ الحركة لا بحسب مبدأ حركته فيه وما حكم هنالك من انه غير عبث نظرا الى القوة الشوقية
التخيلية من حيث انها مبدأ له لا بحسب القياس الى ما هو مبدأ الحركة مطلقا ان ما لا يكون عبثا لمزاج ان يكون خيرا واقعيا ويكون لا عالة
بحسب المبدأ او يقال ان العبث غاية القوة الشوقية الخيالية اذا لم يوافق القوة الفكرية الشوقية بل خالفها واما اذا كانت موافقة
لها فلا يكون عبثا كالافعال الخيرية الصادرة عن الشوق التخيلي بحسب الاحكام النوعية فانها لا يكون عبثا وذلك بخلاف ما عليه
الامر في الافعال الصادرة من القوى المحركة بحسب القوى الشوقية التخيلية التي لا توافق الفكرة بل خالفها فلا منافاة بين العبد
في القاعدتين ويؤيد المقام الاول ما سيذكره الشيخ بقوله نقول قول القائل ان العبث فعل من غير غاية البتة قول كاذب فان الفعل
انما يكون بلا غاية اذا لم يكن له غاية بالقياس الى مبدأ حركته لا بالقياس الى ما هو مبدأ الحركة او يقال ان العبث مبدؤه الابعد هو
الشوق الفكري بل يلزمه عدم انتهائه الى الاحداث في ان ما وقع منه بقوله اعني الشوقية مع التخيل اي مع ادراكه التخيلي فيكون مبدئين
وقع عليه الشوقية مع الفكرة فانه ايضا مبدأ ان والجملة ان كلا من الشقين اللذين ذكرهما الشيخ ههنا مشتمل على مبدئين كما لا يخفى
ثم ان حكم ان فعل كل منهما غير عبث بالنظر الى كل من مبدئيه ما هو مبدؤه وان كان عبثا بالقياس الى القوة الشوقية مع الفكرية الاخرى
ذكر بعضهم في التحصيل ان العبث غاية القوة الشوقية الخيالية على التفاصيل والشرائط البدنية والعبث بالتخيل ايضا من جملة العبث
واما التجوز فعلى ما يظهر من ان المعتبر فيه كون التخيل ومدى هو مبدئ الشوق لا التفكر فيكون بينهما فرق وقد يجوز الفرق بينهما على
نظر ما ذكره الحكيم الكامل ابو نصر الفارابي بقوله ان غاية الحركة اما ان يكون بحسب العقل او بحسب التخيل فان كان بحسب العقل
كان الواجب المقصود بسمى الغاية بالحقيقة وان كان بحسب التخيل كان اما مطابقا لما تخيل فيسمى حقا واما مخالفا لما تخيل فيسمى زانا
انتهى وهو ظاهر مخالف لما ذكره الشيخ الا ان يقال ان المراد من كونه مطابقا لما تخيل ان يكون الغاية غاية واحدة للقوة المحركة التخيلية
والشوقية معا على ما يلوح مما ذكره الشيخ بقوله كل غاية تنتهي اليها الحركة وتكون هي بعينها الغاية المشوقة التخيلية ولا يكون المشوقة
بحسب الفكرة فهي التي تسمى العبث انتهى على ان يكون المراد ما ذكره العلم الثاني بقوله لما يتخيل اي لما بحسب القوة الشوقية التخيلية فقط
فيما بعد هذا بقوله لئن كان التخيل ومدى هو المبدأ للشوق سمي ذلك الفعل مزانا ولم يسم عبثا وايضا يخالف ما عليه الشيخ في امر العبث
الا ان يقال ان نظر العلم الثاني في انه لا يكون خيرا حقيقيا يكون عبثا في الواقع وان لم يكن عبثا باعتبار اخر الحركة وذلك بخلاف ما يظهر
مما ذكره الشارح المحقق للاشارات في تحرير بقوله حيث ويعرف بدون او العناد به قال نفس الغاية التي تنتهي اليها الحركة اقول
الاشهر ان ما يظهر منه ان الغاية يقال تارة لما ينتهي اليه الحركة كما يظهر مما ذكره فيما بعد على وفاق ما قال في طبيعيات هذا الكتاب حيث
قال ان الغاية يقال تارة لما ينتهي اليه الحركة كما يظهر مما ذكره فيما بعد على وفاق ما قال في طبيعيات هذا الكتاب حيث قال ان الغاية
يقال لما ينتهي اليه الشيء كيف كان ويقال لما يقصد بالفعل والمقصود بالحركة الطبيعية والارادية ايضا محدود وحيث قال

ان تحريكات الطبيعة للمواد على سبيل قصد طبيعي منها الى حد محدود وان ذلك مستمر على الدوام او على الاكثر وذلك ما نعنيه بلفظ الغاية
وحيث قال ان الغاية بالذات وهي التي يحركها المحرك الطبيعي او الارادي لا بل نفسها لا غير هاهنا مثل الحصر للاداء انتهى ومن الظاهر
ان المراد من الغاية ههنا هو هذا لا العلة الغائية ومن ههنا لاح انه ادعاء ما قيل ان كل قاسر غاية منقوض بالحركات الطبيعية للاجسام
البسيطة او المركبة التي لا شعور لها لانه لا يكون تحركها علة غائية متقدمة عليها اذ لو كان لها ذلك لكان لها وجودها وهو باطل
بالدليل على استحالة كون ذوات انفس مجردة موجودة وايضا يلزم ان لا يكون سبب التعين غايتها لعدم الادراك والشعور بها
مع تعين الغايات ووجب الدفع هو ان الغاية يقال بالاشتراك على معان منها الغاية بذلك المعنى ومنها العلة الغائية واعتبار
الادراك في الاخير لا ينافي عدم اعتباره في الاول لان الشعور انما هو لاجل تعيين الفاعل واختياره لا لاجل جعل الفعل ذا غاية و
الفرق بينهما انما هو فلا يلزم من انتفاء الاول انتفاء الاخر كما يظهر من قوله ان الرؤية ليست لتجعل الفعل ذا غاية بل لتعيين الفعل
الذي يختاره من بين سائر افعال جاز ذلك ان تختار كل واحد منها فالرؤية لاجل تخصيص الفعل لا لان يجعله ذا غاية واما ان الغاية قد
تطلق على العلة الغائية ايضا فهو على ما نص عليه الشيخ في الطبيعيات بعد ما قال حصل في تعريف اصناف علله علة من الاربع قد استعملنا
فيما سبق اشارات دالة على ان للجسم الطبيعي علة صورية وعلة فاعلية وعلة صورية وعلة غائية فجرى بنا الان ان نعرف احوال هذه
العلل اما الغاية فهي المعنى الذي لاجله يحصل الصورة في المادة ثم العجب من الشارح المحقق للاشارات انه حملها على المعنى الثاني اي العلة
الغائية في شرحه على النمط الطبيعي منها مستدلا بما سبق من ان للافعال الطبيعية غايات ولقوة ورود ذلك الايراد عليه الزم ان لها
شعورا بوجه ما وهذا كما ترى وقد افتضحت الحكماء ايضا ولك الامام الرازي حيث قال في شرح النمط الرابع عند قول الشيخ والعلة
الغائية التي لاجلها الشيء علة باعتبارها ومعناها العلية العلة الفاعلة ومعلولها لها في وجودها الى اخر ما ذكره هناك بقوله انهم يثبتون
لافعال الطبيعية علة غائية والقول الطبيعي لا شعور لها ثم قال ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات انتهى وهذا
كما ترى لان الحكماء انما يثبتون لافعالها غايات ولها كونها علة غائية لها فلا وجه ههنا الا يلزم ان يكون الشيء قابلا لا شعور بها كما لا
يخفى ولما ساعده الاشراقيون من وجود ارباب الانواع فهو ان الافعال الطبيعية صادرة منها وان كانت بواسطة القوى و
الالات فقد اضرب باقوى ان للطبيعيات غايات وان لم يكن لها علة غائية ويقال تارة ان افعالها تقصد لشيء ولم يظهر من ذلك
ان يكون لها شعور ضرورة ان مفهوم القصد اعم من ذلك على ما ساعد عليه عبارة الشيخ في طبيعيات هذا الكتاب حيث قال ان الغاية
يقال لما ينتهي اليه الشيء كيف كان ويقال لما يقصد الفعل والمقصود بالحركة الطبيعية والارادية ايضا محدود ونعني بالغاية ههنا هو
هذا وبهذا لاح بطلان ما يوهم قوة من القدماء القائلين بالاتفاق من ان ليس لجزئيات العناصر غايات سوى ما يتفق لها اتفاقا
وعلى لا توجد لاجلها الى اخر ما ذكره باسانيده انتهى لا يخفى جواز ان يكون غاية الحركة فرضية كما اشار اليه بقوله لا غاية لها في ظاهر الامر وذلك
لكون حركتها على الدوام وان صح جعل الشامل ان يظهر لها غاية تقديرية وغاية فرضية قال الاجماع من القوة الشوقية اقول ان
الاجماع هو الشوق المتاكد لان منه ما يكون ضعيفا ثم يقوى حتى يصير قويا فيكون ح اجماعا ولما كان الاجماع هو هذا الشوق
فلا يصح ان يكون جبليا والا لما امكن حصوله وزوله بادراك المنافع والمضار المترتبة عليه ومن الظاهر امكان ذلك ولما ما
قيل من الاجماع هو الشوق فهو ممنوع لجواز ان يكون ذلك بلا شوق ثم انه لو كان ذلك عبارة عن الشوق المتاكد لما تخلف عنه الا
يرى انه ربما وجد شوق في الغاية مع تخلف الاجماع عنه والا لصدر الفعل عنه على ما عليه حال بعض الزاهدين حيث اشتاقوا
الى الحور غاية الاشتياق مع صيرورته اجماعا فلا يكون الاجماع شوقا متاكدا الى امر اغالفا له بالنوع ولا يخفى ان ليس المراد من

الاجماع الا الشوق المتاكد الذي يمنع تخلف الفعل عنه فالم يشتد الشوق هذا القصور الاشتداد ولم يصل الى هذه المرتبة من الاستحكام
لم يصح الحكم بان ذلك اجماع والذي قرره في التقرير ليس اجماع لانه ليس كل شوق متاكد في الجملة اجماعا بل الشوق التام الذي يمنع تخلف الفعل
عنه هو الاجماع فان قلت انه ربما يكون اجماع بلا شوق كما في تناول المرضى الدواء البشع حيث انه لا اشتياق لهم فيه بل الكراهة تلك
لو ابقاء ههنا كراهة غريزية ذوقية فهو مسلم وان اريد كراهة عقلية فهو ممنوع لان المريض اذا عقل في نفسه وصدق في اكله الدواء
تنفعا في حقه فينبعث منه الشوق اليه عقلا وان لم يكن ذوقيا فيكون الاجماع هو تاكد الشوق الارادي وان لم يكن تاكدا المطلق الشوق
الشامل للذوقي والحاصل ان الاجماع هو الشوق المتاكد الاكد الذي يستحيل بحسبه تخلف اثره عنه سواء كان ذلك الشوق جبليا او
عقليا او توهميا فاذا اجتمع الشوقان على امرين متخالفين فاذا غلب احدهما على الاخر بحيث يستحيل تخلف اثره عنه فهو الاجماع سواء
كان الغالب شوقا عقليا او غير عقلي فقد بان ان الشوق ليس حالة جبلية ولك الكراهة بها امران تابعان للتصور العقلي
والخيالي ثم اذا تاكد غاية بحيث يمتنع تخلف معلوله عنه صدر ارادة ولكن يتوجه ههنا ان الارادة لما كانت نوعا من العلم يلزم ان يكون
الشوق ايضا كذلك مع ان الظاهر البين خلافه ثم لا يخفى انه انما يتابع للتصور ينبعث عنه فيكون معلولا له ومن ههنا ذهب بعض
اولي البصائر والابصار في كلام بهيا والى انه ليس المراد منه كون الاجماع هو الشوق المتاكد بل المراد به ان الشوق قد يقوى ويبقى
قوة الى مرتبة يكون الاجماع عقيبه على انا لو سلمنا ان الشوق ليس هو الادراك المخصوص فنقول ان الشوق شوقان عقلي وحسي
وكل من الافعال الصادرة يكون مسبوقا بالاجماع وهو مسبوق بالشوق الذي سبقه تصور وليس الشوق ما حاصله قال اما
الاول فهما اقول يشعر بما يظهر من قوله ربما كانت ثم ان الجزم في منهما يعود الى القوتين الشوقية والتخيلية وان كان ذلك على سبيل
منع الخلو وذلك حيث ان الافعال الاختيارية مسببة احدهما لا بد منه كالقوة الحيوانية وثانيهما ما ليس كذلك كالقوة الشوقية الجبلية
والفكرية اذ ليس يجب ان يكون فعل اختياري هذان المبدأن معا بل الذي لا بد وان يكون له واحد منهما فيكون كل منهما او احدهما عن الا
عالي ذلك المبدين وقس على ذلك امرا هو غاية لها على ما نبه عليه الشيخ ههنا بقوله فانك كل حركة نفسانية الى قوله قد توجد
الحركة بما ليس عن غاية ويلوح منه ان خلو الحركة عن الغاية الفكرية مثلا ليس خلو الحركة عن غاية لا بد لها فلا يكون خلوها عنه خلو
الفعل عن غاية قال فقد طابق عليه اقول يعني اتفقا عليه بان يكون غاية لكليهما قال مثل النفس او حركة المريض اقول قيل يصح
ان يكون كل منهما امثلة الاول من التخيل مع طبيعة او مزاج وهو يشوش على ترتيب اللف لان حركة بعض المريض من حيث التخيل وسوء المزاج
وتخيل كونها طبيعية من وجه وارادية من وجه لصدورها عن الشعور والارادة ومن ههنا قيل انها حركة تخييرية وان لم يكن ذلك
مثالا لها واما الامر في النفس فهو اقرب الى كونه ارادية فلا يجوز للانسان تقديم نفسه تارة من ان يقع هو فيه وتاخيره منه اخرى
قال لذهب الامر الى غير النهاية اقول وهو باطل فان قلت ان ذلك متسلسل في المعلولات قلت من المحتمل تادي الافعال الحسية
الى غير النهاية ولك تعقلات النفوس المجردة ما دامت متعلقة بابدانها وذلك بخلاف ما عليه امر العقول المتعددة عن المادة مطلقا
وايضا يلزم ان لا يقع لتوقفه على الاجتماع في زمان متناه فاذا ثبت ان التخيل لا يستلزم الشعور به فقد لاح حال ما قال الفاضل
على المعتزلة من لزوم ترجيح بلا مرجح كما في قدمي العطشان ثم انه لا يلزم من عدم العلم بالمرجح علة قال من غير حسبه اقول اي قد
اي من غير حقيقي بحسبه وان كان غير حقيقي بحسب القوة العاقلة قال واما الثالث الذي هو اقول يريد بذلك ما وقع عنه بقوله
ثم لقائل الخ ما حاصله ان الغاية لما كانت لها غاية وهكذا فيلزم ان لا يكون هناك غاية حقيقية تسكن وتنتهي اليها وحاصل الاشكال
في هذا الشك هو ان الامور الغير المتناهية من الهويات الفاسدة والاشخاص الجزئية الكائنة ليست مما هي بالحقيقة للغاية الا

بل انما هي بالعرض وانما الغاية بالعرض وانما الغاية بالذات لها بقاء الطبيعة النوعية ودوامها وثباتها والانانية لها بل هو ايضا يمكن ان يكون
شرطا لبقائها ووجودها الدوري لا نهاية لها وهي ليست غايات الذات حتى يلزم ان لا يكون هناك غاية يمكن ان يصل العقل اليها لانه
ان لا تنافي بكل الافراد التي هي غايات بالعرض لا ينافي كون تلك الطبيعة غاية بحقيقة بالذات وبالجملة ان تلك الامور في تلك
الطبيعة الباقية الثابتة شاملة جملة لا يرد في العقل الذي هو الغاية الحقيقية بالذات فلا يكون غاية بالعرض وشرطا للغاية بالذات
يكون غير تناهي فلا ينافي ذلك لانه اما ان الغاية الذات ملا غاية لها فيكون ذو الغاية لغيره ولا يكون ذاتية الى الابتداء وحينئذ لا
يكون شيء منها غاية حقيقية يمكن اليه ويستقر عليه قال لان التزويج كان لاجله اقول ان الجمهور يعود الى التوليد وفي بعض نسخ الكتاب
لان التزويج النسل بدلا من التعليل فعلى هذا يعود الى الاب الولد فالها واحد قال فدخلت العامات الوضعية الاتفاقية في موضع
اخر اقول بيان ذلك ان ما يقع بعد فعل الارادي او الطبيعي وقوعا بالفاعلي او الاتفاقي لما كان ضمن احدهما يمكن ان يعلل هذا الفعل به
كوصول الكرسي للظفر والنور الخارج عن بيته ومنها لا يكون ذلك كقعود زيد عند كسوف القمر ولا يعلل الفعل الا بالاول منها اذ لا يقال
ان كسوف القمر لقعود زيد وان اتفق ان يكون معه ويقال ان حركة زيد مثلا يكون للوصول الى القمر الذي يتفق ان يكون منها والمراد من
الغايات الاتفاقية امور كذلك ومن تصانيف ابيان ظهر الغاية الاتفاقية بالعرض والغاية الاتفاقية بالذات بامكان التعليل
في هذا ومعه امكانه في ذلك ومن الناس من توهم ان الغاية الاتفاقية علة اخرى سوى الغاية وسوى الاتفاق الذي هو اعم من
البحث والان يقول ان هذه الامور اذا اخذت بالقياس الى سائر العلل واسبابها كان ترتبها عليها دائما او اكثريا فيكون غاية وان
اخذت لا بهذا الوجه بل بالقياس الى بعض منها لا يكون ترتبها عليها دائما او اكثريا ولا يتحقق في ذلك ان لا يكون لها غاية ذاتية و
انما يكون كذلك لو لم يكن هذه واجبة لها بالقياس الى علتها كلها وليس كذلك ولذا قالوا ان انسانا لو اخاط بالكل بوجه لا يشذ عنه
شيء لم يكن وجود عند وجود الاتفاق بل كان كلها واجبا عن علتها مع التخلف منها ولو لم يحط بها كلها كان عند موجود كذلك
واذا ذلك كان للاتفاقيات دائمية او اكثرية امتنع ان تتخلف عنها غاية الامر ان من لم يعلم اسبابها انما نسب هذا الامر
الى الاتفاق فظهر ان كل غاية وبطل قول من ذهب الى حصر الاسباب في الاربعة المذكورة وان الاتفاق قسم اخر وادعى انه
سبب الهي سوى شاذ الحلي ولعل من ان تدركه العقول وله تقدم طبيعي على الاسباب الطبيعية والارادية وجود العالم على تعقل
الشيخ من رئيس مرتبة ليس وشيعته وقال انهم يرون ان مبادي العلم اعم من سفار لا تجري لعلتها وانها غير متناهية في خلاف غير
متناه ولها اشكال مختلفة وحركة دائمية يترتب عليها ان يتمام جملتها على هيئة وشكل خاص ترتبا اتفاقيا فيكون منها العالم كيف
لا ولكل شيء لكن سبب تام بحسب وجوده ويمتنع عدمه بعد وجوده وكل ما يكون كذلك كان ترتبه على ترتب هو عليه ترتبا دائميا فضلا عن
ان يكون اكثريا فلا يكون الامر اتفاقي غاية الامر ان من لا يكون له علم جميع الاشياء او جميع اسباب هذا الشيء ينسب صدوره بعض
عن الامور الغير المتوقعة الحدوث عن بعض الامور الى الاتفاق والاتفاق ويقول اتفق هذا عند ذلك وهو لا يوجب ان لا يكون
هذا الامر امرا اخر سوى ما هو من الاسباب الذاتية او الغير الذاتية وان لا يكون لبعض من الافعال غايات قال الشيخ في الطبيعيات
اقول اعلم انه ليس يعني بها الطبيعة التخميرية الجاري ذكرها في صنع الكيان من الطبيعي واثباتها في المقالة الثانية من الفلسفة
الاولى ولا الطبيعة الجزئية الغير الجسمانية لان هذا في هذا الموضع الكلية على اصطلاح فصل كواسطة الفلاسفة من المقالة
التي كالعلم الكلي في اولى طبيعيات الشفاء وفصل كالمدخل من سماع الطبيعي حيث يتحقق الفرق في الاعرف عندنا والاعرف عند الطبيعي
والاقدم عندنا من جهة الحس والاقدم من جهة العقل والاقدم عند الطبيعي فصل الخير والاتفاق من سماع الطبيعي وفصل اعنا

الباب من الفلسفة الاولى وهي الطبيعة المحكمة لنظام العالم الفاسد الخيري في نظام الكل اعني الغاية الاولى التي هي مبدأ تأثير الخير
النظام الجملي الكلي واثبات الغايات الخيرية للطبيعيات من افعال الطبائع التخميرية الجسمانية عن الشيخ ومن في رتبته من شركاء الشيخين
انما هو من جهة انها بالاضافة الى الطبيعة الكلية وعند كثير من الحكماء الرواقيين من جهة اثبات حواء مادة عقلية هي عقول مدبرة لهذه
الانواع الجسمانية وهي ارباب تلك الانواع وان كانت هذه الصور طبيعية جوهرية هي اظلال تلك الارباب الموجودة بما لها الصور
النوعية الجسمانية وفي فلسفة المشائية من يثبت للطبائع الجسمانية العقلية العقل والارادة شعورا لما يصح قصد الغايات
والاتجاه نحوها انتهى ولا يخفى ان نور الطبائع الجسمانية اولات شعور بوجه ما قد تصدى له الشارح المحقق للاشارات في
شرح قول اسامها في اثبات ان لتلك الطبائع غايات وقد وافقه في غايات الحكماء حيث تصدى لذكر شعور الهيولى ونسبه
الى الشيخ كالوحي اليه انما وذلك حيث قال بعد العبارة قال الرئيس في الاشارات اشار الى ان الطبائع شعور الغايات الحركات
وبعضهم استبعد ذلك والشارح المحقق لا يكون ثم قال انه قد اشار اليه في الامور العامة من كتاب التجريد حيث قال ان للاتجاه
الطبيعية غايات انتهى ولا يخفى على اولي النهى ان الشيخ الرئيس لم يتعرض عن هذا ولا يلزم من اثبات الغاية للطبائع اثبات العلم
الخاص لها المعرفة الفرق بينهما فلا يلزم من اثبات الاولى اثبات الاخرى في حكم كون الظاهر منه كونها الوات شعور فما
قصر في التقصير ومثله عن نظير الحكماء غريب واعظم من هذا اشاعة واكثر شاعة ما اورده الشيخ الكامل الاشراقي على الحكماء المشائين
في ذم كون الهيولى شاعرة بذاتها بل يكون هي الواجب الوجود لذاته بقوله وكان عند المشائين كون الشيء مجردا عن الهيولى غير غائب
عن ذاته هو ادراكه والمادة نفسها كما قالوا اصنوجها انما يحصل بالهيات فثبت ان الهيات تمنعها المادة فالمادة ما الذي
منعها واعترفوا بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيات التي سوجها صورا والصور اذا حصلت فيما ادركتها والبت الهيولى
في نفسها الا شيء مطلقا والوهم عند خلط الظاهر من المقادير وجميع الهيات كانوا هذا لا تخفى في حد نفسه انتم بالمعنى من الهيولى
ان يتوهم بها هو سلب الموضوع عنها هذا اما اعترفوا فلما ادركت ذاتها مجرد عن الحوامل والاشياء ولما ادركت الصور
التي فيها على انها حال الجوهرية والسلبية وان اشالها اعتبارات عقلية ثم قال المشائين هو ان مبدع الكل ليس الا مجرد الوجود
فاذا عرف من الهيولى على مذهبهم يرجع حاصلها الى نفس الوجود اذ التخصيص انما هو بالهيات الجوهرية كما سبق وليس شيء هو
نفس الهيئة بل ثبت حضور وفي بعض النسخ بل اذا ثبت حضور فقال انه هيئة او الوجود والهيولى الاتي الاماهية ما او وجودها
فافتقار ما الى الصور ان كان لنفس كونها موجودة فكان الواجب الوجود نفسه من ان يكون هكذا واذا كان واجب الوجود بعقل
ذاته والاشياء بل هذه العبارة فكانا يجب ايضا في الهيولى لانها موجودة فحسب ويطلان هذا الاقاويل ظاهر وثبات
الذي يدرك ذاته فهو نور لنفسه وبالعكس واذا فرض النور العارض كان ظاهرا في نفسه فاحقيقته انه الظاهر في نفسه لنفسه
حقيقة حقيقة النور المفروض مجردا ان الهيولى ينعكس بالسامر اس وقال ايضا انه يلزم المشائين ان تكون الهيولى واجبة تعالى عن
هذا وفي المطارحات واذا لم يبق في رسم الهيولى الا الوجود كانت ماهية الوجود بل واجبة الوجود لا كلام ظاهر ان ليس في الموجودات
ما وجود عين ماهية الا الواجب الوجود انتهى ولا يخفى انه يرد على مشائية الحكماء ضرورة ان العقل عبارة عن حضور مجرد عند مجرد
موجود بالفعل سواء كان هو جوهرا او غيره وذلك على ان يكون صورة مجردة عن المادة عند مجرد موجود بالفعل في الخارج والمراد
من المجرد الا يكون مادة ولا متعلقا بها قوله فالمادة ما الذي منعها قلنا انها بنفسها منع كونها عاقلة ومعقولة اذا وجدت في الخارج
سواء كان وجودها في الخارج يستقيم امرا لنا محسوسة وغير محسوسة تصريها نظرا وصاع او لم يكن بهذه بل يكون لاجل شيء اخر الحقيقة انما تعالى

عن معناه بهذه الاعراض والحاصل ان المراد من المادة ههنا هو الهيولى الاخيرة فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والامور
المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي جميع ما يحل فيها يمكن ان يوجد من حيث هو كذلك مع ان لا يكون شيء منها معقولا
ويمكن ان توجد مجردة عن اللواحق المشخصة مع كون جميعها معقولة واما كون الشيء بما انه معقول فيكون قيامه بالذات بمجرد صلاحيته
ذاته لان يجب على عاقل كاسباق بيانه فلذا قال الشيخ في الاشارات وكل ما يعقل فمن شأن مهيته ان يقارن معقولا اخر وان لذلك يعقل
ايضا مع غيره وانما يعقله الغير لا محالة قبل في شرحه ويلزم بين ان كل معقول فهو عاقل لا بامكان بشرط مذكوره وبعد هذا اللغو
من الشيخ فان كان ما تقرر بذاته فلا مانع لمن حقيقته ان يقارن المعنى وقيل في شرح هذا الكلام هذا هو الشرط المذكور وهو القيام
بالذات وللمعنى ان كل معنى معقول قائم بذاته فلا يمنع من حيث شأنه ان يقارن معنى معقولا وبعد هذا المنقول من الشيخ اللهم
الا ان يكون منوعة في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا وانما يصير معقولا
بتجريد عنها فكل شيء يكون في الوجود منوعا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج من الحكم المذكور وبقاء
منوعية الشيء ومنعه اي ابتلاء وقوله او شيء اخر وان كان يكون يحل على الصورة المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت قائمة
بعاقل اخر وان كانت بحسب الوجود الخارجي يعقل اذا كانت قائمة بذاتها فقد اتضح ان ما يفهم من كلام المشائين من ان الهيولى الحقيقية
الهيولى ليست موجودة الا بالصورة فيكون وجودها وجود القوة فلا يصح ان يعقل ذاتها او غيرها ولا هو من لوازمها فقد اتضح الشيخ
بل ما ذكره وحقق بدل على عهده سيما ما قاله في ثانية هذا الفن الذي يعده مشرحه كما تقدم حيث وقع بهذه العبارة وايضا فان
الجسم من حيث هو اصورة الجسمية الى اخر ما قال وعليك المراجعة اليه ليلوح ان كلام هذا الكامل الاشراقي لا يكاد ان يتم
اصلا لا مجملا ولا مفصلا قوله وليست الهيولى في نفسها قلنا لا يخفى حاله ولا سال ما يتلوه بقوله فلا شيء في نفسه اتم بسالمه
قوله سيما ان جوهريتها قلنا الترديد عليه ما لا يخفى سواء كان المراد بها جوهرية الهيولى اي ذات الهيولى وحقيقتها وماهيتها او كان
المراد بها الجوهرية التي يصدق عليها اسم الجنس على النوع او كان المراد بها ما يكون من قبيل الفصل او ما يضاهيه وقد
علمت ان الشيخ لم يتعرض عن ان يرد عليه مثل ذلك وقد ذكر ان هذا السلب خارج عن الجوهرية غير داخل في حقيقتها المجنسية
على وفاق ما ذكره ارسطو وغيره من المشائين على انا لو قطعنا النظر عن هذا كله فنقول ما ذكره لا يفيد حكاية كونها اتم بسالمه
ولا كونها واجبة لذاتها وشل هذا عن مثله غريب ما ذكره بقوله فلما ادركت بيد فيه ما تقرر انا كيف لا وان الهيولى في نفسها
معدومة وبالقوة وحقيقتها التي بالفعل هي الصورة وقد عرفت ايضا ان الصورة القائمة بها التي تكون فعليتها ما لها ان يكون
حاقلة وقس عليه حال ما ذكره بقوله على انا بينا حال الجوهرية الخ ضرورة انه لا يفيد ما ادعاه وذلك ما ذكره بقوله ثم قال اولا
ان سبع الكل ليس الا مجرد الوجود والحاصل انه لا يلزم على اصولهم ولا الحكماء المشائين محذور ولا يترتب عليه ما وقع منه من
قوله فاذا بحث عن الهيولى على مذهبهم وذلك لان حاصله بعد الحذف الزوائد يرجع الى انه امر مستند لكل شيء وما ذكره بقوله والتحصل
انما هو الهيات الجوهرية كما ترى ضرورة ان الجوهرية بالنسبة اليها من قبيل الجنس نظرا الى النوع فكيف تحصل بها وعلى فرض تسليمه
لا يدل على ما تقدم عنه بقوله فاذا بحث عن الهيولى وفي قوله وليس شيء هو نفس الهيوية مطلقا تامل وعلى احد الوجهين غير ظاهر
الظاهر خلافه وعلى الاخير لا يضرنا وايضا هو لا يفيدنا ولا يلزم عليهم ارتكاب عينية الوجود لها بل انهم ابوا من ذلك ولا يجوز
عليهم وقوله والهيولى لا يبقى الا مهية لا يخفى عليك ما فيه واعتقادها الى الصورة بهيتها التي ليست هي الوجود وليس لنفس
كونها موجودة اي مجرد موجودية بالوجود الصادق عليها والحاصل ان كون هذا الكل ليس محتاجا في ذاته الى الصورة واما

كون

كون مستندا على شيء محتاجا في ذاته الى شيء اخر او في مستند هذا الكل محتاجا الى شيء من قبيل العلل والاسباب فلا يضر بانه ان قوله اذا كان
واجب الوجود بعقل ذاته وهذا ابين كما ترى يرد عليه وجوه من الايراد على ما قررنا والعجب من هذا الكامل الاشراقي الذي قد اغفل
عن ظلمة المادة والصورة قد تصلب في التعصب والعناد مع الحكماء المشائين وما نظر في عباراتهم نظر التحقيق وما تفكر في مسلكهما
معانيها على نهج التدقيق بل اجاب عن مناهج العدل والانصاف وتمايل الى البغي والاعتساف قال العلة الخامسة اقول ان لها
العلة الغائية قال فيكون لا تناهي الاشخاص بالعدد اقول اقتداء كون عدد الاشخاص المتمايزة المتغايرة غير متناهي الوقوف
عند شخص معين لا يتعداه ان اخذ بحسب افق التغير وهو الزمان او كون الاشخاص المتغايرة غير متناهية بالعدد وان اخذ بحسب
الوجود الذي هو الدهر على ان يكون هنالك تحققه الفعل على اللاتناهي العددي وخارجة الى الفعلية التي بحسب الافق الزماني
على اللاتناهي الاتفاقي انتهى وهو مبني على قول الشيخ بالحدوث والا فالمراد من اللاتناهي العددي ما يكون لك بالفعل الا بالقوة وان اعتبر
عدم الاجتماع في الاحاد قال غرضا او غاية اقول انتفى بعض الشيخ بالواو والعطف بدلا من الواو ولعل في اختلاف نسخ هذا الكتاب
اشارة الى ما لها من الاتحاد الذاتي والتغاير الاعتباري وتقريره على نهج الطبيعي ان الاثر المترتب على فعل الفاعل من حيث كونه مترتبا لذلك
الفعل ومترتبا متى فاعلا ومن حيث انطوائه في غاية متى غاية مقابلا للفعل وغاية متحدتان بالذات مختلفتان بالاعتبار ثم انه ان اخذ بالاول
سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى ذلك بالقياس اليه غرضا ومقصودا وبالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية متحدان
بالذات متخالفان بالاعتبار ولا يجب ان يكون سببا لاقدامه عليه يكون فائدة ثم يتفق كون غاية الشيء هو نفس ذلك الشيء كما نص عليه في
التعليقات حيث قال ان الغاية قد يكون نفس الفعل وقد يكون منفعة اتباعا للفعل مثلا المشي قد يكون غاية وقد يكون الارتياض غاية وكذلك
الثاني قد يكون غرضا وقد يكون الاستكنان غرضا انتهى وهو شعر بذلك الاتحاد والايراد لمزيد كون الشيء علة لنفسه مردود بجواز كونه
بوجوده الذهني وبحسب نفس مهيته باهي هي علة لنفسه بحسب وجوده الخارجي واما الايراد بان تلك انما تتم في المعلولات الخارجية واما الصور
العلمية اذا كانت مقصودة فليس هنالك تلك الغاية فهو ايضا مردود لان تلك الصور وجودين احدهما قبل انتسابها وثانيهما بعد فوجودها
على الاول الغاية بنحو وجودها على الثاني وايضا ان تلك الصور العلمية الذهنية اذا اخذت في حد ذاتها مع قطع النظر عن خصوصية انتسابها
الذهني يصح ان يكون علة لها بحسب خصوص ارتسامها الذهني وعلى التقديرين يصح ان يكون نسبتها اليها بالاستفادة الثاني نسبة الوجود
الذهني او المهية في نفسها الى الوجود الخارجي واما غاية الافعال المبدعة فهو ذات المبدع فلا يكون حصولها متاخرا عنها وايضا يمكن الجواب
عنها بالتسليم ثلاثة انتهى والحاصل ان غاية المبدع تكون مقارنة لوجوده لان غاية المبدع هو فاعله والفاعل مقارن للمعلول المبدع
في الوجود حيث انه تم فاعل للفعل وغاية له واما غاية الحدث فلا يجب ان يكون مقارنة له بل ربما توجد متاخرة فلا يكون وجود الغاية
علم وذلك بخلاف القسم الاول فان الفاعل هنالك هو الغاية بعينها بل علية الغاية انما هي بمهيتها بعينها علية الفاعل والفاعل علة لوجود
فمهية الغاية ليست علة لعلة وجودها مطلقا عاما بل على بعض الوجوه فان مهية الغاية علة الفاعل من حيث انه فاعل وليست علة
لنفسه حتى يلزم الدور بناء على تقدم نفس الفاعل على مهية الغاية من حيث انه على انها الغاية علة لصيرورة الفاعل فاعلا بالفعل و
الفاعل علة لصيرورة الغاية موجودة فاذا عرفت هذا فنقول ان كون العلة الغائية متقدمة بوجودها الذهني ليس على الاطلاق بل انما
ينشأ ذلك من خصوصية بعض الموارد بل انما المعتبر فيها بحسب مهيتها ومن ههنا قال الشيخ الاشراقي في التلويحات ان الغاية علة فاعلية
للعلة الفاعلية بمهيتها ومعلولة لها في وجودها الا في مهيتها وكذلك الشارح المحقق للاشارات في شرحها عليها بقوله ان المعلولات تنقسم
الى مبدع ومحدث والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود الحلول لمهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد متاخرة بوجودها

منه وان كانت بعينها متقدمة عليه ومن هنا ظهر حال ما قاله المحقق الشريف في تعاليقه على القدماء الصدوق من عدم جواز كون غاية الفعل
تحققه معه فتدبر قال بل الطبيعة الجزئية اقول اي الهوية المتقدمة على ذلك الشخص الذي يوجد قال واعني بالطبيعة اقول اخذ
هذا اصطلاح اخر في الطبيعة الكلية غير الاصطلاح الشائع المعروف المتقدم ذكره وانما اعتبرناها هنا على هذا الوجه ليتم الغاية
للتهيئة الى الغاية الحقة التي هي غاية الغايات على الاطلاق اذ الطبيعة الكلية الحقيقية وهي الغاية الاولى الالهية لا يصح لها ان تجعلها
غاية لانفس الذات الحقة الاحدية التي هي الغاية الحقيقية لكل شيء وغاية الغايات على الاطلاق من كل جهة وقوله القوة العارضة
يريد بها الصورة النوعية الفلكية السارية في جواهر السموات التي بمنزلة القوة الخيالية فيها وهي الطبيعة الخامسة لعدم مطرق
الكون والفساد اليها على ما نبه عليه بقوله لكنها واحدة وقوله والمدبرة عطف تفسيري له او اشارة الى النفوس السماوية من الجواهر المجردة
او الى العقل الفعال واما ما في بعض النسخ من قوله وهي المدبرة فيعود الى الطبيعة الكلية قال واما الحركة القاسرة الخ اقول يريد بذلك
حل الاشكال المورد سابقا على ان الحكم بان كل حركة غاية حيث ان الحركة الفلكية دائمية ولا غاية لها للسكون اليها لعدم تناهي
افرادها لكونها متصلة وواحد من ان لها الى ابدها كما علمت في الطبيعيات وعلى تقدير تسليم لانتهائها غاية وانتهائها لا نفسها اعني
اخر دورة منها معنى واحد فالغاية غير نفسها وان كان ذلك الدوام بحسب تعلقه بالوجود باشيائه اي دورات وجودات غير متناهية بمعنى
انها لا تنتهي عند حد فيكون هناك اعتبارات فليس لها حدود متكثرة في الخارج ولا تميز بعضها عن البعض الا فرضيا اذ الواقع
امر واحد يمكن العقل ان يحلله ويحصله الى امور واذ ليس للعقل الا اقتدار على ملاحظة الامور الغير المتناهية منفصلة بفصل لا محالة
لتعقلها على ما ستقف في ان ما ذكره من الاتصال بدائمية وجود الحركة بمعنى القطع في الاعيان وان امكن تحصيله الوجود ثانية الامر الغير
في الاذهان وذلك على ما قرر في طيات هذا الكتاب ثم لو قطعنا النظر عن ذلك وقلنا بوجود الحركة التوسطية فنقول ان هذا الامر
التوسطي لا يختلف نسبته الى حدود المسافة وعدم تناهيه على ما مر واحدة حكم الحركة بمعنى القطع في كونها غير مادية قال فالعلة
الغائية في شيئها اقول يشعر بما ذكرنا واما قوله لكن شيئها لا يكون علة تامة لم يحصل تصورة في نفس فلا يناف الفرق بين كون الشيئية
في وجودها الذهني علة غائية على ان يكون مرضية عاملة وبين كونها هي العلة بخصوصية وجودها الذهني على ان يكون مشروطة عاملة لكن
الظاهر من سياق تلك العبارة هو ذلك واما سائر البيانات كالنحاة والتعليقات فتدل عليه وعلى تقدير كون المراد منه هو هذا يجوز
ان يجعل خصوصيات تلك المواد واما الفكر بتأخر الشيئية عن الوجود كما ذكره الشارح المحقق الاشارات في شرحه عليها بقوله لان شيئية
الاشياء متأخرة عن وجودها لوادها الهية نفسها المشروحة عن الموجودات الخارجية بوجودها الخارجي على معنى ان الهية متأخرة عن
وجودها الخارجي سريعة عنها اعتبارها فلا ينافي ان يكون الهية نفسها في النفس علة ومتقدمة عليها باعتبار وجودها الخارجي المتنزع
منها الهية التي يعبر عنها بالشيئية فالهية بحسب الخارج لما كانت موجودة مع وجودها بوجودها الخاص الاتحادي فيكون متأخرة عنها
منتزعة منها لما لها الوجود الخارجي متقدمة على وجودها الخارجي وعلة في النفس بوجودها الانتزاعي فالهية باعتبار مهية في
النفس ومهية في الخارج فالاولى متقدمة على وجودها الخارجي وغاية له وعلة لوجودها في الخارج والثانية متأخرة منتزعة منه
بحسب وجودها الخارجي فالشيئية في العقل علة لوجودها في الخارج وفي الغير متأخرة عنه على ما صرح في شرح الاشارات
في بحث الحد من منطقها بقوله لكنه في الخارج متأخر عنه ثم سيذكره الشيخ بقوله وليست العلة الغائية باعتبار شيئيتها ومعلوليتها
باعتبار وجودها الخارجي لا كونها علة بوجودها الذهني ومعلولة لوجودها الخارجي على ما علله ذلك الفاضل الشريف ثم ان تمام الحصلين
في التحرير على ان الغاية علة بشيئيتها كذلك والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الهية موجودة على ما نبه عليه بقوله ومعلولا الخ فهية الغاية

يكون علة لحدوث وجودها لكن لا مطلقة بل على بعض الوجود فلا يلزم الدور وكل ذلك على ما هو ارادة ما في هذا الكتاب فان قلت انه ذكر في شرح
الاشارات ان شيئية الاشياء متأخرة من وجوداتها فلا يكون متقدمة عليها ومعنى ذلك على ان العلة الغائية شيئية متقدمة على وجودها
في الخارج وهو على ما مر منها عند ذلك الشرح والمساوقة فيها كما في التحرير يبطل فقد علمت انه فان هذا انما يوجب ذلك لو كان تقدم
العلة على معلولها تقدما خارجيا او زمانيا ومن ليس كذلك حيث انه حكم بان هذا النوع من التقدم تقدم ذاتي مرجعه الى احتياج لا يمكن ان
يوجد الا في الذهن وهذا النوع من التقدم ليس منافيا للمساواة والتأخر عن الوجود كما ظن هذا المحقق وادعاه لانه ينسب كما صرح
بان الهية متأخرة عن الوجود في الخارج لكن مع هذا متقدمة عليه في الذهن فلا يكون التأخر الذي اصرح به هو منافيا التقدم
ادعاه ههنا فقد اتضح ان هذا المحقق قدس سره على ما ناقش ما عليه الشرح في امر العلة الغائية وعليها باعتبار مهيتها في الذهن لوجودها
في العين ومن الشارحين الكلام من توهم ان اراده من كون الغاية علة بمهيتها ان وجودها الذهني علة لوجودها الخارجي وهذا انما
يصح لو صح ان يعلل هذا الفعل بها ويقال فلان يحرك هذا الشيء لان يحصل له تصور هذا الشيء قبل حركته وليس فليس ولكن يبقى ان
الشارح المحقق للاشارات في بحث منطقها حكم بان الهية تقدمها على وجودها بالطبع بل الموان لها تقدمها بالهية لا بالطبع لان المعتبر
في هذا كون ماية التقدم هو الوجود وليس هناك ذلك وان نطق بما هو الحق في فن الحصل قال فكان وجودها معلولا اقول يشعر
لا يلزم طباع العلة الغائية بما هي علة غائية ان يكون شيئيتها علة لوجودها كما في جاعلية تعالى فقد اتضح انه لو تحققت في ماهية ما بعينها
لكانت ناشئة عن خصوصيتها قال في نفس او ما عرى عن مراده اقول العلة ارادة ما اوحينا اليه انقاس ماية الحدث لكنه قد نبه ههنا
على انها قد توجد في النفس وقد توجد في مشاعرها الادراكية وقوتها المدركة الجسمانية التي هي عرية لكونها بمنزلة مرايا الصور
الادراكية وهالية انظر اليها لان المدرك مطلقا هو النفس سواء كان ذلك لها بذاتها او بالاتها قال تحرك اليها اقول وذلك على ان
تكون الغاية حاصلة بالفعل كما ان قوله او تحرك اليها فيما اذا كانت بالقوة وايضا يجوز ان يكون الاول نظرا الى الفاعل بان يكون
الفعل على صيغة المضارع من التحريك والثاني نظرا الى القابل كما هو الظاهر قال واعلم ان الشيء قد يكون معلولا لا في شيئيته اقول
يشعر بان الخلاف من الشيئية نفس الهية فلذا اردفها بقوله ويكون معلولا في وجوده فيرجع مفاده الى ان العلة علتان علة ماهية
وعلة الوجود فيشيد ان كان ما مهدناه لما كانت الاولى منهما علة لجوهر ذات المعلول في حد حقيقته وجوهر مهيته قال والمعلول في
شيئيته مثل الانية معلولة للموجدة وفي قوله والاجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والاعراض الخ نوع من الاشكال
حيث ان الاعراض لما كانت مهيات ماهية يرجع اسنادها الى موضوعاتها في ذواتها وحقائقها ولكن مسكل الامر في الصور النوعية
لانها حقائق جوهرية فلا يصح افتقارها الى الاجسام الطبيعية في ذواتها فقد اجاب عن ذلك ما فسره بقوله اعني الى الكلية الخ
الخ باما علة ان الاجسام الطبيعية علة لها باعتبار اخذها وجودها التوسعية فكانها علل لمهياتها واجزاء ذواتها ثم قال بعد
ذلك وعلة الوجود بعضها دون شيئيته اشارة الى انه اذا قطع النظر عن اخذها في وجودها التوسعية ولوحظ ماهياتها في انفسها فيقال
ان الصور الجوهرية النوعية حيث ان الاجسام الطبيعية علة لوجودها دون حقيقتها لكونها جواهر وذلك بخلاف نسبتها الى الاعراض
حيث انها علة لشيئيتها وحقيقتها في ذواتها وفي وجودها التوسعية ايضا ثم اشار الى ان الصور تنظر الى الاجسام الطبيعية في افتقارها
اليها ووجودها دون شيئيتها كما ينظر الحكم في التعليمات حيث حكموا بان الامور التعليمية كالخطوط والسطوح والاجسام التعليمية يحتاج
الى موضوعاتها في الوجود دون شيئيتها والشيخ لم يرض بذلك على ما نبه عليه بقوله كما ينظر حكما منه باحتياجها اليها في شيئيتها ومهيتها
لكونها حقائق ناعتة وذلك بخلاف ما عليه امر الصور لعدم حاجتها في شيئيتها الى الاجسام وان احتاجت اليها في وجودها ثم ان ههنا

وقع منه من امر الاجسام الطبيعية نظرا الى صورها النوعية اشارة الى بقاء هو البسايط في المركبات كما وقع منه بقوله من جهة الصورة
حيث اشار الى ما لا يرتضى ذلك والحاصل انه لما جاز اجتماع صورتين نوعيتين في مرتبة عدية كالصور البسيطة العنصرية الباقية في المركبات
الكونية فتدخل من هذه الجهة في علتها القابلية قال فبالجهة التي هي اقول انه اشار به الى ان ما يكون للعلة الغائية بما هي علة غائية
هو ان يكون علة فاعلة للعلة الفاعلة لا كونها معلولة بوجودها والا لكان الواجب الحق علة غائية لنظام الوجود اللازم كونه
معلولا تعالى عن ذلك علوا كبيرا فتعين منه انها لو كانت معلولة بحسب وجودها لكان ذلك بنفسها من بعض الخصوصيات على ما
قال وبالجهة الاخرى هي معلولة العلل هذا اذا كانت العلة الغائية علة غائية مما لا في نفس الكون قوله لانها علة غائية اي ليست
تلك من هذه الجهة اي بما هي علة غائية والكونها من جهة كونها ذات كون وقوله وليس يجوز ان يكون الخ وذلك حيث ان الظاهر لما كان في غاية
ما تحت الكون فيكون لاعراضه حادثة فلا يصح ان يكون جوهرا فاما بانفسه بل يكون مسبوقا بمادة وهو قسمان احدهما ما يكون المادة جزءا منها
فيكون الغاية حسبما اليه يشير المتن في قوله حدث لا من مادة وثانيهما ما يكون المادة محلا لها فيكون الغاية صورة على ما نبه عليه بالنفي
في قوله والا في مادة ان العامة الحادثة الغائيات لا يصح ان يكون جوهرا مجردا لا تعلق له بالمادة اصلا لعدم حدوثه فلا يصح ان يكون غاية للحوادث
فتعين ان يكون الغاية شيئا منها وهو لا يصح ان يكون غاية لها لكونها سابقة لها وقوله وليس هو الا صورة في البيت وذلك لان الاسكان
من الكن وهو الخفاء فيه والاستقرار فيكون قائما بالفاعل المستقي الذي هو مبدأ الحركة كونه اي كونه البيت ووجوده ولكنه مبدأ بعيد
لبناء البيت حيث انه طلب الكن وطلب البيت وذلك وعلى ما نبه عليه بقوله وشبه ان يكون غاية قال الفاعل القريب اقول الى القوة المحركة
المادة الملاصقة لها كالبناء حيث يحرك المادة لتحصل صورة البناء وقوله وان يكون ما ليس غاية صورة في المادة ليس مبدأ قريبا للحركة
بالهو لك يدل دلالة صريحة على ان الصورة في القابل غاية للعلة القريبة للحركة واما ما لم يكن الغاية هو الصورة بل الاسكان فهو
علة بعيدة لها ثم قال فان عرض الخ بما حاصله انه لو اتفق ان يكون شخص واحد لما واسكنا فانه بما هو مسكن علة اول البناء اي علة بعيدة
لتكون بما هو بان معلولا بما هو مسكن واما العلة القريبة للبناء فهو بما هو بان والحاصل ان المتنين الثاني انما هو مسمى حالة الاسكان
غاية بعدها ان العامة بالاعتبار الاول غاية بالفاعل وبالاعتبار الثاني غاية بالقابل وقوله قال للمعاطاة اقول ان التناول والتعاطي
بمعنى قال ومن جهة بما هو بنا معلول اقول انه على صيغة فاعلة من البناء على المبالغة الحاصل ان البانى من حيث هو بان لا يكون له
الكن ولو كان له الكن ولو كان له الكن من حيث انه مسكن قال ونسبته الى القابل وهو القوة اقول الغاية الحادثة الغاية بالقابل
كالصورة المائية مثلا او الصورة الانسانية فان لها نسبة الى القابل بالفعل باعتبار من احدهما اعتبار حال القابل بالامكان لذلك
الصورة او لانه كانت فيكون تلك الغاية يسمى الخير حيث ان المعتبر فيه بالقابل الشيء فيلاحظ حال عدم الصورة الشيء لها بالفعل
بانها لم يكن ثم كانت فيسمى خيرا بهذا الاعتبار واذا لم يلاحظ حال عدمها السابق يسمى صورة وقد اشار الشيخ الى المقام الاول بقوله ونسبته
الى القابل وهو القوة والى المقام الثاني بقوله ونسبة الى الفاعل وهو الفعل وذلك على ان يعتبر حال القوة والفعل في حال اتصالهما
بالغاية وما ذكره بقوله وهو القوة خير يصلح بشيء الى حال قوته السابقة وقوله التي يحل لتلك الصورة اي وجودها ثم علل ذلك
بقوله لانه اشير هو العدم لكماله على ما سيأتي من كلامه من قوله والشر في كل شيء يدل بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير في وجوده
فيتنافيا غاية الوجود والعدم والحاصل ان الوجود خير والعدم شر فان الخير كمال يحصل للشيء والشر هو فقدان ذلك الكمال
ولا ريب ان كل وجود فانه كمال للهوية المتصفة به وكل عدم فانه فقدان كمال للهوية التي نسب اليها قال بل نقول ان الغرض المنفي عنه تعالى
المحتاج الى اثبات الغرض لفعله الكامل وحكمته البالغة وجوده لعدم استلزام اثباته لهذا المعنى نقصان ذاته واستكمال بغيره وما

ذكره

ذكره الامام في المحصل من ان ليس الواجب تعالى غرض في فعله لان كل من كان كذلك كان يستكمل بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته
فهو مردود بانا لا نعلم المحصلين في هذا المحصل ان هذا حكم اخذوه من الحكماء واستعملوه في غير موضعه فانهم لا يعنون شوق الاشياء الى الكمال
الذي هو الغرض من افعالها والا لبطل علم منافع الاعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات والالهيات وغيرها وسقطت العلة الغائية
باسرها من الاعتبار بل يقولون ان ناقصة الموجودات من مبدئها يكون على اكمل ما يمكن لا بل يخلق ناقصا ثم يكمله بتصدقات بل يخلقه شيئا
الى كماله لا بايتاف مدد ويعنون بالغرض المنفي عنه استنكاف ذلك التدبير لا كماله بالفعل الثاني واما اهل السنة فهم يقولون
انه تعالى فعال لما يريد وليس من شان فعله ان يوصف بحسن او قبح فكثير من الناقصين لعدم قبل اسكالهم وكثير من المركبين عن كلهم
غير ثابت بمركاتهم ولا يسأل عن افعاله تعالى ثم انتهى وهو صريح في الدعوى والجملة ان نفي الغرض عنه تعالى احد المعنيين لا ينافي اثبات الغرض
بالاخر ان يكون غاية فعله كما سينبه عليه في اخر هذا الفصل بقوله والتمام هو الاستدلال والتحديد والترتيب الخ وبقوله ولولا ان
الخواص واللواحق التي لها هي غايات الخ ثم انه لا يلزم من ذلك ان يكون فعله مشتملا على نفي الغرض من فعله يستلزم ذلك كون فعله
ذا غرض لا يستلزم عوده اليه تعالى بل يعود عوده الى غيره فان قلت ان كان كذلك فهو اما ان يكون اولى بالنسبة اليه ام لا قلنا اختار الاول
قوله ان كان كذلك كان محتاجا اليه قلت ان عنيت كونه الموجد حكمة وجوده لنا ان نقول لم قلتم انه يستلزم نقصان ذاته تعالى واستكماله
لغيره وان عنيت كونه مستفيدا الكمال من غيره فلا نسلم ان الاولوية بهذا الاعتبار صادقة في حقه تعالى وان الطرفان عليه خاتم المحصلين في المحصل
بقوله ونفي الغرض يستلزم العبث يرجع الى هذا الى ان يكون مراده من نفي الغرض نفي الغرض من فعله وقوله ولا يلزم عوده معناه انه لا يلزم من ان
يكون لفعله تعالى غرض ان يعود ذلك الغرض اليه باعتبار ذلك الوجه بل يعود الى غيره والحاصل انه تعالى وجد العباد ليعبدوه وخلق الحواس
للابصار والاسماع للسماع وهكذا والاشاعرة ينفون الغرض عن الله تعالى مطلقا من ذاته وفعله جميعا والحكماء لا ينكرون ذلك في فعله
بل ان الشيخ في طبيعيات الشفاء في كتاب الحيوان تصدى لذكر منافع كل نوع من الحيوان وفائدة ما ذكره من الجوارح والاعضاء
والغرض من خلقه تعالى اياها فلفعله تعالى اغراض وليس منه اشكال ونفي الغرض وعود ذاته بحسب ذاته وكذا نفي الغرض بحسب شيء اخر
في ذاته تعالى وفي مصالحه اي الغير فيما يرجع الى ذاته والفائدة الموجودة فيما يرجع منه من ذاته بقوله لان الغرض اما ان يكون بحسب نفسه الى
قوله والجملة يرجع الى ذلك الشيء الناقص فلذا قال والجملة ثم تصدى لذكر ما تقابله من قوله وان كان بحسب شيء اخر الخ قال على ذاته
بمعنى اقول العامل العطف والمنفعة وذا فيلزم العود وان عدي بالى كان بمعنى الرجوع وان عدي بعلى كان بمعنى العطف والمنفعة
المكونة والفضل والرحمة ومنه ما في الادعية المأثورة عن النفوس المقدسة الهي عد عليك بفضلك ورحمتك قال على مقابلة اقول انه تعلق
بقوله والارجح قال واما الشفقة والرحمة اقول الشفقة انما تقع انفعالا يعرض للانسان من نفر او مريض يتاذى به الفعل يعرض
الفقير او يداوي المريض ليزول عنه الاذى حال التشريح في الحيوانات بخلق الرحمة انفعال يعرض للانسان اذا راى شيئا عاجزا فانه لما جرت عادته
ولما اقتضاه طبعه ولا يصح هذا في الله تعالى فانه يفعل كل شيء الحكمة المتعينة فلا دخل للانفعال في الحكمة قال ومثل هذا ان يكون شيئا الخ
اقول اي مثل هذا المعلول الصادر من ذلك الفعل ان لم يكن اولى صدوره من لا صدوره نظرا اليه فلا يكون بارادة منه على سبيل الجابر والاختيار
الغرض انتفاء الاولوية فقد ظهر قسمان اخران من اقسام الثلثة ان يكون صدوره عنه بالطبع او بارادة غير ذاتية او عنه بما هو مشتق ذاته ومراده
ومقصوده بحسب خيرته والقسمان الاولان باطلان حيث انه على الاول يكون طبع مقتضيا لصدور ذلك الفعل والغرض انتفاء المرجح
هذا وكذا الامر الثاني حيث ان صدوره عنه بارادة ليست على سبيل الجابر طبع يستدعي رجحان الصدور عنه بتلك الارادة والغرض على
رجحان صدوره عنه واولويته نظرا اليه فلا يكون غيره ارادة زائدة على ذاته مطلقا والا طبع فتعين ان يكون صدوره عنه بذاته المقدسة وبحيثية

وعشقه بذاته على انه علة له بقوله بل على وجه اخر سيتوقف عليه وهو ما سيأتي في فصل في نسبة المعقولات الى الله من قوله ان مبدأ وجوده تعالى
عاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام خير من حيث هي لك فيصير نظام الخير معشوقا بالعرض فلذا فرع عليه قوله فلا يكون مبدأ الامر من
الامور عن علم من العلل في الغاية بل عن عشقه وارادته ومعشوقه نفس ذاته الذي بلزمه فيضان الخير فيكون هذا معشوقا بالعرض لا بالذات
فلا ارادة الا على نظام الخير بذاته وعنايته فلا طبع ولا ارادة الا على سبيل اجابة داع ولا علة بل ذاته الذي هو نفس علة يصدر عنه
عنه الفيض ثم ان في فعله غرضا وغاية وان لم يرجع ذلك الى ذاته وذلك على ما اوضحنا وسيأتي ان ما وقع عنه بقوله بل يجب الخ انما
عانقته والمراد من الفصل المذكور الارادة الزائدة سواء كان على سبيل اجابة داع او لم يكن قال العيب اقول اي الخبار الذي ينتشر
في الناس قال بخل اقول ليس من الاهمال في النهاية وفي حديث كتاب اسماء اهل الجنة والنار اجل على اخرهم والامر اذهم والا يفنى
واجل الحساب اذ جمعت اعماله وكل اخرانه اي احصوا واجمعوا والا يزاد فيهم فلا ينقص قال فتفكر ان هذه العلل الا قوله فالنظر
اقول تفريع الشك على ان العلل الاربع ليست من الامور العلم لعدم وجودها في المبادي العالية والا عراض كما يشعر بذلك قوله ظل الامور
الالهية والتعليمات زعائهم ان المراد من الفاعل ما يكون مبدأ الحركة والغاية فيهما ما ينتهي هي اليها واذا كانت الحركة مفقودة فيهما فلا
فاعل ولا غاية فيها ايوجدها قال عن وجودها اقول اي حقيقتها قال استخف بها اقول ان المراد بوجود التعليمات اي استخف بها
لعدم تحقق العلة الغائية فيها قال فالنظر فيها لهذا العلم الى قوله على انه ليس الامر كذلك اقول انه جواب على تقدير عدم كونها موجودة
في العلوم بان لا يكون موجودة في الامور الغير الحركة والتعليمات باعتبار ان المراد من كونها من الامور العامة باعتبار ما يعرض لها من طبائع العلية
بالمعنى عليه من احوال الوجود بما هو موجود وان لم يكن شيء من انواعها عارضا له بما هو هو وقد سبق تفصيله في اوائل هذا الكتاب وقوله الكل
للمقابلات قيد النفي على تقدير ما في بعض النسخ من قوله لا ان على واحد اثباتا لها واما على تقدير بعض منها وهو قوله ان على واحد اثباتا
كالمقابلات بوجود حرف الاستثناء بدلا من حرف النفي فظاهر انه ليس نفي فيها حتى يكون قيد النفي او المنفي قابلا بدفيه ثم ان ما وقع عنه
بقوله كالمقابلات على سبيل التشبيه يعني ان هذا العلم يتناول تلك الاسباب والعلل كما انه يتناول جميع المقابلات كالمعية والتقدم
والتأخر وغير ذلك وقوله فليست مقابلة دليل على ذلك التشبيه بان هذه العلل وان لم تكن متقابلة لكنها يكون مثلها في جريان ذلك الحكم
فيها فرض عليه امره اذا كانت قيد النفي كما في النسخة الاخرى وقوله ولكن لان على واحد بالوجه الذي هذا العلم واحد اي بالوجه الذي هو
الوجود وقوله فانها ايضا قد توجد يشير به الى انها الوجودات في علوم متفرقة لا يصح ان يبحث عنها الا هذا العلم وقد تقدم قال على انه
ليس الامر كذلك اقول لعله جواب اخر عن ذلك الشك قال والوجودات ايضا اقول يدل بظاهره على ان الوجود جزء امور يا والا فمن الظاهر
ان الوجودات نفس الوجود لا هويات القريبة ثم انه على تقدير تركبه من الجزء الصوري تكون الوجودات جزءا منها لا معروضا له وذلك على
خلاف ما عليه اهل المقادير والسطوح نظرا الى الاشكال القائمة بها الخارجة عنها فالمثال الواقع عنه ههنا ليس على ما ينبغي واحدة
كالا يعني قال ويكون علة اقول انه الواو في بعض نسخ هذا الكتاب الصحيحة وفي بعض اخرى او والمفاصلة واذا الجاهلية قال وهناك
ايضا اقول يعني انما يكون غاية للحركة ولا يكون الا باعتبار ضرب منه وان اتفق مقارنتها لما تحت الكون قال فكان اخصها علم الغاية
اقول وذلك لانها اول العلل قال الكثير من حيث هو كثير موجود اقول انه تقدم السؤال والجواب عنه في اوائل هذا الشرح قال فالنقطة
والعدد متقابلان بوجه تحت التناقض اقول وذلك حيث قال في مقالة سدكوها من قاطيغورياس هذا الكتاب بهذه العبارة ويعلم
انه ليس يعني بالتقابل بالكل غير متباينين كيف اتفق بل الاوامر التقابل تقابل الايس والليس وذلك موجود في الجوهر فان الجوهر لا
جوهر والجوهر لا عرض واما بعد ذلك فشرط المتقابلين ان يكونا في موضوع واحد جنسي او نوعي على انهما هيئة لا عليه وهذا الشرط غير موجود

بين الجوهر والعرض قوله والاضداد يدخل بوجه تحت العدم والفساد ووجه دخول العدم تحت الفساد وذلك حيث قال في المقالة السابعة
من الفن الثاني من قاطيغورياس هذا الكتاب بهذه العبارة واما القسمة التي في قاطيغورياس فخرج على هذا الوجه التقابل اما ان يكون
مقولا بالقياس الى ما هو واما ان لا يكون فان كانت مهية مقولا بالقياس الى غيره فهو تقابل المضاف كالابوة والبنوة ثم قال واما الذي
ليست مهية مقولا بالقياس الى غيره فاما ان يكون الموضوع صالحا للانتقال من احد الطرفين نفسه الى الاخر من غير انعكاس واما ان لا يكون
كذلك بل يكون صالح الانتقال من كل واحد منهما الى الاخر او لا من احدهما الى الاخر لان الواحد لا يزيد فيبقى القسم الاول تقابل العدم و
العينة ومعنى القسمة لا مثل الابصار بالفعل ولا مثل القوة الاولى التي تسمى على ان يكون لها مبدأ بل القسمة ان تكون القوة على الابصار متى شاء
صاحبها موجودة فان فقد القوة الاولى ليس يعني لا فقد الابصار بالفعل بل الابصار بالفعل ولا يبصر بالفعل لكن بالقوة هالمراد بتقابلهما
على الموضوع مقابلة الحركة والسكون انما ذلك هو فقد ما سبناه قبيح نحو لا يكون ان يصير اليه بل ذلك يعني لا يعود الموضوع معه الى الابصار مرة
اخرى فالعدم الذي ههنا ليس هو العدم الذي يقابل اي معنى وجودي شيء مثل الذي يقابل العينة فان العدم يقال على وجود ولسنا
فيه الان ان نعني جميعها بل ما سبقنا في هذا الموضع فنقول انه يقال للشيء انه عدم كذا ويشار الى حال ما للمادة في كونها مستعدة لشيء الذي
عليها والشيء الذي له معنى وجودي سواء كان مقارنا ما خالف لذلك الشيء الوجودي او لم يكن مثل عدم السواد فيما من شأنه ان يسود
سواء كان هناك بياض مخالف السواد في موضوعه او لم يكن بل كان اشفاف مثلا فقط ولا لون اليه فانه اذا كان هناك بياض ظهر البياض
وعدم السواد في ذلك المحل شيئا واحدا ولو كانا ايضا مثلا زمين الى البياض يعني قام مقام ازالة السواد فهذا وجود بين وجود اعتبار العدم ومقابله
والاخر العدم الذي يعتبر بشرط ان يزول المعنى الوجودي فلا يخلفه شيء كالسكون فان الذي يزيل انما يقال له في وقت اخر انه ساكن عادم
الحركة الا اذا كان ليس ينزل فقط انما هو يصعد ولكن هذا لا يكون غير حركة مكانية البتة فهذا العدم بالحقيقة يقابل الجنس الذي هو ههنا
هو الحركة المكانية مطلقة وقد يقال مع شرط فقدان الشيء الذي من شأنه ان يكون له فاقده من الموضوعات وفي الوقت الذي من شأنه
ان يكون له حتى لا يقال ان في تطبيقه عدم الانسانية هذا السبيل ولا في الصبي عدم الايلاد اذ ليس وقت وجود العدم ما يقال قبل الوقت
كالمرة ثم قال هذه كلها لا يلتفت اليها في هذا الكتاب انما العدم المقصود منه هو العدم الذي هو فقدان القسمة في وقتها التي فقدان
القوة التي بها يكون الفعل اذا صادف الموضوع عادما للقوة فلا يصلح بعد ذلك ان يزول العدم كالعمى واما القسمة فيزول الى العدم
فهذا هو التقابل العدمي المذكور في قاطيغورياس ثم قال واما القسم الثاني من القسمين الذين ذكرناهما اولا وما يدخل فيه فجميعه
يسمى في قاطيغورياس اضدادا كان احدهما وجوديا والاخر عدميا بالوجود المذكور للعدمي او كان كلاهما وجوديين ولكن كان
الموضوع ينتقل من كل واحد منهما الى الاخر او كان احدهما طبيعيا ولا ينتقل عنه ولا اليه ثم قال ولا يستحيل ان يكون احدهما هو معنى
وجودي والاخر معنى عدمي وعلى اي انحاء الاعدام كان اذا كان ليس بعدم على النحو المذكور ثم لا يعني ان الاعدام تحت الاضداد الا العدم
والعينة المشهورتان قال كالمرة اقول لعله المولد لانت فيها فرس ارد لا شعر على ثيبته وغلام امرد بين المرد ولا يقال
جارية مرد لكذا في الصحاح قال لكل فقد القسمة اقول وذلك فيما اذا اتفق ان يكون جسم ما فاقدا من غير الطبيعي فيصدق
عليه انه فاقد لذلك الخير والقسمة وقوله تمامه اي لا بعضه وفي بعض نسخ الكتاب انه مع كله وهو ظاهر قال ان العدم
حمل عليه السلب اقول انه لعله اراد به ما يقابل الملكة لا الايجاب فيصدق على ما يستعد ما يقابله من الملكة ولا يحمل على السلب
لعله اعتبار الاستعداد فيه ثم ان هذا يشمل العدم والملكة معناها الاخص او الاعم وذلك حيث ان الملكة بحسب قسمة اخص من
نفسها بحسب قسمة اخرى اذ المراد بالملكة في القسمة المشهورة هيأة منسوبة الى موضوع معين من شأنه ان يتصف في وقت من شأنه

ان يكون له هذه والمراد العدم لانما تلك الهيئة من هذا الموضوع في هذا الوقت شرط ان يكون للموضوع ان ينتقل عن الملكة الى العدم ولا
يكون له ان ينتقل من العدم اليها والمراد بالملكة في القسمة الحقيقية هيأة منسوبة الى موضوع قابل لها بنفسه او بنوعه او بجنسه القريب او
البعيد سواء كان في وقت شأنه ان يتصف به او لا وسواء كان موضوعه ان ينتقل من الملكة الى العدم وبالعكس او لا فعلى هذا خرج ان
الملكة بهذا الاعتبار هيأة منسوبة الى موضوع يكون طبيعة ذلك الموضوع الشخصية او النوعية او الجنسية قابلة له كالزوجية والعدد
عدمها بالنسبة الى قابلها كالفردية والعدم المقابل لها عدم مع خصوصية ما قال او لا يكون الا مع العدم اقول انه عطف على قوله
يوجب الخ اراد يعني ان ذلك العدم المحسوب ذات لا يخلو من ان تكون تلك الذات لما يجب توجب عدم ذات اخرى او لا يكون لا
لا توجب بل يكون ذلك بمجرد الاتفاق قال في الصورة اقول يعني بها الحقيقة قال فليسا بالحقيقة اجناسا اقول وذلك لانهما من العوارض
وقوله ولا الخير يدل على معنى مؤلف بناء على ان حقيقة هو الموجود وهو يقال الشك فلا يصلح ان يكون جنسا من هذه الجهة
قال جنس الخير اقول ان الاضافة هنا بيانية قال موافقة للحاسة اقول وذلك كالنور وما ماثلها لها كالظلمة وقوله او العقل
كالعلم ومقابلة الجهل قال بل كل اعتبار هو شيء اقول وذلك اذا اجتمعت مقولات متباينة في هوية واحدة كزيد مثلا لا يخلو الى
الحقيقة الجوهرية كالانسانية والى تلك الامور المتباينة فيكون هي مع كل منها حقيقة ما اجناسه وقد تقدم سابقا ما يفصل هذا
المقام من ان شيئا واحدا كيف يكون ملاحظ من مقولات باعتبارات عديدة لكونه ذا اضافة او كم او كيف وغير ذلك ثم ان هذه الامور
كثيرا ما من ذات ونسبة الى امر معمول لا يكون اجناسا ولا تحت جنس واحد لان المقولة هي مبادي هذه الامور فالمقولة الاضافة
لا ذوات اضافة وهكذا فلا يكون هذا الشيء بهذه الاعتبارات اجناسا ولا تحت اجناس بالذات وان كان متصفا بهذه الاعتبارات بمبادي
هذه المشتقات التي هي الاجناس العالية في مرتبة متأخرة من مرتبة ذاته جوهر وبما يعرضه من الكيف والاضافة يكون كيفيا ومضافا فلا
يكون هذا الامور اجناسا وذلك الشيء بحسب عرضا تحت اجناس وان كان ايضا من المبادي العرضية تحت اجناس ولكن لا يلزم
ان يكون ذلك الشيء بحسب هذه الاعتبارات تحت اجناس قال ما يسندها اقول مفعولا ثان لقوله جعل والمراد من ذلك جعلها من
الاجناس العالية اقول الاضداد التي اقول انه صفة لتلك الطبايع وقوله طبيعتين مفعول ثان لقوله جعلت وقوله اجناسا منصوب
على ان يكون اسما لقوله فان وانما جعل المفعول الثاني لقوله جعلت طبيعتين من ان المفعول الاول هو الطابع فيها على حد بيان التضاد
فيها دون غيرها والحاصل ان هذه الاضداد لما كانت تحت جنس عالي فلا يصح جعلها تحت جنس عالي اخر هو الموافقة والمخالفة تفصيل
المقام جزء من الاجمال ان الضدين الحقيقيين امران وجوديان مندرجان تحت جنس قريب يكون بينهما غاية الخلاف والتباعد ثم ان الكيفية
والفهور والشجاعة وان كانت مندرجة تحت جنس واحد قريب هو الكيفية النفسانية التي هي الملكة القائمة بالانفس الانسانية ولما
كان الفهور والجبن بينهما غاية الخلاف حكم بالتضاد بينهما وليس حال الشجاعة تلك النظر الى كل منها حكم بان مقابل الشجاعة الاشجاعة
ثم ان الضدين المشهوريين امران كلاهما وجوديان واحدهما وجودي والاخر عدمي سواء كان لهما جنس قريب اولا وسواء كان بينهما غاية
التباعد اولا وسواء كان لهما موضوع واحد اولا فيكون اعم من الضد الحقيقي قال الشيخ في خلق شفائه فنفي الحر والبرد والصحة
المرض والزوج والفرد والحركة والسكون احدا ولا ينافي ذلك ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا نعم لا منافاة في ان الشجاعة بهذا
الاصطلاح المشهور مندرجة تحت الجبن والفهور ثم لا يدفع ما توهم بعطف من الاعلام ان بين الوجودية الكلية والسالبة الكلية تضادا وان هذا
منافاة لقولهم المتضادان امران وجوديان وان كثيرا الفحص ان اطلاق التضاد عليه بالمجاز اذ اطلاق التقابل والتضاد على القضايا بحسب هذا
التقسيم المشهوري وهو لا يقتضي ان يكون المتضادان وجوديين فقد بان ان التضاد المشهوري قد يكون بين امرين وجوديين كالسواد

البياض وقد يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا كالحركة والسكون وقد يكون موضوعهما طبيعة جنسية كالعدد الزوج والفرد او نوعية
كالانسان الرسولية والراسية وقد يكون اعم منهما كالخير والشر وقد يكون طرفاها على الموضوع على سبيل البدل كالسواد والبياض وقد يكون
على سبيل الانقسام كالابيض والناطق للحيوان وقد يكون موضوعهما صالحا لهما في وقت واحد كالعدل والجور او في الوقتين كالامر
المتحي وقد يكون احدهما واحدا لكثيرين ضد واحد كالقهور والجبن للشجاعة وقد لا يكون كالسواد والبياض وبحسب قسمة اخرى ان مقابلات
وجوديان مندرجان تحت جنس قريب بينهما غاية التباعد والتخالف فيكون بينهما عموم وخصوص من مطلقا قال الاقرب الى المشابهة
ثم لا يخفى ان التشابه والتخالف انما يجريان في سلوك الاضداد وان كان التضاد فيها بالاعتبار الاول دون الثاني الا ترى ان الحمرة والصفرة
مثلا اذا قيسا الى البياض معا كانا سواء الا تقابل بينهما من هذه الجهة واذا قيسا الى السواد كان بينهما تقابل للسواد واذا قيست
احديهما الى الاخرى يكون احديهما بياضا والاخرى سوادا والجملة انه لا يجري التضاد بين اكثر من متضادين وان تلك الاوساط جرى فيها
التشابه والاختلاف وبعبارة اخرى ان الحمرة اذا قيست الى البياض يكون سوادا ومن هنا لا تضاد بينهما وبين ما سويا من الاوساط
بل يكون بينهما الحيثية متشابهة لها فنرى ان احديهما يكون في حكمها ولكن يقع هنا ان الحمرة والحرة بحسب خصوصيتهما من قطع النظر عن اشتراكهما
في السواد يكون كل منهما ضدا للبياض الا ان مقابل الخصوصية كل منهما الاخرى فيهما فحين من ذلك هو المشترك بينهما فلذا الحد الحقيقي
ان الخلاف بين الحمرة والبياض العرفي انما يكون اشد من الخلاف بينهما وبين الصفرة لو خلت الحمرة والصفرة معا الى البياض العرفي فح
ليس بين الحمرة والصفرة تخالف ومقابلة بل هما بهذا الاعتبار متشابهتان وذلك لان كليهما بالقياس الى البياض العرفي سواء فلا تقابل
بينهما بهذا القياس بل هما متقابلتان البياض العرفي فليس الخلاف بين البياض والعرفي والحمرة ايضا اشد من الخلاف بينه وبين الصفرة
ولا الخلاف بين بياض العرفي والسواد العرفي ايضا وقد يشتد من الخلاف بين البياض العرفي وبين الحمرة والصفرة معا لان الاول
انما يتصور اذا قيسا كلا من الحمرة والصفرة الى الاخر لان السواد انما يقال عليها بالاشد والاضعف بهذا الاضافة وبهذا القياس
وبدون هذه المقايسة لا يختلف قول السواد عليهما فلا يكون الخلاف بين البياض العرفي وبين احديهما وعند عدم هذه المقايسة
والاضافة لا يقال ان معا البياض العرفي لانهما البياض متشابهتان بل هما عند هذه المقايسة متقابلتان لان احديهما بهذه المقايسة
بياض والاخرى سواد فلا تقابل بينهما معا وبين البياض العرفي بل احديهما متقابلة للاخرى والثاني انما يتصور اذا قيست الحمرة والصفرة
معا الى السواد العرفي لمثل ما ذكرنا او كلتاهما بهذه المقايسة بياض فلا تقابل عند هذه المقايسة والاضافة بين البياض العرفي
وبينهما بل هما متشابهتان ح للبياض العرفي والتقابل ح بين البياض العرفي والسواد العرفي فكل واحد من الاوساط اذا قيس
الى وسط اخر كان باعتبار هذه المقايسة متقابلين ولا يكون الخلاف بين احدهما وبين امر اخر بهذه المقايسة اشد من الخلاف
بينهما لان ذلك انما يتصور على اعرف لو اذا اضافا الى ثالث يكون اقرب بينهما الى الطرف وهما ليسا بتلك الاضافة والمقايسة متضادين
بل هما اي كلاهما بتلك المقايسة عند ذلك الثالث الثالث وبينهما معا وبين ذلك الثالث ح غاية الخلاف لو لم يقيسا الى امر اخر يكون
اقرب منهما الى الطرف الاخر فان قيسا الى امر كذلك لم يبق التقابل بينهما وبين الذي كان اقرب منهما بالنسبة الى الطرف الاول بل يحصل التقابل
بينهما وبين الذي كان اقرب منهما بالنسبة الى الطرف الاول احد الطرفين وبين الذي هو اقرب منهما بالنسبة الى الطرف الاخر وعلى هذا
القياس لو قيسا هذين المتقابلين الاخيرين ايضا الى امر اخر يكون اقرب منهما الى احد الطرفين ويجري الكلام الى حيث يحصل التقابل بين
الطرفين وسر ذلك كله ان جملة السواد لا يقال على ما يقع منها بالاشد والاضعف الا مع اضافة او مقايسة ما كما اشرنا اليه وكذا

قول لجهة البياض على ما يقع تحتها فظهر حق الظهور ان تضاد الاطراف مثل تضاد الاوساط اذ الاعتبار الذي به تحقق التضاد تحقق
الخلاف بين المتضادين ولعل هذا التفصيل الموضح وفصل معنى ما وقع من الشيخ ههنا بقوله السواد الحق لا يقبل الاشد والاضعف بل الشيء
الذي هو سواد بالقياس عندي هو البياض بالقياس الى الاشد وكل من السواد بفرضه فهو لا يقبل الاشد والاضعف في حق نفسه
فتبصر قال ولما كان المتضادان قوله فيكون اقول وذلك كالفرد والزوج حيث انهما متضادان كل منهما من جنس العدد بحسب الذات
وعدم الاخر وبالعكس ثم اشار الى واسطة بينهما وقوله واما ان يكون ليس لك اي يكون بينهما واسطة وهو قسمان احدهما ما يكون الاضداد
المتكثرة في مرتبة واحدة من التضاد كمراتب الحمرة في مرتبة واحدة من الشدة او الضعف بين البياض والسواد او في مراتب تحاذيه كالانواع
المتقابلة كالالوان الكثيرة المتشاركة في الجنس المختلفة بالفصول والقسم الاول نوع واحد بينهما اذا اخذ مع احدهما ايضا والاخر فيكون
مع احدهما نوعا مضادا للاخر فيكون الحمرة بالقياس الى البياض سوادا وبالقياس الى السواد بياضا ولكنه ليس لتلك المراتب مرتبة يكون
لها كثرة تضاد وتضاد ولا يكون الاخرى والقسم الثاني يكون لتلك المراتب المختلفة بالفصول حالات كثيرة يكون لبعض منها كالصفرة
مثلا تضاد البياض اقل من الحمرة وهكذا والحاصل انها اذا قيست الى البياض يكون سوادا بل يكون بمنزلة نوع واحد واحد وهذا
حقيقة التشابه لانها مع كثرتها يكون واحدا من وجه واسطة بينه وبينها ومع ذلك يكون لخصوصية كل منها تضاد معه اكثر من تضاد الاخر
لضرورة ان الحمرة اشد تضادا للبياض من الصفرة وهكذا وذلك بخلاف ما عليه امر القسم الاول وان شاركه في ان جملتها بالقياس الى احد
الطرفين بمنزلة نوع واحد بل يكون مع الطرف الاخر لك من حيث التشابه فالكل سواد نظرا الى البياض وبياض نظرا الى الاخر وقد اشار
الى المقام الاول بقوله وليس بها الثانية بعضها البعض اي والى المقام الثاني بقوله او يكون ذلك مختلفا فانها اذا توسطت معا يكون بمنزلة نوع واحد
واذا فصلت يكون جنس الحقيقي هو السواد على ما عليه الاصطلاح الالهي واما الاوساط بينهما فبعضها اقرب الى مشابه احد الطرفين من الاخر
والاقرب الى مشابهته شيء من صورته اي مهيته وذلك الشيء هو فصله النوعي مثلا ان فصل الصفرة اقرب الى البياض من الحمرة من جهة
فصلها النوعي لها فهي بهذا الاعتبار عند الاشهرة لا تتضاد غاية الخلاف بينها وبينه وان كان السواد في غاية الخلاف للبياض على ما اشار
اليه بقوله وبعضها في غاية الخلاف للبياض على ما اشار اليه بقوله وبعضها الى لم يكون ذلك وقوله ويكون التضاد غاية الخلاف
اشارة الى ما قد سابقا من ان المعتبر في التضادين تضاد حقيقي امران احدهما اشتراكهما في جنسهما القريب وثانيهما في الموضوع الشخصي
ثم اشار الى جهة التشابه فيما بينهما بقوله فيكون الخلاف الواحد من جهة واحدة متفقة في صورة الخلاف والى جهة التخالف بقوله
واما ان يكون في جهات فيكون ذلك وجودها وقوله بل يكون من الواسطة واحوال يلزم النوع وذلك باعتبار مقايسة كل منها الى
البياض بخصوصه ثم ان ما وقع بقوله قال متفقة اقول انه منصوب لكونه خبرا من قوله فيكون الخلاف او مجرور لكونه صفة الواحد
فيكون قوله فيكون من الكون التام لا الناقص على الاخر على الاول قال ليس يعني بقوله اقول يعني العلم الاول وقوله بل ما يقع به اشارة
الى التضاد بالذات المقابل لما بالغير قال فان هذا ايضا اقول اي كما اذا كان له اسم قال فلك لا واسطة بين الملكة العدم اقول ذلك
الانتقال بالطرف الى الموضوع فاما الذي يكون فيه ذلك الامكان موجودا كزيد الذي لم يبصر قادر فيه امكان الابصار بحسب نوعه المتشخص
واما الذي يكون هذا الامكان في جنسه فهو كفقد البصر عن العقرب فان امكان البصر وان لم يكن له بحسب شخصه ونوعه بل ذلك بحسب جنسه ثم
الانتقال في ان الملكة بحسب الشهرة امر يوجد في محله في وقت من شانه ان يكون فيه والعدم انتقاء عنه في وقت من شانه ان يتصف به بحسب
التحقيق امر ان يوجد في موضوع شخصي او نوعي او جنسي صالح له والعدم انتقاء من امر لك في وقت من شانه ان يتصف به اولا فيكون
الاول منهما اخص من الثاني بعكس ما عليه امر التضاد قال يكلف اقول لما ان يكون على صيغة المتكلم مع غيره واما ان يكون على صيغة المتكلم

فعلى

فعلى الاول متعلق بقوله لما زجوهما الاستظهار وعلى الثاني قوله يكلف وهو متعلق بالاستظهار قال يكون فيها شيء اقول كل شيء من
البخور والتوابل ترشح فيه ضوء والعلم اراد به ان كل شيء في بدو الفطرة كانت فيه وقوله ترشح بعد حين يعني بزمان المعلم الاول كما انه
عني بقوله ثم انها تزداد وتكمل زمان العلم الثاني بل زمانه قال والبراهين التي تحوزها وهي اياها ينالها اقول يعني انها تتناول
الصور المعقولة المفارقة الواجبة التي لا تتعلق بالمادة ولا تتعلق بما عليه امر الامور الناس والبدن المحسوسة لعدم جواز اقامة البراهين
عليها لفسادها كما نصدنا التوضيح فاعتنائه على ما في البرهان من هذا الكتاب قال ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك
فيه الاشخاص اقول لعل مراده به وجوده في الاعيان فحريا عن افراده والا فمن الظاهر من الشيخ وجوده فيه بوجودها كما يظهر مما ذكر
في اوائل النمط الرابع من كتاب الاشارات حيث قال ان المحسوس هو الافراد دون المعنى المعقول الصرف الذي يشترك فيه هذه الجملة
فان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال
في كل كلي انتهى ومن الظاهر منه ان ما عليه الشيخ غير ما عليه افلاطون وسقراط استاده بتوبيه ما وقع منه ههنا ايضا بقوله والسبب الثاني
عظيم كما سيأتي الا ان يقال ان مراد افلاطون من الاعيان نفس ذوات العقول كما يظهر مما ذكره بعض الاعلام حيث قال ولعل ان المثل
الافلاطونية العقلية النورية الجواهر هي جواهر تكون مهيات الموجودات المحسوسة الجوهرية فتقول في اثباتها ان في عالم المحسوسات شيئا محسوسا
مثل الانسان مثلا وموارض مخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي والمثال فان تحقق شيء هو الانسان منظورا في ذاته من حيث هو هو
غير ما خوذ معه ما اخذ من الوحدة والكثرة وغيرهما من الاعراض الزائدة على الانسانية وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد وعمرو
والانسان الحر من العوارض الخارجية المتشخص بالتشخصات العقلية وغيرها فحين يجعل العقل الانسان على زيد وعمرو وغيرهما التفت
لاحاله الى معنى مجرد من العوارض الغريبة حتى انه مجرد من التجرد والاطلاق فهذا المعنى له وجود لا محالة فاما ان يكون ذلك الوجود في الخارج
او في العقل الاول لا يجوز ان يكون التشخص عارضا خارجيا موضوعا من الهيئة في الوجود او امر مقارنا لوجودها بحيث يمكن تجريدها عنه في
الالتفات منه فيصير حاصل التعيين الثاني وهو ان يكون هذا المعنى موجودا في العقل متشخصا بتشخص عقلي بحيث يمكن ان يلتفت اليه بدون
الالتفات الى تشخصه وهذا المعنى جوهر محمول على الجواهر حملا اتحاديا فثبت بذلك وجود جواهر مثلية في العقول يكون تلك الجواهر
مهيات الموجودات الخارجية وهذا بعينه مذهب افلاطون فان قلت المشهور ان افلاطون اثبت الجواهر العقلية في الاعيان بحيث هي
مهيات كلية للافراد الخارجية قلت لعل مراده بالاعيان العقول فانها اعيان للعالم الحسي والعالم الحسي انما هو ظل لها عند من ذهب اليه
اورده الشيخ على افلاطون وهذا بعينه مذهب ارسطو فان قيل ارسطو ذهب الى ان الصورة العقلية التي هي الانسان المعقول موافق للهيئة الانسانية
الموجودة في الاسم والحد ولم يحكم بان الانسان المعقول يتخصص ازلا باق متشخص بتشخصات الاشخاص المحسوسة كما ذهب اليه افلاطون
وكما هو مشهور ومسطور في الكتب قلت ان يحمل ذلك النقل عنه كان مراد بذلك الحكم الذي هو موروث عن معلم مسئلة التوحيد
فان الهيئة الانسانية مثلا لها اعتبارات ثلثة احدها انها اخذ من حيث هو هو بلا اعتبار امر زائد عليه من الاطلاق والتجرد وهو المسمى
بالهيئة لا بشرط وثانيها ان تؤخذ بشرط التجرد عن الانتساب الى التعينات التي هي الممكنات وهذا هو مرتبة من مراتب الذات المسماة
بالاحدية لا عين الذات وان ذهب اليه الشيخ في هذا الكتاب وثالثها ان تؤخذ بشرط الانتساب الى التعينات الممكنة وهي ايضا مرتبة
الذات المسماة بالواحدية والغرض ان الوجود الحقيقي مغاير للهيئات الوهمية من حيث هو انه من وقوع الشركة بخلاف الهيئات
الوهمية اتحادها ومناسبة لها في تحقيق تلك الاعتبارات فغرض افلاطون تفهيم تلك المسئلة الشريفة كون الهيئات الوهمية اتحادها
معقولة باعتبار ان ذاتها تعرضها عوارض الاشخاص الخارجية قال لم يرد لهذه الصورة اقول انهم لم يجعلوا لهذه الصورة المعقولة

وصوره مفارقة بل انما يرون ذلك المبادي هذه الصور قال والتي تفارق المجرد اقول اي الصورات قال كالتصور اقول انما يكون ذلك
معنى تعليمي العلم حاصلة في التصور والتحديد بالنوع المادة وذلك بخلاف ما عليه امره اذا صار فطوسة الصيرورة نوعا طبيعيا قابلا في
وجوده ايضا الى مادة ما بعينه والحاصل ان التصور مطلقا تعليمي والنوع المعين منه اي الفطوسة معنى طبيعي بحث عنه في العلم الطبيعي و
ذلك لان المعتبر في التعليمي تجردها عن مادة معينة تصورا وصدا ومن الظاهر ان انفس الانسان نوع منها وهو موضع التصور لها بالنوع الانواع
كالفطوسة وغيرها واما الجملة ان موضوع العلم الرياضي انما يحتاج بحسب الخارج الى نوع المادة لا تخصها كالكرة والتدوير والاسطوانة
وغيرها لجواز حصولها في اية مادة سواء كانت من خشب او غيرها وذلك بخلاف ما عليه امر الصور الطبيعية لافتقارها الى المادة بتجارة
مخصوصة مثل الصورة التي للماء من حيث هي مادة فانها تستحيل ان توجد في المادة الحجر بتين حيث هي عناصرها والصورة الانسانية لا
ان توجد في المادة الخشبية واما صورة البياض والسواد وان لم تستحل في ادنى النظر ان تعرض لانه مادة انفست لكن العقل والنظر يحكمان
من جواز لجمعة البياض والسواد غير عارضة الا الزاج واستعداد مخصوص وان السعد التسعد بمعنى الدون لا بمعنى التبع لدى قابلا
للبياض الذي بذلك الحكم لم في زاجه ومزيته فقد بان ان الصور التعليمية تفارق الصور الطبيعية في الاحتياج الى نوع المادة لا
واما في التصور فلا يحتاج الى نوع المادة اينه وان زمها في الوهم ما يكون بسبب المادة كالقسمة والتشكيل وقد استوفاه الفاضل المحقق
قال واما افلاطن فانكر ميله ان الصور عن المفارقة اقول نظر الما وقع عن الشيخ الكامل ابي نصر في كتابه الجمع بين رايي الحكيمين
في توجيه ما وقع من افلاطن وارسطو انه لا خلاف بينهما الا في اللفظ فان الموجودات معقولة للنبي الاول وذلك ان تكون صورها
حاضرة عنده ولما استحال التغير على المبدا لان كانت تلك الصور باقية بعيدة عن التغير والتبدل فتلك الصور هي التي سميها افلاطون
المثل انتهى وانا اقتضا ذلك حيث قال واما افلاطن فانكر ميله ولم يقل واما افلاطن فيلزم كذا قال ويشبه ان يكون اذ افلاطن يعني بالصور
هذه الصور وذلك يعلم قال في فصل الغاية والتدبير واما وجود العناية من العلل العالية في العلل السافلة فهي ان كل علة عالية
فانها تعقل نظام الخير الذي يجب ان يكون عنه في كل ما يكون فيتبع معقولها وجود ذلك النظام وليس يمكننا ان نكون التدبير في اعضاء
الحيوان والنبات ثم قال ولا يمكننا ان يجعل القوى العالية عشيقة لعل يكون منها هذه الفاسدات او ما دونها فقد بان هذا بل الوجه
الخلاص عن الباطل هو ان كل واحد منها يعقل في ذاته وهو معقله النظام الذي يجب ان يكون عنه وذلك صورة ذاته ويجوز ان تكون ذاته
بالكلية للبدن الاول واما الجزئيات والتغاير فلا يجوز ان ينسب اليه فاذا كان كذلك فان معقول كل واحد منها الصورة نظام الخير الذي يجب
ان يكون عنه من الوجود ما يوجد منه على نظمه فالصور المعقولة التي عند المبادي هي الصور الموجودة في الثواني ثم قال ويشبه ان يكون
افلاطن يعني بالصور هذه الصور ولكن كلامه متفق وفاسد قد فرغ الفيلسوف من بيانه في عدة كتب واذا كان كذلك كانت عناية الله
مشتملة على الجميع لكن بالامور الابدية تكون عناية الله تعالى فيها بالنوع والعدد والامور الفاسدة بالنوع فقط انتهى وعلى هذا التقدير و
ذلك التقدير لا يصح ما وقع من فخر المحققين في بيان ما وقع عن الشيخ هنا تقول ان الامور المجردة عن المادة بذاتها صورة والمتوسطة بين
التجرد والمادة تعليميات كالخط والسطح والجسم التعليمي انتهى وذلك لان الظاهر منه كون العقول والنفوس صورا لكونها امورا
مجردة عن المادة بذاتها مع ان الحق كونها الامر بعكس هذا ثم الظاهر من الشيخ الاشراقي ان المثل هي الصور المفارقة عن المادة قائمة
في انفسها فيتوجه اليه انه يخالف ما ذكره من ان الاختلاف بين متقدمي الحكماء ومتاخريهم انما هو في الالفاظ واختلافاتهم في
التصريح والتعريض والنزاع منهم في اصول المسائل انتهى من الظاهر ان المثل لو كانت عبارة عن تلك الصور المفارقة عن المادة في
الاعيان تكون مخالفا لما عليه المشاؤون بل الحق الذي لا نزاع فيه في امر المثل ما افيد من انها عبارة عن الموجودات بما هي مجردات

لا تعاقب

لا تعاقب ولا تحدد لها نظرا الى القدس الحق الثابت من كلا جهتي الجهل اي نسبة المتغير الى الثابت دهر فيكون المراد من المثل هو الموجودات
الدهرية تفصيل المقام ان الطايع الرسلة على الاملاك دهريات وكذلك اشخاص الجواهر الروحانية فاما الاشخاص المادية فلها جهتان احدهما
اعتبار بعضها بالنظر الى البعض بالتعاقب والتجدد فتكون زمانية وثانيتهما اعتبارها نظرا الى الباري الحق والعقول المفارقة عن المادة
من كل جهة فتكون موجودات دهرية هذا تقرير جواز ان يكون المراد من الصور الحاضرة عند تعالى هو الموجودات الخارجية بحضورها الخارجي
لا الذهني وما وقع عن المعلم الثاني بلفظ الصور هو الموجودات الخارجية باعتبار صدورها الخارجي عنه وهو حضور غير متعاقب متجدد
وتعبير عنه بالوجود الدهري واما لفظ عنه وان كان بالي بظاهره لكن يجوز حمله على في مقام التوجيه بل ينبغي ان نعلم من الحصول و
وهذا في الظهور كالنور في تاهوى الظهور ثم لا يخفى ان الشيخ الاشراقي بعد ما تصدى لبيان المثل بانها الصور المفارقة عن المادة تصدى لبيان
المثل بانها الصور المفارقة عن المادة لابطال ما اورده المشاؤون عليه حيث قال ان قول المشائين في ابطال المثل افلاطن ان الصورة الانسانية
والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها لما تصور حلول شيء مما شاركها في الحقيقة في المحل فاذا افتقر شيء من صورها الى المحل
فالحقيقة في نفسها استدعاء المحل فلا يستغني منها عن المحل مقول لهم قابل التسم اعترفتم بان صورة الجوهر تحصل في الذهن وهو عرض
حتى قلتم ان الشيء له وجود في الاعيان ووجود في الاذهان واذا جاز ان يحصل حقيقة الجوهر في الذهن وهي عرض جاز ان يكون في العالم العقلي
مهيات قائمة بذواتها ولها اجسام في ذلك العالم لا تصور بذواتها فانها كمال لغيرها وليس لها كمال المهيات العقلية كما ان مثال المهيات
الحاصلة من الذهن من الجواهر تحصل في الذهن ولا تكون قائمة بذواتها لانها كمال وصفة للذهن وليس لها من الاستقلال المهيات الخارجية
حتى تقوم بذاتها فالملزم ان يلزم حكم الشيء في مثاله انتهى وفيه ما لا يخفى اما اولا فلان ملزوم ان يكون بين الاشراقيين والمشائين نزاع
معنى في هذه المسئلة التي هي من الاصول واما ثانيا فلان اختلاف افراد طبيعة نوعية في الحلول والاحلول ممتنع ضرورة وذلك بخلاف
ما عليه امر افراد طبيعة نوعية في الحلول جنسية لجواز اختلافها فيه تبعا لما لها من الفصول واما ثالثا فلان الجوهر جنس عال ولكن مع
ذلك لا يختلف افراد الجوهرية والعرضية بل انما يرتسم الشيء حقيقة في الذهن فيكون جوهرا وذلك كما نص عليه الشيخ في غير موضع
من الطبيعيات من كتابه هذا على ما سنقتفيه وان كان ظاهر ما تبرآ الى ما وقع عنه في هذا الفن الذي نحن بصدد شرحه يوهم ما قاله واما
رابعا فلان الوسائط اما تبرآ الى من ظاهره فنقول فرق بين اختلاف افراد طبيعة واحدة في طرف واحد وبين اختلافها في طرفين ثم ان
الشيخ تصدى لامر المثل كما عنه الاشراقيون في كتاب البدا والمعاد على ما قال جعلوا للاشياء وجودا الهيا ووجودا طبيعيا ووجودا
منطقيا وهو اي الوجود الالهي معنيين فبعضهم ذهبوا الى انه نحو من الوجود الذي يكون الصورة وهي معقولة عند المبادي التي
تلك الصور علل الصور التي في الطبيعيات وافلاطن يحمل كل صورة معقولة بانها بنفسه لا على انه معقول عاقل وبعضهم ذهبوا الى انه
الوجود الذي لكل شيء بحسب حده مثل الانسان الموجود في شخص زيد لا انسان وعوارض اي احوال الانسان وعوارض لجمعة فنفس
وجود ذلك الحد وهو الجزء من الجملة التي هي حد واحد واعراض اخرى في شخص زيد وهو اقدم من الجميع منه ومن الاعراض تقدم الجزء على
الكل ثم قال فذلك الوجود المتقدم وان كان في شخص زيد وجزء منه سمي الوجود الالهي والوجود الذاتي والذي قبل كثرة الاشخاص
لانه علة لوجود ذلك الشخص فهو قبل ذلك الشخص الذي هو كل وواحد من سائر الاشخاص بما هو اشخاص فهو قبل جملة الكثرة
واما الوجود الطبيعي فعنوانه الوجود المجتمع من الجهة ومن الاعراض وهب ان الوجود الذي لكل شخص بما هو شخص وليس شخص اقدم من شخص
بل الاشخاص بما هذا الوجود هو الذي مع الكثرة انتهى ولا يخفى جواز كون الطبيعة بعد الكثرة نظرا الى القوى الحاسة لان العاقلة تجردها
من العوارض المشخصة تجريدات بعد وجودها الاعدادي الخلطي فتكون الاعمال موجودة وجودا بعد الكثرة وهي اقرب الى الخيال واعرف

عند جماعة فيكون الطبيعة المرسلة مع الكثرة وقبل الكثرة وبعد الكثرة والاولان بحسب حال الاعيان والثالث بحسب الخيال على ما قال
في البرهان من هذا الكتاب ان العقل اذا ادرك الجزئيات الا بوجه كلي كما ان الحواس لا تدرك الكلي الا بوجه التعرض له الكلية والا معنى للكثرة
الا كثرة الوصف التي لا يمكن ان تعرض لها الا بوجه يكون كليا كما ان الكثرة لا تعرض لها الجزئية ثم قال لكن الكثرة عليها
اولا والوصف متعقلها اولا من غير سبق تصورها عقلي بل وان كان ولا بد فخيالي ومن ههنا تعلم وجه كون الوصف اعرف عند العقل
من الكثرة وهي اعرف عند الخيال من الوصف وذلك لانه اذا لم يدرك الكثرات الجزئية لم يمكن ان تدرك الكليات واذا ادركت الكليات
لم يحتج العقل في ادراك احوال الجزئيات الى ادراكها بخصوصها بل كان له ان يعلم منها احوالها ومن تضاعيف البيان قد ظهر ان الكلي
الطبيعي يكون قبل الكثرة ومع الكثرة وبعد الكثرة اما الاول فباعتبار تقدمه عليها تقدم البسيط على المركب وتقدمه عند العقل
ايضا لكونه اقرب اليه من الخيال ومن ههنا لاح ايضا ان المعقول الصرف الذي هو قبل الكثرة موجود عند وهو مشترك ومع ذلك
انه ليس هو ما ذهب اليه سقراط وافلاطون من وجوده في الخارج على الانفراد عما له من الاشخاص الهويات قوله فانها وان ضارت
في الحد فليس يجوز ان يكون بحد قائم ثم ان تقرير الدليل المنسوب الى افلاطون على نظم هو ان المعقولات متوسطة بين المجرد و
المادي اي مفارقة في الحد والتصور عن المادة المعينة ومقارنة في الوجود الخارجي للمادة لانه لو كان بحد مثلا لا مادة في الوجود
الخارجي فاما ان يكون مساويا او غير مساو فان كان غير مساو فلا يخلو اما ان يلحقه عدم التناهي بمجرد كونه بعدا فكان كل بعد غير
مساو لا يشترك الكل في هذا المعنى واما ان يلحقه لكونه بعدا مجردا عن المادة فكان ايضا كل بعد غير مساو ولحوق المادة لو كانت مفيدة
للحصر والتناهي لكانت المادة هي الصورة المعينة وكلا اللازمين بل اللوازم محال اما الاول فلان وجود بعد غير مساو محال سواء
كان مجردا او ماديا واما الثاني فلان لحوق المادة لو كانت مفيدة للحصر والتناهي مع ان طبيعته تقتضي عدم التناهي وان كان البعد حال
كونه مجردا متناهيا فلا محالة له شكل وحد وهما من لواحق المادة فيلزم ان يكون ماديا على تقدير كونه مجردا وهو محال واما قوله ويجوز
ان يكون بحد فهو يشير الى استحالة ما نسب الى افلاطون من كون الكائن هو البعد المجرد وهو انه بل وجوده بعد غير مساو محال ترقى عما
اي ان وجود الغير المتناهي مستحيل بالبراهين سواء كان ذلك من حيث طبيعته او من حيث تجردها قال فنسبة الاين وهو كمي الخ اقول
بيان ان الاين لما كان نسبة الى المكان وهو البعد التعليمي لكونه السطح ومتى نسبة الى الزمان وهو كمية قار والوضع نسبة اجزاء شيء
بعضها الى بعض فيكون بكميا ايضا وعندهم ان الامور التعليمية مفارقات عن المادة فهذه الامور المنسوبة اليها لك واما الفعل والانفعال
لما اعتبر فيهما التأثير المجدد الزماني فيحتملان بالمادة فيكونان ماديين والجملة ان تأثير المفارقات العالية سيما الباري تعالى لما لم يكن
زمانيا لا يكون فعلا الذي هو من المقولة ولكن لا يكون التأثير الا من هذه المقولة ايضا قال فاما الاعداد والمقادير والاشكال
اقول العلم اراد واسن الاعداد العقول والنفوس ومن المقادير الافلاك والكواكب وفسر الاحوال بحركاتها قدرا وجهة واوضاعها
واحوالها التابعة لها ويؤيد ما وقع عند مقولة فهي معقولة لذاتها فهي اذا المفارقة وايضا يؤيد ما وقع من فيثاغورس الفيلسوف
في بعض رسائله بقوله ان الباري عالم بجميع المعلومات على طريق الاحاطة بالاسباب التي هي الاعداد والمقادير وهي لا تختلف ومحصل ما
يظهر من كلام الكسيا بيل المطلق ايضا هو هذا وذلك حيث قال ان واجب الوجود يعلم من ذاته جميع الموجودات لانه سبب الاسباب
فيعلم من ذاته اسباب الموجودات من العقول والنفوس والافلاك والكواكب واحوالها واوضاعها وحركاتها ولزم من ذلك ان يعلم جميع الحوادث التابعة للاوضاع والحركات دفعة ولهذا حكم بتمثلها في العقول والنفوس قال وهي وحدة
وهو م اقول فيكون ح عند هؤلاء تركب الواحد من العارض والمعروض معا قال متوسطات اقول لتعلق وجودها بحيز الاعيان

فليس

بالمادة

بالمادة وتجردها منها بحسب الذهن قال فمن تعريف المقادير اقول اي باسرها لا مطلقا لجواز تعريف ان كان مركبا من اجزاء متشابهة
وقال احدها ظهر ان الشيء اقول فيه ان اتمام الحجة المعرية في المشهور الى مقدمة اولية غلط الطرق وحكاه الشريف في الحاشية السلامية على
ان الطبائع المرسلة لا تشترط في تحققها من الوجود في الاعيان وجودها طبيعيا ومع الكثرة بعين وجودها الافراد بحسب الطبائع الشخصية
ومقارنة العوارض وجودا الهيا وقبل الكثرة متمايزا عن وجودات الافراد بامر ما غير حلول الشيء من الشخصيات ومقارنة الامتزاج
من العوارض وذلك احد معاني المثل الافلاطونية كما هو المذهب في الانواع الجمهورية والفاشي في الاذهان المشهورية لان البرهان يقتضي
ان الكلي الطبيعي المشترك بين جميع الافراد وجودا الهيا وقبل الكثرة يختص الاستناد الى الصانع الاول الالهية فيجب ان يكون الطبيعة المرسلة
لا تشترط شيء التي هي القدر المشترك بين افرادها جميعا موجودة في الاعيان من حيث نفسها المرسلة وجودا متمايزا عن جميع الافراد منحازا
عن جميع العوارض واللواحق ثم اورد عليه الايراد بقوله وكانت باطلة بغير مزيد فارجعهم هذه واحدة لان خلط الطبيعة المرسلة
الموجودة من حيث نفسها بالمشخصات وانتزاعها العوارض على سبيل الاتفاق من تلقاء الافراد ليس بخروجها من اللاتشترط الى المشترط
شيئية ولا يستلزم ذلك كونها موجودة في نفسها من حيث هي هي وجودا الهيا وقبل الكثرة وان اتفق ان يعرض الكون وجودها ضارة
وجود الفرد الذي هو وجود طبيعي ومع الكثرة اللاتشترط المطلقة لا الى ذلك قال غير مفارق اقول انه تركيب توصيفي اضافي
المفارقة على هذا التقدير من جهة العدم والسلب على معنى ان الهوية من حيث هي هي ليست الا هي فلا يصدق عليها في تلك المرتبة شيء
من العوارض بل تسلب جملة تلك عنها فيها تعتبر السلب على الجنسية لا لما غيرها فتكون تلك الهوية من هذه الجهة عارية عنها
على ان يكون تلك في الاشياء او الجملة ان تجردها عاريا عنها من العوارض المكتسبة بها معنى انها بذاتها ليست شيئا منها ولا يصير ذلك منشأ
لصيرورتها موجودة في الخارج منفردة عنها ومن ههنا انها لا تكون بما هي موجودة فلا قبل ما وقع عند مقولة موجود او وصف بقوله من
حيث ذاته ومن حيث مقلنا ثم ان في بعض النسخ غير مقارن بالنون بعد الراء المهملة والثاني فهو الناشر ومفارق قال كان يحصل
منه هذا المعنى الواحد اقول الحاصل ان مراده من الوصف اما كون كل واحد من الامرين او الامور بوجه او وجد زيادة وجد فيها الامر كان عينه
يعني من المادة النفس المجردة والصورة الكلية القائمة بها ما هي من تسمية فيكون بهذا الاعتبار شخص فهي لكنتي تشخص في شعبة بعينها واما كان
كل واحد منها او منها جميعا حصل منه في الذهن ما لم يحصل من الامور المركبة اي بعينه وذلك اذا خذت تلك الطبيعة الكلية القائمة
بها بادون ملاحظة ارتسامها الذهني والاول كما اذا تخيلنا ماهية كلية بعدة هويات متشاركة في تلك الهوية الواحدة بما هي مرتسمة في
نفسنا فيمتنع انها نفس بعينه شعبة بعينها فاذا انتقشت بنقش الاول من خاتم ثم ضرب عليها الاخر فلا يحصل نقش اخر غير ما حصل هو
بعينه على ما اشار اليه بقوله ان اي واحد منها لو توهمناه سابقا الى مادة او ذهن قابل وهو كشعبة بعينها مكلية تلك الصورة المنتشرة فيها
يعني المطابقة لتلك النقوش الكثيرة والثاني كما اذا تخيلنا تلك الصورة الكلية وقطعنا النظر عن ارتسامها فهي بهذا الاعتبار معلومة
علم فيكون كلية نظرا الى الهويات عديدة فانها تتصف بالكلية بمعنى الاشتراك لا المطابقة حيث اخذت باعتبار انها معلومة دون اعتبار انها
وان العلم والمعلوم متحدين بالذات فالصورة الانسانية الحاصلة في العقل من حيث انها علم تتصف بالكلية بمعنى المطابقة فانها الصورة العقلية
الحاصلة من كل فرد من مسمياتها انسان تتصف بالكلية بمعنى الاشتراك وهذا مما لا كلية قال الشيخ في كتاب النفس ولكن معنى ذلك ان السابق من
هذه اذا قامت النفس صورة الانسانية فان الانسانية لا تفسد البتة شيئا بل يكون الطبع منها في النفس واحدا هو من الخيال الاول ولا
تأثير للحال الثاني فيه ولذا يقال ان زيدا وعمرا والناس واحدا في العقول في النفس من الانسان هو الذي كلي وكلية لا لاجل انه في النفس بل
لاجل انه مفيض الى اعيان كثيرة موجودة او مستوجبة حكما عن حكم واحد انتهى وهو صريح في ان الكلية اذا صارت يكون المفهوم متساوي

النفس الى افراد لا يعرض الشيء الا في النفس وقوله لا الاصل انه في النفس حيث انها بالقياس الى النفس الجزئية التي انطبعت هي فيها شخصية كما
مر من الشيخ سابقا فقوله انها بهذا الاعتبار كنفس شعر بعينها فان الصورة الذهنية بهذا الاعتبار كصورة شعر بعينها ونفسها بعينه
يكون فيها المطابقة لا الاشتراك الذي مناط الكلية وما ظنه الحفري وغيره من ان الكلية على يعني المطابقة ليس الا بمعنى الظن
بل ليست الكلية الا بمعنى الاشتراك لا يصح ان يكون في الاعيان حيث انها في الاعيان او وجودات مباينة من الافراد كما ذهب اليه الاشراقيون
كانت شخصا كصورة كلية قائمة بنفس شخصية بما هو قائمة بها وهي كصورة شعر بعينها من حواسه متعددة بمعنى واحد فالكلية بمعنى المطابقة
موجودة فيها لا الاشتراك وقد نبه عليه الشيخ بقوله الكفاهم ذلك بما اضلهم اي اوجبها او تعجم في هذه الغواية اذا تاملوا فيه لانه
بروز ذلك حيث انهم لما ذهبوا الى وجود الطبيعة المرسلة الكلية بما لها في الاعيان اذا تاملوا فيها صعب لعلوا انه لا يستلزم وجودها
في الاعيان بشرط لا ضرورة ان هذه الاعتبارات اي شرط شيء ولا شرط شيء وبشرط لا شيء انما تغايرها من خارج ولا ينافي ذلك ان
يكون في صدد الارسال ولكن بقي عليه انه لو لم يقولوا بذلك بل قالوا بوجود الطبائع المرسلة بما هي هي في الاعيان ولم يقولوا بانها
طبائع بشرط لا نعم انه يتوجه الى المراد المثل الذي من انه لا يصح كون الارسال في الاعيان ضرورة انه يلزم منه ان لا يكون الكلية موجودة
فيه والا لم تكن مرسلة قال والثالث جهلهم اقول من ههنا ذهبوا الى الانسان واحد في تفسيره هؤلاء من هؤلاء انه في نفسه ليس
الا هو لا واحد ولا كثير قال والخامس ظنهم الخ اقول الظاهر انه يتعلق بما عليه فثاغوريون وبيان ما اضلهم عن سواء الطريق
انهم لما اقروا فرقوا من منهم على ان التعليمات امور مادية مباينة للطبيعيات ومنهم على انها امور مجردة عن المادة ومع ذلك انما مبادئها
فيما منهم ان كل مجرد مبدأ للمادي لجاب الشيخ عن ذلك بقوله فانه ليس اذا كانت الامور الخ وهذا على تقدير القول بتجردها عنها
ثم انه بعد ذلك اشار الى استحالة تجردها عنها بقوله ولم يحققوا كنه التحقيق وذلك لان التعليميات بحسب الخارج مجردة عن المادة فلا
ينافي ذلك كونها مادية وانما تجردها عن المادة مطلقا بحسب الذهن فلم لم يستلزم تجردها عنها في الخارج لم يتعرض لذكره ههنا
وبالجملة ان الكم المتصل وان كان موضوعا حسيا بالامكان ان يفارق المادة والصور الجسمانية في الخارج الا ان بعضها من انواعه
قد يوجد مجردا عن المواد العنصرية الجسمانية فهذا المجرد ان كان مقدارا فلا يمكن ان يعرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم
يسمى سطحا تعليميا وينتهي الى ما يرسل القسمة من جهة واحدة وهو ايضا ان اخذ كذلك يقال له الخط التعليمي والرياضيون انما يبحثون
عنها اذا اخذت كذلك وانما وصف بالتعليمي والرياضي لانهم كانوا يبتدئون التعليم لعلم كان موضوعه هذه الامور رياضة للنفوس
وباتيانها بالتعليمات وتبعيدها عن الاماليط والمغالطات ثم لا ريب في ان الجسم التعليمي كما يمكن ان يؤخذ لا بشرط شيء كذلك
يمكن ان يؤخذ بشرط لا شيء فلها السطح والخط فيهما لا يمكن ان يؤخذا كذلك اذ لو اخذا كذلك كان لهما خطوط من الاقسام في الجهات
الثلث والخط في الجهتين والشيخ قد حقق انما انه كيف تجرد السطح عن الجسم في الوهم وذلك بان يلتفت اليه ولا يلتفت الى الجسم
والا الى انه اولى ليس مصرحا لا ان يلتفت اليه بشرط انه مقارن للجسم وفرق بين ان ينظر اليه وحده مع شرط مفارقته عما هو معه محكوما
عليه بانه كما انه في وهمك كذلك هو انه بهذا الوصف في ذاته وبين ان لا يشترط فيه ذلك اذا السطح اذا توهم انه ليس نهاية لشيء وكان الاهاب
وضع مخصوص كان له الاهاب جهتان يلزم ان يكون ما توهمه سطحا غير سطح فان السطح هو نفس الحد والحدين وكذلك الحال في
النقطة والخط ومن ههنا ظهر ولاح ان التعليميات وان جاز اخذها مجردة عن موادها الا ان فيها اختلافا هو ان الجسم التعليمي
يمكن ان يؤخذ ولا يكون مصرحا اخر وليس السطح والخط كذلك وان ليس معنى ذلك ان ليس لنا ان نتصور سطحا او خطا الا متصورا
معه جسما او سطحا اذ ذلك يبطل الطلان اذ كثيرا ما نتخيل الخط او السطح ولا نتخيل معه الجسم او السطح بل معناه ان ليس لنا ان نجعل

سطحا

سطحا او خطا لا يكون معه جسم او سطح بان يلاحظ امرا بسيطا او طويلا لا يكون نهاية شيء اذ ذلك انما يتصور بان يتوهم مع موضع خاص و
توهم اجهتان بوجه يكون وصول الشيء الى احديهما غير وصوله الى الاخرى اخ يكون له خط من جهة الحق او العرض لكون المفروض
سطحا او خطا غيره فان قلت لم لا يجوز ان يتوهم ان السطح نفس النهاية التي هي في جهة واحدة من حيث هو كذلك او نفس الجهة او
الحد على ان يكون له انفصال وانقطاع من جهة اخرى قلت ان السطح المأخوذ بهذا الوجه اخذ معه علاوة ما هو نهاية لغلا يكون مجردا
عنه قال واذا لم يكن شيء من هذا الخ اقول ومع ذلك ان اولئك الحكماء يقولون ان كل تعليمي عقلي ازلي تعليمي حسي وقوله فيكون التعليمي
المعقول اريد به المثل المفارقة وقوله ويحتاج في اثباتها الى دليل مستأنف الخ مع ان هؤلاء اثبتوا وجودها بالحكم الطبائع احكاما
كلية والمحسوسات التعليمية فاسدة ومتغيرة فلا بد لها من الحكم الكلي من مجرد ابدي حتى يسوغ ذلك الحكم معانيه ولو كانت التعليمات في المحسوسات
التعليمية لا تنفع دوامها في دوام الحكم بالتعليميات في المحسوسات فيحتاج الى دليل مستأنف وقوله ولا يكون ما حملوا عليه من الاحوال
الخ يشير بذلك الى ما حملوا من الكون الى الاستغناء من اثباتها ليس مما يستلزم اليه بل يحتاج الى دليل مستأنف الاحلال الكون بما
احلت الى فلان اي كنت اليه ومنه قوله تعالى ولكنه احلنا الى الارض وقوله مستلزم اليه اي يكون فيه وبطلان وقوله وان كانت مطابقة
مشاركة له والمفارق في تمام حده وحقيقته فوجودها في المحسوسات انما يكون لطبيعتها الكلية وجودها فكيف يفارق تلك المفارق
الذي حدها الرحمن صارت محسوسة وقوله ولما ان يكون ذلك امرا يعرض لها الخ يعني سبب صيرورتها في المحسوسات امرا يعرض لطبيعتها
فيكون تلك الطبيعة معروضة لذلك العارض وحدودها غير ما تعرض لحدود ذلك العارض اياها فيكون من شأن تلك المفارقات
من المثل ان تصير حاصلة لا لطبيعتها الا باتي من عروض ذلك العارض لها فصيرورة السلب تجردها بعروضه لها والصور المحسوسة
التعليمية مجردة من خلع ذلك العارض قال ما مفقود اقول من انه اذا كل تعليمي معقول فيكون نسبة الاول الى الثاني نسبة الاول
الى ذي الطول فلا يأتي شيء منها ان يتصف بما يتصف به الاخر وفي بعض نسخ الكتاب بدل الامر ذلك ما مفقود وهذا هو وجوه ايضا بيان
الشق الثاني من الترديد قوله فان هذه المادة الى الطبيعة التعليمية في هذه المحسوسات المشاركة لتلك المفارقات الصرفة حدا وقوله
لما ان يحتاج الى المفارقات اي المثل المفارقة قال فيحتاج المفارقات الخ اقول وذلك لاتحاد الحقيقة والذات قال ووجود
امر افقده اقول يقدر العروض على عارضه والجملة انه يلزم كون المتأخر علة للمتقدم الذي منه قوله وعلى اي العارض المفارقات اي المثل
تحتاجه اليها الى المادة مع تلك العوارض التي جعلتها محسوسة ويحتمل ان يعود الى المحسوسات قال يوجب وجودها مع
هذا العارض اقول اي وجود المفارقات فحينئذ ان المفارقات التي هي العلل لا توجب وجود ذلك العارض في غيرها من المحسوسات
والا يوجب وجوده في جوهر نفسها الذي لا توجب العلل المفارقة ذلك العارض في جوهر ذاتها المفارقة وعلى انفسها بل اوجبت ذلك العارض
فيما يشاركها من المفارقات واليه اشار بقوله فلم توجب العارض في غيرها والا يوجب في انفسها ثم اشار الى فساده بقوله والطبيعة
متفقة اي والحال انها كذلك فلا يصح اختصاصها لكون ذلك العارض عارضا لتلك التعليمات المحسوسة هي عارضة منه والا لكان ذلك
التخلف بما له قال عللا لها اقول يشير بذلك الى العلل القريبة كما يدل عليه قوله انما بعد والا مبادئ اولى يعني بما انه ليست مبادئ لها
قال لو كانت مفارقة اقول وذلك لاتحاد تلك الطبيعة ايضا معها وتعلقها بالذات منها وهو مستحيل بعد قال لو كانت مفارقة
وذلك لاتحاد تلك الطبيعة ايضا معها وتعلقها بالذات الخ فيكون في احدهما الاخر اقول فيلزم من ذلك دخول
بعض الثابتات تحت بعض فيها وهو مختلف فاسد قال فيكون ما هما الخ اقول وذلك لان المفروض تساوي تلك الاحاد في
مشتركة بينها ههنا فيلزم ان يدخل الطبيعة ما به المعاونة في الاقل ان المفروض اختلافهما بحسب الحقيقة هف قال الا ما اشتراك الا

اقول يعني ههنا اشتراك اللفظ وذلك لانه يصح اطلاقه على اهو اعم منه بحسب الصدق كما اسلفناه فتذكر قال فيها بالقوة اقول
بل يكون موجودا فيها بعين وجود الكل كما عليه امر المقادير الزائدة فلذا قيل ان ماية الزيادة فيها بعض موهوم قال فتكون الوحدة كثرة اقول
لان ماية الزيادة فيها جزء موجود لا موهوم فيكون ذلك وحدة اخرى فيلزم ما لزم من كون الوحدة كثرة هف قال والمولفين اقول على صيغة
الفاعل قال وقوله الصور العددية اقول منصوب على ان يكون مفعولا به والمجرور في قوله ههنا عود الى الاعداد قال بنايه اقول
اي عدديته ثم انه لما فرض اشتراك تلك الموجودات في عدديته توهمية لا يصح انتهاؤها الى حد وان الاخرين حيث ما لزمن الفوق والتحت
مع ان المفروض كونها مجردات واليه اشار بقوله من الاختراع الذي لا محصول له ومن ههنا انحصر كل نوع من المقارنات من العقول المجردة
في فرد قال الوحدة الاولى اقول لا يخفى ان الوحدة وحدتان مسروري وقالوا في هذا هو الظاهر من كلام اولئك الاقوام حيث قالوا الوحدة
الاولى تعريفها تلوه من الثانية الاولى والثالثة وهكذا فعلى هذا يكون الناقشة من قبلهم مع الشيخ من انه لا نزاع في ان الوحدة لو كانت
مسلوبة عنها عدديته لا يصح كونها عددية يحصل العدد من تكررها لكونها عبارة عنه وايضا من المستحيل حصول امر من هذه الوحدة والوحدة الاولى
فلا يكون ترجح وحدة عدديته والجملة ان الواحد العدد الذي هو مبدأ الاعداد والوحدة العددية التي من تكررها يحصل حقيقة الكثرة غير
الوحدة المقومية الربوبية حيث انه تعالى الفرد والجلال من يوصف بوحدة عددية بل الوحدة العددية فصارت انها اظل الوحدة الحقيقية
الربوبية الحقة الحقيقية وذلك على ما يشعر به ما ذكره فيما نورس تارة بقوله ان الوحدة اما وحدة قائمة بالذات غير مستفادة من الغير و
لا تقابلها الكثرة ولا يحصل منها عدد بل هي موجودة بكل شيء محيط واما وحدة غير قائمة بذاتها مبدأ الف العدد منها وتارة بقوله ان الوحدة
على الاطلاق تنقسم الى وحدة قبل الدهر ووحدة مع الدهر ووحدة بعد الدهر ووحدة قبل الزمان ووحدة مع الزمان فالوحدة التي قبل
الدهر وحدة الباري تعالى ووحدة مع الدهر وحدة العقل وبعد الدهر وحدة النفس والتي مع الزمان وحدة الاسطقسات والمركبات
قال لكن ثانية اقول اي لم يوجد هف واذا جوز وجودها مجوزا والا فلا بد من تجويز جامع الوحدة المقارنة قال بوجودها اقول
اي حال كون وجودها غير مقارن لوحدة قال وتذر الجزء على حاله اقول يشير به الى سلك الوحدتين قال والتركيب واحد اقول
يعني به التركيب الحاصل من الوحدة المتكررة قال فلذلك اقول النسخ ههنا مختلفة في بعضها باللام وفي بعضها الكاف ثم ان الواو
من الوحدة المذكورة سابقا هي الوحدة العارضة الثانية والمراد من الوحدة في قوله وحدة الثانية هو الوحدة المقومة الثانية ثم ان
اختلاف الوحدة العارضة الثانية للوحدة العارضة الثالثة على الاول دون الثاني لكن الكلام في ان اختلاف التابع يستلزم اختلاف
الوحدة المقومة فالاولى النسخة الاخيرة على ان هو لا مذهبا الى امرين احدهما اختلاف الوحدة العارضة وثانيهما اختلاف الوحدة المقومة
فالاولى النسخة الاخيرة على ان هو لا مذهبا الى امرين احدهما اختلاف ثم لاختلاف الوحدة المقومة للاعداد يلزم ان لا يكون العشاري
مركبا من وحدات الخماسيين بل من وحدات غيرها السابق وحدات كل عدد لوحدات ما يغايره وقوله لانها خماسية مشابهة على
الاضافة وقوله هي يعود الى العشارية والجملة ان خماسية العشارية غير خماسية احد عشر لكون العشارية جزءا من احد عشر وقوله
واذا خذ تركيب الانواع اي مشروع ذلك اما الا يتناهى ولكن الكلام في كون هذا غير متناه بالفعل على ما يشعر به قال واما الذين
يولدون الخ اقول قال الشيخ في التعليقات ان العدد بالتكرار هو ان يكون وحدة سارية في جميع الاعداد فيكون تارة واحدا وتارة
اثنين وتارة ثلثة ويكون الوحدة الشخصية باقية بعينها ويكون كل عدد بفعله التكرير بالوحدة بقدر عدد ذلك العدد وانه ويكون
تلك الوحدة ثانية بشخصيتها لا بنوعيتها وهذا محال انتهى ما حاصله انا لما كان مراد هؤلاء من المبادي مبادي اولى فيلزم ان تكون
الوحدة التي تالف العدد من تكررها مستغنية عن العلة ومن ههنا اعدائهم زعموا ان الوحدة التي تالف منها العدد مستغنية عن العلة

وهي غير متكررة بل وحدة واحدة تعرض لها اعتبارات عديدة واضافات كثيرة يحصل بها عددية الاعداد ومن الظاهر انها وحدة قبل
الدهر تعالى واما قوله فليس بمفهوم تكرير فيشير به الى المطالبة بما حاصله انه ليس يفهم للتكرير الا اتحاد شيء غير الاول عددا وشخصا فليست الوحدة
مبدأ تالف مع انهم زعموا انها كذلك فان الوحدة في الثاني بالشخص غير الوحدة في الاول بها واحد بالنوع وتكون الوحدة الشخصية
بعينها يستلزم تخلل العدمين الشيء ونفسه لانها اذا لم تعدم اولا لم توجد ثانيا فلا يكون التكرر فيها اصلا فاذا تكررت مرارا فانه لا
يكون ذلك الا بان يكون هناك مرة بعد مرة وهذه المرة اما ان يكون زمانية او لا اذ يكون غير زمانية فان كانت زمانية ولم تعدم في
الوسط لم يكن هناك تكرر فان عدمت ثم وجدت فيكون الاعادة موجودها وحدة اخرى مغايرة لها بالتشخص وان كانت دائمة لزم ان
يكون تلك الذات بعينها باقية وان كررت ما بمرة تلك يلزم منه ان تكون الوحدة غيرها وهو محال فان الشيء لا يكون غير ذاته قوله
فهناك وحدتان ينافي ما زعموا وما فصله ثم ان المجرور في قوله منه وفي بعض النسخ فيه فما وقع منه بقوله وليس كل واحد
من الاول والثاني فيه وحدة الخ يعود الى العدد وكون الوحدة في العدد كون الجزء في الكل على نسخة فيه وكونها من جملة اجزائه على
تقدير نسخة منه قال وهذه المرتبة اما ان يكون الخ اقول فيلزم من ذلك حصول وحدتين معا وهو ايضا يخالف ما زعموا قال الصدر
اقول فيكون الوحدة مجردة القابلية قوله كما الصورة اقول لعله اراد بها الصورة القائمة بالهيولى ومنهم من قال ان المراد بها الهيئة وفيه انها
غير محمولة على الكل فكيف جامع كونها مقولة عليه قال وليست النقطة مبدأ الا بمعنى الطرف اقول لا يخفى انه يقال بالاشتراك الاسطح
الطرف القابل للمعنى وعلى ما قال الشيخ وان النقطة لما كانت مبدأ الخط بالمعنى الاول دون الثاني قال الا بمعنى الطرف ولما لم يكن من
شرط وجود الشيء ان يطابق ذاته فيصح ان يكون موجودة فيه ثم انها لما كانت نهاية الخط وهو بعد ومقدار واحد لم يكن لها مقدار كما
ان الخط نهاية السطح وهو ذو بعدين فيكون له مقدار وبعد واحد وكذلك السطح لما كان نهاية للجسم وهو ذو ثلثة ابعاد صار له بعدان
ثم ان النقطة لا من حيث انه ينقطع عندها الخط ولم يمتد بعد ذلك يكون نهاية له ومن حيث قيامها به يكون طرفا له على ما قال
فالجسم هو الذي بمعنى انه معروض له التناهي به وذلك لان حد يعرف ان الطرف معروض للتناهي لا نفسه والغير في يعود الى الجسم
وفي به الى الطرف والباء للسببية ثم الحصر في الخط والسطح مع ذلك كونهما مقدارا على ما نص عليه في التعليقات حيث قال ان
السطح يعتبر فيه كونه نهاية ويعتبر فيه انه مقدار وليس هو مقدارا بالجهة التي هو نهاية قوله ان كانت موجودة لذاتها يعني الوحدة الثانية
ثم انها لما كانت واجبة لذاتها تكون سائر الوحدات كذلك ايضا على ما قال فيما ذاتيان وحدة وواجب الوجود بذاته لا يتكثر
اي والحال انه لا يتكثر ولا يباين شيئا الا بالجوهر الا بالعدد اي لا بالعدد والهوية فقط بل بحسب الجوهر والحقيقة ايضا ثم ان هذا يجب
ما تبرأ اي من ظاهر الامر والا فالحق ان الهوية والحقيقة والتشخص هنا لك واحد وما في بعض نسخ الكتاب ولا بالعدد بزيادة
الحرف العاطف وهو سهو من العلم وقوله ومن المبادي التي توجد ولا سبب لها اي والحال انه لك قال ومن مشرب اقول و
ذلك لان الكثرة التي هي شيء معروض للوحدة التي هي غير فقد بان ان الوحدة لو كانت غيرا لزم توالد كل من الغير والشيء من الغير
هف قال وان كانت الكثرة غيرا الخ اقول انه ابطال للشق الاول قال يستدل الى هولى والى صورة اقول انه بيان للكلي
الهيولى معلولة والحاصل ان مبدع الغرائب ومبدأ العجائب ومفيض الوجود ومعطي الفضل والجود لما كان غير متناه قوة و
قدرة شدة ومدة فلم يعجزه وقوف رجعه وجود منه مدد ان يحصل منه فيه متناه من الموجودات ولا تعاوره وبعد ذلك الامكان
الغير المتناهي بدون ان يخرج من القوة الى الفعل ولما انتهى صدوره بالا يتناهى عنه فتحها بالبراهين فلا يتناهى ذلك الاصل بل التعاقب و
الانفراق فلا محيص ان يكون من مبدأ ما موهوم بواسطة مسبح ويستقيم صدور الحدثات والتجددات من الباري الحق فتعين منه ان

يكون ذات الجوهر مجرد القوة والاستعداد لقبول الهيولى وهى ذات قوة غير متناهية فى الانفعال كما انه ذو قوة غير متناهية فى الفعل والا لخلا دائم انه لما كان تجدد قبول الحوادث الواردة على المادة متوقفا على امر يتجدد بالطبع حادث الذات لا امر ذاتى كل ذاته ليصير تجدده وحدوثه الذاتى منشأ لتجدد الحوادث الكائنة فانه بوجوده وفعله امرا ما كريه وفيه دائمة الحركات لا غرض شريفة يطلبه هى العلة الاستعدادات غير متناهية الى ما ثم انها لو كانت كلها نيرة مشرقة لاحترقت امراتها سواد الكائنات قال الله تعالى ان رحمته ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ولو كانت الكلية خالية عن النور لبقى ما دون الفلك فى ظلمة لا يوصف منها كظلمة الليل قال الله تعالى ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله يأتيكم بضياء ولو ثبتت انوارها الى الازمنة دائمة واحدة لانزعت ما خواطرها فيما قابلها وتفريط فيما وراء ذلك ولو لم يكن لها حركة سريعة لفعلت ما يفعل السكون واللزوم ولو لم يجعل الانوار الكوكبية ذوات حركتين سريعة مشتركة وبطيئة مختصة ولم يجعل دوائر الحركات البطيئة بالميل عن دائرة الحركة السريعة لما مال الى النواحى شمالا وجنوبا ولولا ان حركة الشمس على هذا المنوال من تخالف سمتها لسمت الحركة السريعة لما حصلت الفصول الاربعة التى بها تتم الكون والفساد وتصلح امزجة البقاع والبلاد ولما كان القمر نائبا للشمس خليفة لها فى النضج والتحليل اذا كان قوى النور جعل مجراه مخالفا عن مجرى الشمس تكون فى الشتاء جنوبية والقمر شمالية لئلا يعتدل سببان فى الصيف بعكس ذلك لئلا يمنع المختار ولما كانت الشمس شمالية الحركة صيفا جنوبية شتاء جعل وجهها فى الشمال وحضيضها فى الجنوب ليقرب من الميل بعد المماسة لئلا تشتد الحرارة ويكسر بعد تقربها لئلا يضعف القوة من التأثير ثم ان خلق المركبات الثابتة لما لم تكن الا بكيفيات اربع فعلية وانفعالية كالحرارة للتبديد والتحليل والبرودة للجمع والتسكين والرطوبة لقبول التخليق والتشكيل واليبوسة لحفظها افيض التقويم والتعديل كيف خلق الله تعالى المطعم وجعله عناصر اربعة واسكن كلا منها فى موضع يليق به وباسواء منها وبناها تحت السماويات ترتيبا مضبوطا غريبا ونظائر فى مقعر القمر نظاما مضبوطا عجيبا فجعل كل منفاركين فى كيفية واسن فعلية او انفعالية تجاورها وجعل النار لكونها اخف الكل مجاورة للفلك لما بينهما من مناسبة اللطافة والضياء ولان الفلك يحرك بحركة سريعة وهى علة الحرارة فهو بمقتضى حكمته ان يكون مجاورة حارا ولم يحرقه غيرها لئلا يفنى لشدة الحركة فيتضاعف النار وعلى سائر الاسطقسات ولما كانت الارض ثقيلة يوجب ان يكون مكانها فى الوسط لبعدها من جميع الجوانب عن الفلك لما يقتضيه حسن الترتيب ولان يكون مسكن المركبات الحيوانية بعيدا عن عالم الحركات اذ لو لصقت بتأثيرها اليها غيرتها وافسدتها واما لما كان اشد مناسبة للارض من جهة البرودة والكثافة وجب ان يوجد مجاورا لها ولما كانت الكواكب وخصوصا الشمس والقمر اكثر تأثيرا فى عالمنا هذا بتوسيط اشعتهما المستقيمة والمنعكسة المتقطعة جعل الارض ملونة لتشف غبراء لتقبل الضياء وما فوقها من العناصر مشفة لطيفة بالطباع ليتمدد فيها ويصل الى غيرها الشعاع ولما يحيط الماء بجميع جوانب الارض ليستقر عليها المركبات الموجودة الى عليه الصغر اليابس الصلب لحفظ الصور والاشكال وربط الاعضاء والاوصال ولو احاط الماء بالارض صعب الحيوانات البرية من استنشاق الهواء الضرورى فى حفظ اصل الماء بموجبه موجبا للامادة وحفظها الارض للسوسة فاخذ الماء ومنع من الاحاطة عنايته الله تعالى **قال** على ما يتصل **اقول** من استحالة عدم التناهى للعلل سواء كانت فاعلية او قابلية وقوله بالكلام اشارة الى ما تقدم فى الفصل السابق على هذا الفصل بالاخص **قال** فهو ايضا من الغير **اقول** سواء كان ذلك وحدة او كثرة لان الاحاد التى هى الكثرة يتألف منها الهيولى وهى مؤلفة من صورة وحدة **قال** فيها غيرية **اقول** اقول انه اما بالنصب وكانت اقصى والعلة الثانية فى فيها وعليها للهيولى وفى كلها الغيرية والمحوجة واما بالرفع وكانت ثانية وغيرية الثانية فى فيها وعليها للوحدانية وفى كلها الغيرية والمحوجة اللازم لتجرد البحث بعينه على الاول للهيولى

وعلى الثانية

وعلى الثانية الوحدانية **قال** فلتجرد المحوجة **اقول** يعنى الهيولى ثم ان الوحدة التى تكون فيها غيرية طارية عليها طوارئ غريب فلتجرد المحوجة المحوجة بتلزيمه هذا البحث قال ما معنى من تكلف بانه **قال** فصل فى تناهى العلل الفاعلية الخ **اقول** يريد بذلك استنادها الى العلة الفاعلية وان كانت تلك العلل ذاهبة الى لا نهاية وذلك ان بعد العلة وان كانت مستندة اليها لكنها خارجة من تلك السلسلة غير واقعة فيها فلا ينافى لا تناهى اسنادها وان اثبات المبدأ الفاعلى الخارج منها لا يصادمها واما بيان استحالة لا تناهيها على ما تقرر فلا تنفى وقوله اقول الذى يمكن ان يقال ان كلمات الاوائل فى حصر الرموز والاجمال فالبحث فيها ودعوى البديهة فى بطلانها حكم على امر غير متصور فالصواب ان تدعها فى بقعة الامكان وساحة الاحتمال لتطهر حلية الحال قال من الوجوه كلها الى سواء كانت فاعلية او غائية او صورية او مادية وبالجملة ان السلسلة المشتملة على العلل الفاعلية الذاهبة الى لا نهاية لا بد لها من علة لا علة لها فهى غاية الغايات وفاعل الاثبات من العلل والمعلولات وقس عليه امر العلل الغائية فى لزوم ان يكون لها علة غائية بل فاعلية لا غائية لها والا فاعل لها بل يكون هى غاية الغايات وعلة العلل وان كانت الغايات غير متناهية وكذلك العلل الصورية يجب ان يكون لها علة فاعلة لا علة لها وهى طرف نظر اليها وقس عليه الامر فى العلل المادية حيث انها وان كانت ذاهبة الى لا نهاية لا بد لها من طرف هو علة لها فاعلة وهى طرف خارج منها والعبرة فى كل هذه العلل الامهات والاستناد الى طرف خارج نسبة اليها واحدة على سبيل بقوله وهذا البيان يصلح ان يجعل بيانا لتناهى جميع اصناف العلل اى بيانا لاستناد جميع اصنافها الى علة غائية لا علة لها فهى طرف خارج عنها فلا ينافى لا تناهيها كما لا يخفى **قال** خاصية الوسط **اقول** من الظاهر ان هذا من ادلة اثباته نعم لا ابطال التسلسل شهادة قوله او ترتيبا حيث يدل على خلافه وكذا قوله وقول القائل انها اعنى العلل قبل العلل يكون بلا نهاية مع تسليم الوجود الطرفين حتى يكون الطرفان وبينهما وسائط بلا نهاية ليس بمنع مرضيا الذى عن غيره وهو اثبات العلة الاولى وكذا قوله فى اواسط هذا الفصل فقد تبين من جميع هذه الاقاويل ان ههنا علة اولية فانه وان كان ما بين الطرفين غير متناه ووجود الطرف فهو اول لما لا ينتهى وهو علة غير معلول ثم اشار بعد ذلك الى استحالة التسلسل بقوله بل قد علمت ان كل ذى ترتيب فى الطبع فانه متناه وذلك فى الطبيعيات قال فى التعليقات بقوله اذا كان معلول اخير وعلة لذلك المعلول لكن هذه العلة ايضا معلولة ولم تكن هذه الواسطة منتهية الى طرف غير معلول لم يصح وجودها لان حكم الواسطة فى انها تحتاج الى علة اخرى سواء كانت الواسطة واحدة او غير متناهية واحدة العلة يجب ان يكون مع المعلول ومثال ذلك اذا كان ج معلولا اخيرا وب علة لكنه يحتاج ايضا علة لم يصح وجود ب سواء كان واحدا او غير واحد الا ان يكون هناك طرف ينتهى اليه فان ب وما يجرى مجراه حكم الواسطة فى انها تحتاج الى علة من خارج وبقوله لا يجوز ان يكون الوجودات اشياء علل ومعلولات ولا ينتهى الى علة غير معلول وبقوله انه لا يصح ان يكون فى الوجودات شئ لا ينتهى الى طرف وفى الاشارات بقوله ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد بان انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة ناحية عنها لكنها لا محالة تتصل بها طرفا وقد بان ايضا انه كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف نهاية فكل سلسلة تنتهى الى الواجب الوجود بذاته انتهى وجملة هذه الاقاويل دلائل واضحة على ما قلنا انوار الاسعة والخواص الساطعة عن افق ما ذكرناه ويؤيده فوق التأييد ما ذكره بهمنيار فى التحصيل بقوله انه ان لم يكن طرف غير معلول كان كل شئ معلولا ومكث سواء كان واحدا او غير متناه لم يصح وجود تلك المعلولات انتهى والعجب على اولى النهى انه نسب بوجه ما الدليل على اثباته تعالى على غلط اخر وهو ان الممكنات المتفاوتة الى غير النهاية مشاركة لكل واحد منها فى جواز انتفائها فى الواقع فلو لم يكن تعالى من هذا الاصل جاز منها والا لكان يرجح بلا مرجح وايضا انه لو اعتبر الوجود فى الكل وان لم يتناه لجاز وقوع سلسلة اخرى بلا نهاية متشابهة لها متشابهة

معها يجب بالهامس الاجزاء كالعقول والنفوس والاجرام العلوية والسفلية فاذا عرفت هذا فنقول انه يبطلان ما عليه العلامة الرازي
من ان الشيخ قصد الاستدلال على ابطال التسلسل وسماه دليل الوسط والطرف ثم اورد عليه النقض تارة والحل اخرى في رسالته
الموسومة بانموذج بهذه العبارة واعلم ان الرئيس في الشفاء استدل على بطلان التسلسل في الامور المترتبة بانه يلزم ان يكون هناك
اوساط بلا طرف فان كل واحد من الاحاد على هذا التقدير وسط بين سابقه ولاحقه من غير نهاية فيلزم الوسط بدون الطرف
وهو محال لان الوسط مضايف الطرف والمتضايفان متكافيان في الوجود فيستحيل تحقق احدهما بدون الاخر ثم قال اقول فيه
بحث اما اولا فبالنقض بالحركة السرمدية الفلكية التي يثبتونها فان الموجود من الحركة عندهم هو التوسط كما حققوه وليس
لهذه الحركة طرف الا بالاضافة ومثل ذلك يتحقق في صورة التسلسل اذ كل واحد منها لم الحواف اضافية وان كانت تلك الاطراف
ايضا اوساطا بالقياس الى اطراف اعتبارية اخرى واما ثانيا فبالحل وذلك بان يقال ان اريد الطرف ما لا يكون وسطا
بالاضافة الى شيء اخر اصلا فلا نسلم ان الوسط مضايف للطرف بهذا المعنى كما ان النبوة مضايف للابوة ولا يقتضي ذلك ان
يكون هناك ابوة لا يكون معروضها متصفا بالنبوة لشخص اخر وان اريد الطرف الاضافي اعم من ان يكون ذلك الطرف
وسطا بالقياس الى الاخر او لا فلذلك يتحقق هناك بل نقول عدم الانتهاء الى الطرف الذي لا يكون وسطا اصلا لازم التسلسل
في الامور المترتبة بل يكاد ان يكون عينه فلا يتم الاستدلال به والتنبيه عليه على فرض كونه بديهيا اذ ليس لصلة منه فان من لا يسلم
بطلان ترتب الامور الغير المتناهية لا يسلم انه لا بد لكل وسط من طرف لا يكون وسطا اصلا ولو كان ذلك لم يعرض الخفاء في
بطلان التسلسل انتهى وهذا كما ترى ويؤيد ما قلنا تارة واخرى ما ذكره ابو نصر الفارابي بقوله انه لا يجوز ان يكون علل ممكنة لانها
لها لان لكل واحد منها خاصية الوسط بالضرورة طرف والطرف نهاية وكذا ما ذكره الشيخ في بعض رسائله بقوله ان لم يكن هذه
الجملة طرف لم يصل واحد من احاد الجملة للعلية ولا المعلولية لان جميعها ممكنة ولا مرتبة لاحد الممكنات على الاخر من حيث
هي ممكنة بخلاف ما اذا كان لها طرف فيكون ما هو اقرب من الطرف مستحقا الفضيلة المتقدم على ما هو ابعد منه فيكون علة
له واذا لم يكن لها طرف خارج عن الممكنات واجب الوجود بذاته متقدم بذاته فلا يكون الممكنات نسبة قرب ولا بعد ولم
يتميز من تلك الجملة شيء هو علة وشيء هو معلول والعجب من العلامة الرازي انه غفل عن ذلك مع تصريح صريح عليه
حتى ان العلامة الرازي في المحاكمات ايضا قد تعقبه بقوله واعلم ان الشيخ قرر البرهان في الشفاء هكذا كل ما هو معلول
وعلة فهو وسط بين طرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له علة ولما كان علة كان له معلول فلو تسلسل العلل
الى غير النهاية فكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة اذ لا واحد من احادها الا وهو معلول وعلة ايضا اما انها
علة فلانها علة لكل الطرف المفروض واما انها معلولة فلانها تتعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لا بد ان يكون
معلولا فقد ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة وسط فتكون سلسلة العلل الغير
المتناهية وسطا بلا طرف وانه محال انتهى هو يدل على ما قلنا وينافيه بوجه ما ذكره العلامة الخفري بقوله انه لا شك في وجود
موجود ما فان كان واجب الوجود فهو المطلوب وان كان ممكن الوجود فلا بد له من علة فاعلية فاما ان ينتهي الى واجب الوجود
وهو المطلوب او يلزم الدور او التسلسل في العلل الفاعلية وهما باطلان اما الاول فلاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وهو
ظ بالبديهة واما الثاني فلان جميع العلل الفاعلية الغير المتناهية التي لم يستند شيء منها الى واجب الوجود بالذات في حكم الوسط
جواز طريان الانعدام عليها بالكلية وفي عدم تحقق جميع الوجود في ذاتها فوقوع السلسلة المذكورة يستلزم تحقق الممكن بدون الوجود

وهو محال

وهو محال واذا تمهد هذا فنقول في تقريره على نمط الطيبي ان الموجود لو اختص في الممكن الوجود لتسلسل العلل الفاعلية في مجموعها
متناهية والعلل الفاعلية يجب ان يكون متناهية لانه ان كان طرف هو المعلول الاخير ووسط هو العلل المتقدم على كل واحد منها علة
اخرى ويجب ان يكون هناك طرف اخر لا يكون وسطا لامتناع تحقق الوسط بدون الطرفين فلو اختص الوجود في الممكن لجاز ان
يتحقق الوسط بدون احد الطرفين لكن التالي باطل فكذا المقدم هذا محصل كلام الشيخ منعنا اليه ان هذا ملزوم ان يكون هناك
اوساط بلا نهاية لا طرف لها والاوساط متناهية كانت او غير متناهية لا بد وان يكون لها طرف ومحصوله ان احاد المعلول الاخير
الى غير نهاية خاصية الوسط فتكون اوساطا فكذا المركب منها يكون وسطا لا طرف هو المعلول الاخير الذي ليس له خاصية الوسط اذ
لا بد وان يكون الطرف اخر لا يكون له خاصية الوسط لاستدعائه كل وسط طرفين واذا ليس يمكن ان يكون هذا الطرف معلولا محضا ولا
ان يكون له علة ومعلولية وهو ظاهر ويجب ان تكون له علة فقط وهو على التقدير المذكور من المحالات لانه خلاف الفرض فلو لم يكن
الواجب لذاته موجودا لزم وجود احد المتضايفين الذي هو الوسط بدون ضايفه الاخر وهو الطرف وهو باطل ضرورة لزوم تكافؤ
المتضايفين تعقلا ووجودا بعد تمهيدها نقول المزيد على ما ذكره العلامة الرازي من الاسماء من وجود من النظر منها انه ان اريد
ان هذا المفروض بالحركة القطعية الفلكية كالشعرية وصفه بالسرمدية فهي غير متناهي الطرفين فلا يكون لها طرف فضلا عن كونها وسطا
لا بد وان يكون له طرفان قوله انه لا وجود للحركة بهذا المعنى في الخارج قلنا ليس كذلك كما يظهر من سابق هذا الكتاب كما نقلناه سابقا
والقول بانها وسط ان اراد به انها كذلك في الخارج فهو ممنوع والا لزم وجود احد المتضايفين بدون الاخر وان اراد به انها وسط في الذهن فهي
ان كانت غير قارة الاجزاء كان حكمها حكم وجودها الخارجي وان كانت قارة الاجزاء لا تكون حركة فضلا عن كونها وسطا ولو سلم فهي بجميع اجزائها
لا يكون وجودها في الذهن ليكون لها وسطا لا يكون له طرف واذا اريد انه مفروض بالحركة التوسطية الفلكية فهي حالة انها لا تكون المتحركة بها
في اين في مكانين مثلا وهو لا يقتضي ان يكون وسطا يكون له طرفان كيف لا وهي في ذاتها ليست الا كمال ما بالقوة وليس بفعل في مقولة هذا
المعنى اتصال او تعدد او تعدد لا يمكن ان يوجد الوسط بدونه ومنها انا لو سلمنا ان المابين طرفيها وسطية اذ لا حد لها ازلية ولا اخرية
وليس لشيء منها وسط فاذا عرفت ما يرد على جوابه القصي فخذ بيانا لو اشرنا الى ما يرد على جوابه الحلي فنقول انه يرد عليه انه يلزم منه زيادة احد
المتضايفين على الاخر وذلك لان احد الطرفين الداخل في المعلول الاخير ان يتعدد واحد على عود الطرف الاخر الذي لا يدخل فيه هذا
المعلول فلا يدرى لا يعني جواز تقريره على نمط اخر وهو ان يراد من وجود الوسط بدون الطرف وجود الممكن الذي هو وسط ممتنعة الى الوجود
والحد على السير بدون ان يكون علة اذ علة ما عدا المعلول الخص علة ممكنة لامكان اجزائها وليس لها علة اذ علتها ليس يجوز ان يكون
خارجة منها فرضا ولا داخلة لعدم كفايتها ولا منها لامتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا علة فيكون هناك وسط اي ممكن الوجود ولا
يكون له علة او يكون مراد ان يكون هناك شيء هو علة ومعلول معا فرضا ولا يكون له علة اذ كل السلسلة علة لان الكل لا يوجد الا بعد
وجود اجزائها كلها فيكون علة لها ومعلولا لها ايضا لامكانه وتركيبه وليس له علة لما تقدم فيكون هناك وسط لا يكون له طرف
قال ان قول القائل الخ اقول يريد بذلك الزام ذلك القائل واقامه وتبكيته ان قوله ذلك قول باللسان دون الاعتقاد
لمفهوم ان الطرف ههنا ليس امرا يدخل في سلسلة العلل مطلقا وينتظم في نظمها قطعا بل انما صار افقه ان يكون منتظما في نظام كل
من السلسلة فيلزم انتظامها به وعدم تعاديها الى ما لا يتناهى فيفتقر اليه فتعدادها فيما في لا تناهيها على ما نبه عليه بقوله وذلك لان
اذا كان الطرف فهو ستاء في نفسه وان كان المحصي الخ من الاحصاء ولكن على صيغة اسم الفاعل فحاصل كلام الشيخ على سبيل الالزام ان
القائل هو ان العاد لا ينتهي في من احادها الى الطرف ذلك الغير المتناهي لعدم تناهيه على ما قال فان ذلك معنى في المحصي حيث فرض غير

تناه فلا يمكن ان ينتهي الى علة غير متناهية بحسب غير تقدير التناهي لكنه لما لم يعلم ان الطرف ما معنا بل ان ينتظم في آخر سلسلة تلك العلل فيكون
منتهية اليه منقطعة بوجوده ولزم انتهاؤها اليه على ما نبه عليه بقوله لا بمعنى في الشيء نفسه بمعنى عدم الانتهاء منظر الى الحيثي لا الى الحيثي الذي
هو تلك السلسلة حيث تنقطع بطرف ينتظم في سلكها حيث توهم ان الطرف هو الحد المنتهى اليه على ما نبه عليه بقوله وكون الامر في نفسه تناهيا
هو ان يكون الطرف الذي تنقطع اليه وكونا ما بين الطرفين فهو محدود ومنقسم وتقسيمها اي كما بين الحدين والنهايتين يكون محصورا بين طرفين
فيتناهى لا تناهيها فقول ذلك القائل على هذا الظن بلا تناهي السلسلة بين الطرفين قول بالمسافة تقليدا لما قلنا دون عقله واعتقاده
لما قلنا فهو زيادة تشنيع على هذا القائل ثم صرح بما هو مقصوده الاصلي ومرجع من افهام ذلك القائل الى مرامه الحقيقي بقوله فقد تبين
من جميع هذه الاقاويل ان ههنا علة اولى الخ بالحاصل ان ههنا علة اولى هو طرف خارج من السلسلة الذاهبة الى غير النهاية وانتهاؤها
اليه بمعنى استنادها اليه فلا يتأتى ثبوت هذين الطرفين لتناهيها الا بطرفية مجموعها على مبدئية الجاعلية لها من دون محصولية لها
موجبة على ما نبه عليه بقوله فذلك الطرف اول لما لا يتناهى وهو علة غير معلول ثم نبه على جريان هذا البيان في تناهي العلل الغير المتناهية
في سائر اصناف العلل الى طرف غير معلول مع ان ذلك القائل وان كان يقول مثل قولنا لكنه لم يعلم ما يقول غير انه اذا استقصى كاد
ان يكون ماخوذا عنه حيث لم يعلم من الطرف الا ما ينتظم في السلسلة الناقصة عنده مع انه يقول بذهابها الى نهاية مما شاء لقولنا
وتقليدا لنا ومع تفسيره انكارنا واما اثبات الشيخ وجود العلة الاولى التي لا علة لها بوجه على تقدير ترتب افاد السلسلة الغير
المتناهية سواء كانت فاعلة او قابلة او مادة او صورة اراد ان ينبه على استحالة وجود سلسلة غير متناهية في نفسها مترتبة احادها
الى ما لا يتناهى بما ذكره في الطبيعيات في فصل الثامن من المقالة الثانية بهذه العبارة فصل في انه لا يمكن ان يكون جسم او مقدار او عدد
ذو ترتيب غير متناه الخ وقد نبه عليه ههنا بقوله لما وجد على ان كل ذي ترتيب في الذات يعني مطلق العلية سواء كان
بالعلية او الطبع او بالجهة فانه متناه وذلك في الطبيعيات ما وان كان كالدليل فيه بما حاصله ان استحالة ذهاب السلسلة المترتبة اما
الى غير النهاية وان كان من الالهيات لكن ذكرها في الطبيعيات على سبيل التبع والعرض على ما قال فان كان كالدليل فيه والحاصل ان
مطالب الالهيات البسيطة موجباتها وسوالبها من الالهيات فذكرها في الطبيعيات كالدليل فيها فقد ان ولا مرة اخرى وذلك بعد
اول ان البرهان الموسوم في الوسط والطرف على اثباته تعالى واما استحالة ذهاب السلسلة الى غير النهاية فبيانها بما ذكره في الطبيعيات
من سبيل اخر فقد انفرج من تضاعيف البيان ان ليس برهان الوسط والطرف في اثبات الغير المتناهي ذكرا ولا اعتبر عين ولا اثر في الشفاء
لا في الالهيات منه ولا في الطبيعيات فقد العلامة الرازي وتابعه في طبيعياتهم يعدون وفي غرات جهالاتهم يساهون ولشل هذا
يجل العاملون ويتنافس المتنافسون حيث فهموا من التناهي الانقطاع والتفاد وعدم التمادي من الطرف ما ينتظم في نظم السلسلة ولم
يفهموا المراد من الطرف والتناهي حيث ان الاول يحمل على ما علمت والتناهي على ما اصرت بك وذلك هو الفوز العظيم واللهم هو
الهادي الى الطريق المستقيم قال لا يعني بعد قوله وذلك تاخر عن ذلك فقط لا على ان يكون تاخره منه بالذات بل على ان المتاخر
المقابل لما كانت بينهما لم يصح اجتماعهما من تلك الجهة وهو لما كان كالمتوسط على الجدية فقط مقول قول ذلك القائل وهو غير
معتبر على ما نبه عليه بقوله فقول الخ قال ما سلف قوله اي في هذا الفن وفي الطبيعيات ايضا قال وكان الثاني قوله اي المتاخر
كالدليل ثالث قال بذاته علة موضوعية قوله وذلك بخلاف ما علمت امر القسم الثاني لان علية احد العنصرين للاخر ليس الا من جهة
ما علمه وهو المادة لا من حيث ذاته وتاخر احدهما من الاخر وبعد منه ليس الا من حيث المباينة والمقابلة لا العلية والمعلولية فقد
ان علية احد العنصرين للاخر ليس الا بالعرض ومن تلقاء اشتماله على المادة او المراد من ذلك كونه مبحثا للاخر لا مطلقا ومن جهة وقع

عن الحكماء

من الحكماء ان العلة بالذات هو الفاعل واما قبوله فانما يكون علة بالعرض قال بالف الصغرى قوله اي بدل كلمة الف بيانه ان الحلم صنف
كتابا جعله مدة ابواب من الالف الى الياء ثم تصدى في الباب الاول لذكر الصغرى وهكذا على ما اتى ويحتمل ان يكون المراد من الف
الصغرى نفسه الالهي بمعناه الاخص وانما عبر عنه بالالف حيث يعبر عن الامر البسيط الذي هو المبدأ لا ان الالف بعد مبدأ الساير
الحروف والجملة ان المراد منه المبادي البسيطة من الواجب والعقول وايضا ان الالف ما ان روح جسدها ومرتبة روحها الوحدة العدد
مخصوصة بان يدل بها على مرتبة الاقانيم الالهية والجاعلية والفياضية بالقياس الى مجموع ذات العقل الاول الواحد بالعدد الذي هو
اسبق بالمجعولات واول الابداعيات بما هو مخصوصة ثم الالف اللينية الساكنة القارة المعبر عنها بالالف احق بان يكون هي المرتبة النسبية
الجاعلية الحقيقية والاقانيم الابداعية الغير المتكررة التي هي من المراتب السابقة على ذات المجعول الاول ووجوده والالف المتحركة
المعبر عنها بالهمزة بان يكون هي نسبة الجاعلية والاقانيم والاضافة النسبية المعقولة بالقياس الى اضافة مجعولية المجعول الاول
وصدوره الاصلي والتي حقيقتها النسبة المتكررة المتاخرة في المرتبة عن ذات المنسوب جميعا فقد بان وظهر وجه انوسر التعبير عن الكلمة
الالهية بمعناها الاخص بذلك كونه مقابلا لا توليديا على ما وقع عنه في بعض الآثار من قبل مقابلة الخاص العام لا مقابلة الشيء للشيء
ما توهمه بعض الاعلام وذلك حيث قال الشيخ في رسالة المبدأ والمعاد بهذه العبارة احدها الموسوم بانه فيما بعد الطبيعيات هو القسم المعروف
منه بانه توليديا وهو في الربوبية والمبدأ الاول ونسبة الموجودات على ما نرتبها اليه انتهى وهو يدل على كون اتوليديا هو الالهي المعنى الاعم
واما الالهي بمعناه الاخص لما كان اشرف من سائر الابواب ولكن لا حصة منه بما يناسب ان يكون معرى ومن ههنا قيل ان موضوع
المطلوب اصغر لانه داخل تحت محموله وما في معالجات مقراط في فصل معنى المعاد نوع اشعار به ايضا وقع عنه فيه بقوله لا يقدر ان
يتصور امر المعاد الا من عرف النفس حق معرفتها والعقل والمبادي ولا يقدر ان يعرف وهذا الذي ذكرناه الا من احكم معرفة السماع
الطبيعي ومعرفة الكون والفساد وقرأ ما بعد الطبيعة حرف اللام ومعرفة الالف الصغرى والتلويحيا الا فلاطن وابرقلس قال عن
الحركة اليه قوله يعني منتهى الحركة وقوله في طريق الكون يعني بالغية الحركة وهو المقدار ههنا كما ان بالغية الحركة الاسمية هو الجسم التعليمي
والحركة الكيفية هو الكيف وفي الوضع هو الوضع ويعني بذلك المسافة قال غير كاين فيها لزوال الضد الخارج قوله يعني انما لا يكون
الخارج في تلك العناصر بزوال الضد عنها لكون ذلك متاخرا عنه تاخر الهواء عن الماء كما اشار اليه بقوله فيكون هذا القسم ليس هو
من القسم الذي مثل بل يكون حدوث ذلك فيها بعد عدم مزاج عنها مطلقا على ما فرض مركب حدث من عناصر مجتمعة بالفعل فيتامل
ثم لا يخفى ان الكاين من العناصر المجتمعة الباقية صورها فيه ثم ان حامل صورة الكاين هو مجموع العناصر الحامل للمزاج والقابل في كل
واحد من تلك العناصر حاملا للصورة النوعية بالذات ولصورة الكاين بصورة الباقية مثلا بالعرض فلا يلزم اجتماع صورتين
في محل واحد بالذات ليتوجه اليه انه فاسد ثم ان المزاج الكاين ينعكس الى ما بعده وذلك بخلاف ما عليه امر الرجل العلم انعكاسه الى
الصبي قال لا على الموضوع قوله اي العنصر وقوله من جهة ما هو مستعد الخ اولا اشار ههنا الى ان المعتبر في تكون شيء من شيء ان
احدهما كون المتكون منه لم يدل عليه بخصوصه وثانيهما الحق تغيره عن حالته التي قبل تزوجه واليه اشار بقوله اولا لجهة فاذا لم
يكن شيء منهما او احدهما لم يصح ذلك فيه فلذا لم يقل كان من الانسان رجل لعدم كونه ما وضع له اسم من جهة ما هو مستعد ومن جهة ما
كان مشتركا بين الكبير والصغير وقوله لان الصبي اسم يشير به الى عقوق الشرط الاول كان قوله ولانه لا يتم اشارة الى الشرط الثاني
وقوله عطف ذلك على قوله لان الصبي بما حاصله انه يكون له بما كان مستعدا لوصول اسم وتغيره من حالة من حال ان يصح ان يقال انه يجب ان يكون منه
الشيء وقوله فانه لما سمى اشارة الى استيفاء الشرط الاول عن الاخر لان ذلك الاسم لما كان تابعا لذات المسمى من حيث ان المعنى

زوال منه عند خروجه الى الفعل فيصير ذلك الاسم تغيير من حالة اليه **قال** لم يسب استحقاق الاسم **اقول** يعني ان ذلك الشيء ليس
ذلك الامر استحقاق الاسم لعقل انه يكون منه شيء افيدان المجرور يعود الى قوله زوال الولد من الاسم بازالة شيء اخيرا كما ارسل الانه
موضوع لما وضع له الصبي اولا يعني استحقاقه ذلك هذا الاسم بزوال الصبر ما عنه **قال** يعني بعد **اقول** لما بمعنى كون الشيء من الشيء
لبطلان الصبر يا هو صبي بعد صيرورته رجلا والحقيقة من الشيء تعاده بعينه **قال** ويكون ايضا انما يتكلم على الموضوعات التي بالعرض
اقول يشير بذلك الى اختلاف اخر في كلام العلم الاول وذلك لان العنصر عنصر ان عنصر القوام وهو ما يكون حاملا لوجود الشيء
لا القوة وهو عنصر لذلك الشيء حقيقة كهيولات الصور الفلكية والكوكبية دون ما يكون عنصرا للمكون لانه لا يكون عنصرا له
الا بالعرض حيث انه لا يكون حاملا لقوام الشيء ووجوده بالفعل بل يكون حاملا لقوته واستعداده الحاصل ان العلم الاول اما
يصدق العنصر الشيء بالذات وهو ما يكون حاملا لوجود الشيء وقوامه مع بقائه على حاله واسمه كهيولات الافلاك بل انما يصدق
لذكر عنصر المكون لا القوام حيث اعتبر في المكون منه ما يضاد الكائن بصورته وذلك كهيولات الكائنات الى حاله لاستعدادها
وجودها او لانه صير عنصرا لها بالعناية **قال** ويكون ايضا انما يتكلم على الموضوعات التي بالعرض **اقول** وايضا فانه لا يخلو الخ
اقول حاصله الهواء لا يخلو من امرين احدهما عدم الاستحالة فلا يصح ان يتصدى له وثانيهما الترجيح من دون مرجح على فرض جوازها
لانه يصح استحالته لكل من العنصرين ومن ههنا يلزم تمادي العلل الماضية الى غير النهاية وقوله لكن النار في كيفية اخرى عن
مقابلة اما القول وذلك كالحرارة مثلا فيجوز ان يتحيل اليها الهواء الحرارة فاستحالة احدهما الى الاخرى ليست اولى من
الاخرى ثم افيد ان ذلك يرد على ما اورده في اخر الفصل المتقدم بلا فصل بقوله واما الثاني من القسمين فلان من الظاهر وهو
الثاني لكون الاول بما هو الثاني لا بالفعل بل بالقوة من حيث المقابلة الى قوله وتلك المقابلة يقتضي في الاستحالة على الطرفين
فقد ان انه بنى استحالة ذهاب السلسلة الى غير النهاية على كون تلك الاستحالة من حيث اقتضاءها على الطرفين لا يخفى ان توضيح
الاعتراض عليه ان كلامه الفاضل لما كان ذا كيفية فاعلة ومنفعلة كالحرارة والرطوبة مثلا فيكون باحديهما قابلا للعنصر
والاخرى للاخر وينقل الكلام الى ذلك العنصر الذي يمكن وجوده فيه بانه ايضا ذو كيفية فاعلة ومنفعلة وهكذا الى ما لا يتناهى
ثم ان الحكم باقتضاء الاستحالة على شيء من الطرفين فلا يخفى ما فيه فيمكن القول باستحالة تلك الكيفيات الى الانهاية لا استحالة
الصور العنصرية مثلا لان الماء اذا استحال الى عنصر اخر يرجع الامر بالاخرة على استحالته الى استحالته في نفسه ثم لا يخفى جواز ان يقال
بلزوم التسلسل ايضا على هذا التقدير وذلك لاستحالة اعادة المعدوم بعينه وانقلابه الاخر الى الانقلاب بمثله فهذه الصور
وتلك الصور متساويتان في لزوم التسلسل فتامل فقد ان ان بنى الايراد عليه من جهة بقاء استحالته على الرجوع والاقتضاء
على الطرفين وقد علمت انتفاءها لا لزوم التسلسل العددي في هذه الصورة التي صورها التوهم الرابع المنع **قال** لا بما هو جوهر
معروض لها لا بتقوم جوهريته **اقول** وذلك كالجسم الابيض مثلا حيث ان الجسم جوهر معروض لشيء له الابيض والابيض لا
يتقوم جوهريته ولا ابيضه بكله ولا يبقى الشيخ ذلك فرع عليه قوله فيكون الى قوله فيكون كالجوهر ومراده من كالصور التي بكالطبيعي
فيكون عنصر الحصول اخيه ومستعد الوصائل قوله وقوله من اذا تاتي وجود الكائن كالهيولات بالنظر الى الكائنات
العنصرية التي هي حال كونها الاخر لها وقوله وايضا في وجود المكون منه كالماء اذا انقلب هواء فهذا كان وذلك مكون منه
وقوله من ذلك الشيء وذلك كهيولى الجسم وقوله اولا الشيء كالمراد حصوله في منعه الطبيعي ومكانه او حصول صورة الرجل
بعد صباه وحصول الصورة الانسانية للنبي وكل ذلك بطريق الحركة حيث ان الهيولى عنصر التحرك الى الكمال سواء كان ذلك

حصولا في المكان الطبيعي او صورة الرجل او صورة الانسان وكل ذلك بعد عدمه والعنصر عنصر للمستكمل كالنطفة والصبي والكائن
في مكانه القسري وجميع ذلك مشتركات فان الهيولى عنصرا لما يستكمل بالكمال الا انه عنصر للكمال وقوله او يكون جزءا لجوهر او لا
حكمه كحكمها وذلك كالامر في جزء الشيء بحسب حده كالجنس فانه كعنصر النوع والجزء والفصل كجلد والنوع كعنصر الشخص و
كجزئه فانه يكون كعنصر قوله اذا انعدم فيه وكعنصر كونه اذا لم ينعدم فيه بل يكون له افراد متحققة فتلك الطبيعة في فرد هل
السابق اذا قيست الى غير منها الاسق فيكون نظرا اليه كعنصر كونه لا اقوامه وقوله وليس ذاتيا بالقياس الى ذاته اي ذات في
الجوهر بما هو جوهر بل بما هو ابيض وليس كلامنا فيه وقوله اما ان يكون متقوما بهذا الشيء وذلك اذا كان العنصر عنصر القوام الجوهر
الامر الاثيري نظرا الى صورها وقوله او اخر يقوم مقامها وذلك اذا كان عنصر الكون صور الكائنات حيث ان الهيولى عنصر لهذا
الكائن المتقوم بصورته حدثي وقبلها بصورة اخرى على ما قال فيكون فذلك الخ وقوله اما ان يكون العنصر قد يقوم لا بهذا الشيء الذي
سوى سواء كان ذلك صورة الرجل نظرا الى الصبي او صورة الانسان نظرا الى النطفة او الكون في مكانه الطبيعي وفي جميع الصور قبل صورها
بتقوم العنصر بصورة غير مستكمل كصورة المني نظرا الى الانسان وصورة الماء نظرا الى الحصول في مكانه الطبيعي الخ وقوله اذا فرضنا موضوعا
مثلا الى قوله ويشبه ان يكون الطبيعية لا يمنع فيها من المعنى اشارة الى انه وان كان مادة ما هو بعده من حيث ان الكلام في النوع الطبيعي لا
الصناعي والشكل من الصناعات قال ويشبه الخ ثم يعود الى الاول فيقول ان الشيخ قد صرح بعنصر الكون وعنصر القوام وفرق بينهما وكذا عنصر
الكائن وعنصر المكون منه الكائن كما اذا كان الماء من الهواء فالهواء مكون منه كالهيولى جزئه في الهواء الكائن والماء المتكون منه وقد يطلق ويراد
به معنى اخر ينبه على ما قال في رسالة الحدود بهذه العبارة والعنصر اسم للاصل الاول من الموضوعات فيقال عنصر للحمل الاول الذي استحالته
مثل صور ايتنوع بها كائنات منها اما مطلقا وهو الهيولى الاولى واما بشرط الجسمية وهو الحمل الاول من الاجسام الذي يتكون منه سائر
الاجسام الكائنة بقبول صورها ثم ان المراد من الموضوع ههنا كل شيء من شانه ان يكون له كمال ما فيصح ان يكون محلا للجوهر الذي يحل فيه لان
المراد من الجوهر ههنا ما يقابل العرض وهو غالبا اذا كان المراد منه مطلق الذات لانه يشمل العرض ايضا فلا وقع منه في هذه الرسالة
في بيان حد الجوهر بهذه العبارة الجوهر هو اسم مشترك يقال بصور لذات كل شيء كالانسان والبياض ويقال جوهر لكل موجود لذاته
لا يحتاج في الوجود الى ذات يقارنها حتى يتقوم بالفعل وهذا معنى قولهم الجوهر قائم بذاته ويقال جوهر لما كان بين الصفة وكائن
شانه ان يقبل الاضداد بتعاقبها عليه ويقال جوهر لكل ذات موجودة وجود ليس في محل ويقال لكل موجود ليس في موضوع وهو المعنى
الفلاسفة والقدماء منه مهدا رسطاطاليس في استعمالهم لفظ الجوهر وقد مر ما بين الموضوع والمحل قبل هذا فيكون معنى قولهم الموجود
لا في موضوع الموجود غير مقارن الوجود بمحل قائم بنفسه بالفعل متقوم له ولا باس بان يكون في محل لا يتقوم المحل دونه بالفعل فانه وان كان
في محل فليس في موضوع فكل موجود وان كان كالبياض والحرارة والحركة فهو جوهر بالمعنى الاول والمبدا الاول جوهر بالمعنى الثاني والرابع
والخامس وليس جوهرا بالمعنى الثاني والثالث والصور جوهر بالمعنى الاول والمعنى الخامس وليس جوهرا بالمعنى الثاني والثالث والرابع ولا
مشاركة في الاسماء انتهى ويدل على الذي **قال** اولا الشيء كالمراد الطبيعي **اقول** كلمة اولا الشيء الواقع فيه مبتدا وكالمراد الطبيعي
خبره والجزء اما ان يعود الى الوصول او الى العنصر فذلك الشيء اما ان يكون كالافلاك العنصر او لما يترك منه كالبدن فعلى هذا الكون
كالمراد اما نفوسا سماويا وغير سماوية مجردة او غير مجردة كالصور النوعية المنطبعة التي بمنزلة الملائكة الجسمانية قال الشيخ في تلك الرسالة
بهذه العبارة ان النفس اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الانسان والملائكة السماوية بهذا المعنى الاول انه كمال اول لجسم طبيعي
آلي ذي حيوة بالقوة وحد النفس بالمعنى الثاني انه جوهر غير جسم كمال للجسم مجرد له بالاختيار عن مبدا نطقي اي عقلي بالفعل او بالقوة هو فصل

النفس الانسانية والذي الفعل هو فصل او خاصة لنفس الملائكة وقوله ان يكون في قوة متى ان يكون هو واسم ذلك الشيء الواقع في عمر المتن
وقوله او لا جزء حكمه وذلك كالصورة النباتية التي هي جزء من الحيوان الذي هو جزء من الانسان والجملة انها متى كان في كون الناقصة جزءا لها
ضرورة فان جزء الجزء للشيء فهو جزء لذلك الشيء فيكون الحيوان كالانسان في كونها جزءا منها ثم ما الجائز ان يكون في قوله ان يكون في الكون
لا الكون وان الداخلة عليه شرطية لا ناصبة وحاصل الكون الضمير المستتر في قوله يعود سواء كان عائدا الى الشيء الواقع مبتدأ او الى العمر وفي
بعض نسخ الكتاب او بدلا عن ان وما بعده هو العمر وحده وفي بعضها حكمها وانثيت الضمير باعتبار عوده الى الامور منها قوله جزء لذلك
ومنها قوله او لما الشيء ومنها قوله او يكون جزء الجوهر والحاصل ان كون الشيء جزءا من الاخر ان يكون حكمه حكم تلك الامور في كونه جزءا
ولو كان ذلك نظرا الى حدوده كما اذا كان للامور البسيطة من الفصول والاجناس العالية وايضا من الجائز تحديد جوهر الشيء وذاته باسباب
خارجة عن جوهره ان جوهره متعلق بها فتكون اضافته اليها ذاتية له في جوهره كما تقرر في البرهان والحاصل ان حد الشيء من حيث ماهيته
باجزائه قوله او من حيث انه يتصور بها ان يتصور ماهيته كما هو موجود ويحقق بذلك ما يتصور ماهيته في الوجود فيتصور وجوده ثم
الجائز ان يكون الجزء الواقع في تلك العبارة اشارة الى جزء الحد بما تواضع من الكاتب للحدود والحق معه او الى تلك الاقسام التي اشرنا اليها
انفا او الى اجزاء اقسام الحد على ان يكون قوله او يكون جزء الذلك الشيء اشارة الى جزء حد الشيء بحسب ماهيته كما ان قوله او لما الشيء بالطبع
الجزء بحسب وجود الخارجي كالصورة النوعية الداخلة في حقيقته بحسب خصوص وجوده العيني وقوله لا جزء حكمه حكم اشارة الى
حد بما يتعلق به من الاسباب الخارجة منه لعلة كونها داخلة في ماهيته بحسب ذاته او بحسب وجودها العيني والذهني وان كانت متعلقة
من حيث ماهيته بذلك صح اضافتها اليها وقوله الا ان يكون العمر يقوم دون ذلك متعلق بقوله ولكن اعني بالذات على ان يكون كون العمر
للقوام لا لكون ثم انه لما كان الفن ان صار جزءا من مركب منه ومن غيره فلا يكون هذا العرض مقوما له ولا محالة لما يقوم كالابيض في الجسم
الابيض فلا يكون ما هو ذاتي له بذلك ذاته والا لما تعلق عنه وان كان ذاتيا للمركب وقوله يجب ان يكون لا يعرى اضراب عن قوله لا ان
يكون العمر يقوم دون ذلك بما اصله انه يجب ان يكون ذلك العمر بحيث لا يعرى عن كونه جزءا مطلقا بل يؤيد ذلك الحكم ايضا قال فما
كان الثاني قوله اي وجد فيكون كان تامة لا ناقصة قال ولما ان يكون العمر قد يقوم لا بهذا الشيء الذي حدث ولكن بصورة غير مكملة
فيها لها الطبع ولكنها قد حصلت بحيث يقوم المادة فقط قوله لعل المراد بهذا الشيء الذي حدث هو الكمال الطبيعي كصورة الرجل نظرا
الى الصبي وصورة الانسان نظرا الى الفتى وبالجملة كل ما يتحرك الى الكمال الطبيعي لا الصناعي حتى انه يشمل عنصر الكائن كالماء مثلا حيث انه
قد يقوم لا بهذا الحادث الكمال الطبيعي حيث انه على تقدير انتفائه بان كان في مكان قسري يقوم عليه ما قال ولكن بصورة غير مكملة فيها
لها الطبع وعدم استكمالها من حيث عدم حصولها في كمالها الطبيعي او عدم حصول صورة الرجل للصبي او الانسان للفتى على ما صرح به يقوم
ولكنها قد حصلت بحيث تقوم المادة فقط اي من دون ان يقوم استكمالها بحصول كمالها على ما قال ولم يحصل الامر الذي هو علة غائية
لهذه الصورة بالطبع الى ان يأخذ ذكره من قوله ولم يحصل كمالها الطبع ومن قوله ان لا يكون هذا الشيء موجودا على سلامته الطبيعية بما
لا ما يقوم فيه وهو غير متحرك بالطبع الى ذلك الكمال قوله فاذن لا بد ضرورة في هذا القسم ان يكون المستعد متحركا نحو الكمال سواء كانت
الحركة مكانية او كيفية او وضعية او كيفية ثم ان المراد بالكمال ما يكمل المادة وان لم يكن مقومة له كالصحة وما يتحرك اليه الشيء بطبعه لما عرفت
بالصناعة في المواد من الاشكال وغيرها وقوله لا عائق له فيه اي في الزمان وهو قيد للمتحرك قوله ان لا يكون الخ والحاصل ان الصحي والى
والحبوب والبذور والحاصل في غير مكانه الطبيعي مثلا لا يكون موجودا على سلامته الطبيعية من دون عائق في ذلك الزمان بل يكون
لحائل هناك وهو مع لا يتحرك بالطبع الى ذلك الكمال وقوله فاذن لا بد ضرورة في هذا القسم اي القسم الثاني الذي اشار اليه العلم الاول

قوله والثاني كون الشيء المستكمل من التحرك اليه الخ ان يكون المستعد متحركا الى الكمال بما يعدي الحركات الاربع الطبيعية لا الصناعية وقوله بحسب هذا الشيء
اي بحسب الحركة والتدريج لا الكون والفساد وقوله يجب لهذه القسمين وهو القسم الثاني وقوله ولكن جميع ما كون الشيء من شيء الخ اشارة الى
الكون والفساد وقوله يجب احد هذين القسمين وهو القسم الثاني وقوله ولكن جميع ما كون الشيء من شيء الخ اشارة الى الكون والفساد هو بحسب
القسم الاول وقوله يكون ذلك القابل في كليهما اي الحالين بل المكون جزءا ذاتيا نظرا الى نفسه بالهوية والى اعتباره بالقياس الى المركب منه ومن
الصورة وقوله فالجواب عن ذلك ان كلام العلم الاول وفي بعض النسخ بعد قوله ذلك وقعت هذه العبارة وهو ان لا يكون ح الشيء مستعدا
تام الاستعداد لانه يحتاج الى تغير ما حتى يقبل تاما مثل الطبيعة مثالها في الاول انه يحتاج ان يتعين من النفس او لا وفي الثاني انه يحتاج ان
يتاثر بمزاج وقوله فتعين ظهر ان ذلك بالاقسام الخ كالاشكال القياسية والانتقال من الجهل الى العلم او انتقال النفس الى الحال وقوله الى
القسم المذكور وهو ما يتحرك المستعد لحصول الشيء الى ذلك بالفعل او القوة ان الجسم كما يقبل استعدادات لانيا وجب الصناعة لا بد منه في
الاستحالات الطبيعية على انه يجب الشيخ بقوله لا منع في الاستحالات الطبيعية على ان يكون ذلك صيغة التكلم والمضارع المجهول قال ويتحرك
الطبع به اليه قوله الامور الاول على ما يدل المزاج والاخير الى قبول الصورة قال يتعاقبان على موضوع قوله اي الامتزاج والبساطة على
موضوع واحد وهو الماء مثلا وان كان الاول باعتبار اخذ منفعا تغيره وقوله كون الحيوان يتعلق بكونين وذلك لان العناصر انما تنفعل
لصورة الحيوان اذا عرض لها كيفية مزاجية مستوية حركاتها في كيفياتها وهو اما ان يكون بتغيرات كثيرة او بتغير واحد فالكون كون
صورة الحيوان من المزاج وبه تحرك الى قبول الصورة الحيوانية كما تحرك الصبي الى صيرورته رجلا فيدخل في القسم الثاني حينئذ هذه
الصورة كالمزاج وصورته فالعناصر المتربة تحرك بحسبه اليها تحركا نحو الكمال كحركة الصبي الى الرجل وكون صورة الحيوان من كل من
العناصر البسيطة في كيفياتها حيث يحصل الصورة الحيوانية منها لا بما هي بسيطة بالمزاج لكون الماء من الهواء فيدخل في القسم الاول بهذا
الاعتبار فالحاصل ان النار بما هي متضرر مع الماء مثلا لا تصير للشيء فالنار يفسد حرارتها الغريبة بعصان المزاج ويحصل لها كيفية تناسب
المزاج فيفسد صورة الماء بحسب كيفيتها او يحصل لها صورة الحيوان بكيفية تناسب المزاج فهذا الاستحالة كاستحالة الماء نارا مثلا هذا اذا
كانت البسائط موجودة في المركبات واما اذا لم يكن فالامر فيه ظاهر ثم ان السيد السند هنا من تقوم المادة بالصورتين بعد الزام بقاء
صورة العناصر فيها ذهب الحكماء الى ان لها صورا معرفة عن العقل فلا يكون النار مثلا نارا اذن حلول الصورة في المادة ان يجعلها نوعا و
المفروض ان ليس لها عقل فيها فتحتاج حل وجه اولا زالها بينها من العمل طلب في عادتها وصيرتها نوعا ولهذا عبر عنها الحكيم النوعية وقال ان
النوعية باقية فيها وليس ذلك منافيا لما قيل من ان الصورة جزء يكون الشيء معه بالفعل اذ ذلك يقترن الصورة العاملة لا الصورة المعروضة من
العقل او المطلق الشامل له ولغيره كما هو ظاهر الشيخ ان صورة البسائط باقية في المركبات مع زوالها بفسادها عليها ومن لها من عمالها وان
حصلت لكل منها المزاج كيفية اضعف لها فان قلت ان الشيخ ذكر في كتاب السماء والعالم من الشفاء ان المادة الواحدة البسيطة لا يمكن
ان يقوم بصورتين نوعيتين اذ تقومها باحديهما يوجب ان لا يقوم بالاخرى والمفروض خلافه وتقومها بهما معا يلزم ان يكون الصورة
مجموعهما لا كل واحد منهما وهو ايضا خلاف المفروض فلو تم هذا الكلام لدل على امتناع حلول الصورتين في محل واحد فلا كانت صور العناصر باقية
في المركبات لزم ان يكون مادة النار مع كونها متصفة بالصورة النارية متصفة بالصورة الارضية مثلا اذ صور المعدنيات سارية في جميع
اجزاء محالها لكن التالي باطل لاستلزامه جواز حدوث المولدين من عنصر واحد قلت ان من الجائز ان يكون قبول البسائط صور المركبات
مشروطا بالامتزاج والاعتدال بها حين انتفائه قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان المسائل قد اجمعوا على ان الامتزاج لا يمكن ان يكون الا
اذا كانت البسائط محفوظة لما كان يوجب اجتماعها الحيز وتخلل المركب اذا عفى بسائطه حاسة لو كان الحس العمري في غاية القوة على

على الامر الذي يجعل ان يرى في الجرم مادة واحدة وصورة متميزة فلا يكون الجرم الحامل بحسب ذاته انسانا ثم قالوا ولو فرض اسدهما اولا
فان الفاسدين لا يصلح ان يقال لهما امتزجان ولا الفاسد والباقي ثم قال اكمل العلم الاول بل المتزجات تاسر القوة اوقال لكن المتزجات
قوة ثابتة واستشكل على الشارحين شرح قوله هذا فمنهم من قال اراد القوة ههنا الاستعداد اي استعداد انقلاب المركب منها الى
ذوات البسائط اذا امتزجت والفعل بعضها عن بعض تادي ذلك الى ان يخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورتها الخاصة
ويطرح صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة فمنهم من جعل ذلك صورة اخرى متوسطة بين صورها بذلك يستعد لقبول الصورة النوعية
للمركبات ومنهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى هي صورة النوعيات وجعل المزاج امرا عاما ثم قال ان هذا الشبه مشاركة
التمييز بين الصور النوعية والكيفيات الحاصلة للعناصر وحسبان كون هذه الكيفيات صور العناصر وليس كذلك ثم قال ولو لم يكن القوة
موجودة بالفعل في المركبات والمتزجات وسلط عليها النار فعل فيها فعلا مشابها لكن التالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان
لا وجه لحدوث شابه فعلها فيها اذ ليس لمادتها على التقدير المذكور مثلا فيه استعداد واما بطلان التالي فلان المركبات اذا سلط عليها
النار في القرع والانبيق فعل فيها فعلا غير مشابه ومغيرها الى شيء فاسد مستحيل لا يعقل اليه انتهى و
يقابل ان ينافي ههنا موجبة الاثر اراد بالاستعداد الامكان الذاتي فيمنع ان انتفاء الاختلاف موجب انتفائها في التقطير
وانما يكون كذلك لو انتفت المواد في شرائط التقطير ايضا وان اراد به الكيفية الاستعدادية فسلم ان الانتفاء فيها يوجب انتفائها في التقطير
لكن غير مسلم ان لها انتفاء فيها الجواز ان يكون صور المركبات الحالة في موادها مستعدة للفعل وبه صار بعض المواد صالحا للانتقال
ببعض من العناصر والبعض الاخر صالحا للانقلاب الى البعض الاخر منه لا يدل على ذلك من دليل على ان هذا انما يوجب ان يكون في
المركبات صور العناصر ان كانت هذه الامور الحاصلة منها بالقرع والانبيق من انواع العناصر وليس كذلك لما يشهد به التجربة على
ان الحكم هذا مستعرض بانقلاب الماء مثلا الى الهواء وبالعكس فان كل واحد منهما قد سلب بعضه الى عنصر والبعض الاخر الى
عنصر اخر ان كان يعرض له استعداد لان الانسان احدهما عنصرا والاخر عنصرا اخر ثم قال يعدان بين الفرق بين الصور والاعراض
ان المعلم الاول اراد بالقوة ههنا الفعلية التي هي الصورة اذ من مثبت ذلك ان يدل على ان لا يفيد العناصر الا الاستعداد الذي قد
يكون مع فسادها كيف الا ولو كان مراده القوة الاستعدادية لكان عليه ان يصرح بانعدام العناصر فحاصل كلامه ان الطبيعة المائية
مثلا محفوظة واما الكيفيات فهي منتقضة بالماء فيكون الحالات التي الحل نوع من العناصر اعني كيفياتها معدومة بالفعل موجودة
بالقوة القريبة كقوة النار على الصعود لا قوة الماء عليه فلا يكون العناصر موجودة بحالها محفوظة على ما هي عليها ولا فاسدة كلها
قال من وجوب التناهي اقول وذلك ان الكونين ينتهيان الى العناصر التي هي بسائط ولكن الكل منها بحسب حال العنصر اما كون الصورة الحيوانية
من الصورة النارية والهوائية مثلا بطريق الاستحالة وهي الكون والفساد فتلبس العناصر الصورة الحيوانية بهيولاها وبرهانها من العقل
بمنزلة بطلانها كصيرورة الماء هواء وبمنزلتها فيدخل في القسم الاول واما من المزاج بالمزج فهو بمنزلة صيرورة الصبي رجلا
فيدخل في القسم الثاني فينتهي الى البسائط قال واما الشبهة التي يعرض الى قوله واما قول هذا القائل اقول انه مدعو برهانها على
غلط الاول فلان كون الشيء من الشيء يعتبر ان يكون من الشيء عنصر الكون فذلك الشيء المتكون وذلك الى ان يكون حاملا القوة دون
حيث انه بعد صيرورته حاملا لوجوده يصير عنصر القوام فلا يطلق عليه من الشيء على ما عليه حاله العقل الاول فيلزم منه ان لا يكون عنصر
الوجود ما يقوم مع ان العنصر له بالذات هو هذا فيخرج عن العنصرية لعدم كون ذلك منه فيبطل هذا القول عنه واما الثانية فلان من
الشيء في القسم الذي هو بطريق الاستكمال كصيرورة الصبي رجلا فيقال ان الرجل عن الصبي ولا يقال واصيرورة الانسان رجلا بان يقال ان

من الانسان حيث اضيف هذا الاطلاق ان يكون ملحوظ الجار له اسم بحسب كونه مستعدا لما يكون منه وبسبب الات اسما لما يستعد
للرجولية بما هو مستعد لها حيث انه اسم موضوع للحيوان الناطق سواء كان مستعدا لان يكون رجلا واي لو كان بالفعل لعدها الا اذا
لا يصدق عليه ان الرجل منه فلا يقال واذا خرج هذا القسم من القسم الثاني وقال الشهاب ان كون الشيء من الشيء بنا ولكون العرض من الموضوع
المستعد لم يعد اعتبار فيه فيخرج منه فلا يكون القسمة التي تصدق لها العلم الاول مسوقا ثم ان الشيخ قد اجاب عن هذه الشكوك
والشبه بعد تمهيد انه ليس يتغير احكام الاشياء من جهة الاسماء اما من الاولى فبان عدم اطلاق من الشيء على عنصر القوام لا يستدعي
ان لا يكون عنصرا في مقومه وجوده وهو عنصر بالذات حيث ان المعنى العنصري فيه حقيقة وعدم قول من الشيء عليه لا ينافي عليه اما
فان ذلك من جهة تقدمه لماهيته لا يكون مع حصوله وهي الاستعداد القوي حيث اشار بقوله من جهة تقدمه لماهيته الى عنصر الكون و
بقوله مع حصوله في قوله لا يكون مع حصوله الى عنصر القوام واما من الثانية فلان عنصر كون الشيء هو ان يكون حاملا لقوته حسب مجموع ولا
يقال له منه الشيء وذلك بخلاف ما اذا كان صار حاملا لوجوده فانه وان كان عنصرا بالذات لا يتغير عن كونه منه لانه يتغير اسم من
الشيء منه ومدرجة قوله عليه واطلاقه واما من الثانية فلان عدم القوام واطلاقه من الشيء على الرجل نظرا الى الانسان حيث لا
اختصاص بالانسان بما هو مستعد للرجولية حيث ان ليس اسم الا الانسان وهو موضوع بحقيقة الحيوان الناطق كيف كان وذلك
قوام من الشيء واطلاقه على الصبي نظرا الى الرجل حيث انه اسم موضوع لما هو مستعد للرجولية من غير دال الشيء منه وانتفاء هذا الاطلاق
والقوام الاول لا يستدعي ان لا يوجد فيه معنى منه الشيء ومعاده ومغزاه ولو فرضنا اختصاص اسم موضوع له بما هو مستعد للرجولية
كاسم الصبي يقبل انها منه ومن جهة كما قيل في الصبي والكنه لما لم يوجد له اسم لك فلم يقل ولا يطلق عليه منه الشيء على ما نبه عليه بقوله
فاذا لم يكن له من جهة الاستعداد اسم الا كما الانسان حيث انه اسم لحقيقة الحيوان الناطق كيف كان لا بما هو مستعد للرجولية
على ما اشار اليه بقوله بل اختصاصه الذي لذاته الذي يكون له ايضا عندنا لا يجوز ان يكون منه الشيء لم يكن هو الاسم الذي يعد الكون
الخ والحاصل ان لفظ الانسان اسم لذاته مع قطع النظر عن استعداده للرجولية بل اسم لذاته كيف كان فلا يقال منه الرجل لفظا
وان صح معنى وان فرضنا ان يكون له بما هو مستعد للرجولية اسم على ما قال فاذا اخذ القول الذي يكون لذلك الاسم لكان موضوعا
واما عن الثالثة تخصيص التكون في الجواهر فخرج الاعراض ثم اشار الى ما هو الحق عنده بقوله على انه فيما اسب قال واما
قول هذا القائل ان هذا الخ اقول تقرير هذه الشبهة ان كون الرجل من الصبي بمعنى انه تاخر عنه زمانا كيف يستقيم القول بانه منه
فاجاب عنها بقوله فليس اذا كان بمعنى بعد كيف كان الخ يعني ان ليس مراد العلم الاول من معنى بعد العدية الزمانية فقط بل انما اراد
بذلك بعدية شيء ما مثل الاستعداد كما الصبي بالنظر الى الرجل قال فليس اذا كان الخ اقول انه جواب عن قوله واما قول القائل
وقوله كيف كان بمعنى سواء بقي من الاول شيء في الاخر او لم يبق وقوله لم يكن جزاء للشرط الواقع عنه بقوله اذا كان قال واما
قول هذا القائل انه يكلم في العنصر الذي بالعرض اقول تقرير هذه الشبهة ان كلامه لما كان في عنصر عالم الكون والفساد فقد
تصدى لعنصر الكون حيث حكم بكون الماء عن الهواء والرجل من الصبي وهو عنصر بالعرض له لعدم كونه حاملا لوجوده والعنصر الذاتي
هو هذا فاجاب بان عنصر الكون عنصر بالذات للكون وبالعرض للقوام وعنصر القوام بالذات عنصر الكون بالعرض فيجوز ان يكون
كل منهما عنصرا للاخر بالذات بان ينقلب عنصر كون الشيء الى عنصر قوامه بصيرورته حاملا لوجوده وعنصر قوام الشيء عنصر الكون
بالنظر الى الاخر فيختلفان بالاعتبار لا بالذات على ما قال فقد وقعت المغالطة بسبب الخ وذلك لان العنصر بالذات اما ان يكون
عنصر الكون او القوام والمعتبر في الاول كونه حاملا لقوة المتكون كالمواد العنصرية نظرا الى الصور الكائنة الحاملة لقوتها و

استعداد وجودها او لما بعد قيامها بها لكون تلك المواد عناصر قوامها لا لكونها فقد استغنت عن كونها عناصر للكون الى كونها
عناصر للقوام وذلك بخلاف عليه امر المواد الفلكية حيث هي عناصر للقوام لا للكون على ما قال في حواشي شرح موضوع السماء ثم انتقل
الى المقام الاول بقوله وان كان هو هو بالذات اجاب الشيخ عنها بما حاصله ان عنصر الكون عنصر بالذات نظرا اليه وانما يكون عنصرا
بالعرض نظرا الى القوام فالحاصل ان عنصر الكون عنصر بالذات بما هو عنصر الكون وانه عنصر بالعرض القوام وكذلك الامر في
عنصر القوام حيث انه عنصر بالذات نظرا اليه ولكنه عنصر بالعرض للكون ثم بما قررنا ظهر حاله ما قاله العلامة الرازي في المحاكمات
من ان اختلاف الصور يتوقف على الاختلاف في الاستعدادات وليس لها شيء ههنا انها عندهم على ان هذا يوجب ان يجتمع
صورتان نوعيتان في مادة واحدة ان تركب الفلك الكل بل الافلاك الجزئية من الاجسام المختلفة الطباع وان اتحدت
اقوال البدهيات وقد ثبت استحالة كل واحد منها ثم اجاب عن هذه الاشكالات بمنع توقف اختلاف الصور على اختلاف
المواد والاستعدادات لجواز استناد ذلك الى تعدد الفاعل ثم ذكر منع تعدد افراد المبدع لان نوعية الجسم الحامل مثلا يتوقف
على الصورتين بخلاف نوعية الفلك فلا تكون هذه المبدعات من نوع واحد ثم منع ورود الجواب عن النقض على اصل الاستدلال
مستدلا بان كل صورة فرض وجودها في البسيط فهي قوة واحدة فرضت في مادة واحدة فيكون فعلها فيها متشابها انتهى وهذا
كما ترى سيما ان افادة الفاعل يجب استعداد القابل فاذا كان متشابها كانت الصورة الفائضة عليها كذلك ايضا ثم ان الشارح
الجديد التجريد اورد بعض ما ذكره صاحب المحاكمات وبعد ذلك اورد عليه بعض الاشكالات واجاب عنه والحق ان اشكاله
غير وارد كما قررنا والجواب عنه سديد ولكن ما يتفرع عليها لان الشجرة تنبئ عن الثمرة تفصيل المقام ان العنصر هي علة جزئها قوة
وجود الشيء وان هذه العلة اما ان يكون مماسة للقوة بوحدانيتها او بشركة من غيرها فان كان الاول فاما ان لا يحتاج فيما يكون
ههنا الا الخروج الفعل واما ان يكون كذلك فان كان الاول وجب ان يكون له في نفسه قوام بالفعل اذ ليس له في نفسه ذلك
ايضا ليس ان يحصل فيه الاستعداد والتهيؤ لامر اخر وهو قسمان احدهما ما له ذلك من غير ان يحل فيه امر اخر كالهيولى الاولى
والروح الذي هو مستعد لحصول الكتابة فيه من غير ان يحصل فيه امر اخر ينوب عنه شيء وثانيهما ان لا يكون له ذلك الا بما حل هو فيه امر
لو امور فاما ان يكون الثاني ليس مما يفوته بل مضافا اليه او يكون وروده يبطل ما كان فيه قبل فيكون قد استحال وفرض انه لم
يستحل ثم ان الشيخ في غير هذا المقام من هذا الكتاب بعد ان قال ان هذا قسم ان هذا القسم من الحل اولى بان يسمى موضوعا بالقياس
الى ما هو فيه وان كان الثاني فهو اما ان يحتاج الى حركة مكانية او كيفية او وضعية كالسمة الفص والصبي للرحل والاسود
للابيض والماء للهواء والنطفة للحيوان واما الى زوال امر عنه كالخشب للسرير واما الى القسمين الاولين فيه لا محالة اجتماع
وتركب اما ان لا يحتاج الى استحالة وتغير كالوحدة للاثنينية فانها انما تتهيأ لهذا الفصل بها وحدة اخرى وما يحتج في ذلك الى ان
يعرض لها استحالة وتغير او يحتاج اليها كالعناصر فانها انما تتهيأ لصور الموالد اذا عرض لها كيفية مزاجية مستوية تحركها في كيفياتها
وهو اما ان يكون تغير اكثر او تغير واحد وقد عبر عن الحادث بان يسمى الذي منه الكون بالتركيب وهو فيه الاسطقس وهو ان كان جسمانيا
فهو اصغر ما ينتهي اليه القسمة الى المختلفات بالصور الموجودة فيه وقد يعبر بانه الذي منه ومن غيره تركب الشيء وهو فيه بالذات لا القسم
بالصورة ثم ان ما ذكرنا من الاقسام فانه خارج عما هو بصدده حيث ان كلامه في عنصر الجوهر او كالا لا عنصر ثم تقول ان القسم الاخير الذي
ذكرناه فهو مما قد اشار اليه بقوله واما الشبهة المذكورة في كون الاشياء من العناصر وليس على احد القسمين قال فان قال ان العلم
الاول انما كلم في مبادي الجوهر مطلقا اقول سواء كان ذلك في الافلاك او في العناصر فكيف تصدى لعنصر الكون وهو في العنصرات

التي هي

التي هي تام الكون والفساد وايضا عنصر القوام الذي لا يكون عنصر الكون مطلقا كما في الفلكيات تقرير هذه الشبهة بعبارة اخرى
هي ان كل من العناصر الاربعة كيفية فاعلية وكيفية انفعالية فيجب كل منها الى استعداد لقبول الصورة دون اخرى انما يكون ذلك بحسب ما
سابقتها لكن لا يلزم الترجيح بلا مرجح ثم ينتقل الكلام الى مرجح ما يرجح به وهكذا تتادى الكيفيات الاستعدادية الى غير النهاية فيتوهم من ذلك
ان كون عناصر غير متناهية بها لا لها وكذا يلزم لا تناهيها من جهة لا تناهي الصور الغائية بحسب تلك الاستعدادات التي لا تناهي واجاب
عن ذلك بعد ترويج لزوم لا تناهي العناصر والموارد من عنصر القوام مطلقا مثل موضوع السماء لانه لا يتصور فيه عنصر الكون جوهر استعداد تنتهي
مطلقا حتى ما لو هنالك عنصر القوام لا غير وذلك بخلاف عليه عنصر الكون فانه توهم ذلك فيه فلذا تصدى لرسم الاول حيث قال
على ان من بلغ ان تعلم الخ وحاصله انه من عدم تناهي الاستعدادات والصور يشكل الامر في تناهي عنصر الكون وتناهيه فلذا تصدى للحل
وهو اختلافه بالقرب والبعد يعني باستعدادات يكتسبها باعتبار اعدادها حيث ان قبول الطبيعة الصورة الانسانية يقوى بعيد وقبول الطين
لها باستعداد قريب وقبول العلقة لها باستعداد متوسط بينهما الحاصل والزائل بعد ان لم يكن اذ قد كان هو قريب الاستعداد او بعيد الاصل
القبول الذي هو ذاتي فاذا كان الكيفيات الاستعدادية غير متناهية فيتوهم معه من تناهي عناصرها بحسب صورة فانه يتناهى من جهة انتهائه
بعضها الى بعض بوسط او بلا وسط كرة بعد كرة ومرة بعد مرة فاذا كونا وهكذا او اجاب الشيخ عن الاول بقوله فحله بما حاصله ان مرجع
كل كيفية اخرى سابقة عليها وهكذا تتادى الى ما لا تناهي ولا يتعدى عناصر ومواد غير متناهية بل انما يتعدى عنصر او اعداد اما بالكيفيات
الاستعدادية غير متناهية بحسب امور خارجية كاشعة منعكسة من انوار كواكب وحركات فلكية وقوله على ان الكلام ههنا في كون الشيء من الشيء
بالذات على ان يكون هذا الشيء علة الكون بالذات واما الجواب عن الشبهة في امر الصور فهو على ما اشار اليه الشيخ من ان كل واحد من هذه
الصور اذا انقلبت الى الاخرى فلها انتقاءات صورة ست في الانقلاب الى الملاصق ذهابا ورجوعا واربع الى غير الملاصق بواسطة وبلا
واثنتان بواسطتين وفي كل من هذه الصور تغير من الذي الذات فهو في مضادة واحدة احدها بين النار والهواء وثانيتها بين الهواء و
الماء وثالثتها بين الماء والارض وبالعكس في الملاصق وقس عليه امر غير الملاصق بقسميه وكل ازدواج مشتمل على نوعين من الكون والفساد
لانه كما ان الارض مثلا ينقلب الى الماء كذلك ينقلب الماء اليها ما اشار الشيخ الى كل واحد من هذه الصور وعلمها بقوله فيكون الذي كان عليها
بالذات كصيرورة الماء هواء ينفصل اليها فيرده كصيرورة الهواء ماء ثم قال فيكون جملة التغيرات محصورة وكل طبقة منها مفتقرة على
طرفين كصيرورة النار هواء وبالعكس فعلى التقديرين يكون هناك طرفان النار والماء في الطبقة الاولى والعكس في الثانية على
ما قال يرجع باحدهما على الاخر وقس عليه الامر في انقلاب احد العناصر الى الاخر بوسط وصيرورة الماء نارا وبالعكس او بوسطين
ولصورتان وعلى هذا التقدير كل طبقة منها مفتقرة على طرفين ثم ان كلها على تقدير انقلابات غير متناهية بالصور والرجوع كرة بعد
اولى ما لا تناهي فيشترك مع في قبول واحد يتوارد عليها صور غير متناهية باستعدادات لا تتناهى بها بتبدل صور بعض منها
وبحدث بعض صور اخر منها فيها وبصدق على كل طبقة من هذه البقية انه تغير في مضادة واحدة ثم ان ما وقع عنه بقوله على ان وقف على
كلامنا في العناصر بحث الخ لعل مراده من قوله كلامنا ما وقع عنه في طبيعيات الشفاء وحاصله ان ما ادعى بان الاجسام التي
طباعها ان تقبل الكون والفساد طباعها ان تتحرك بالاستقامة فيجب من ذلك لمن حسن النظر ان بعض الاجسام المتحرك الا
يقبل الكون والفساد وطباعها ان تتحرك بالاستقامة فيجب من ذلك على ان اصدق الوجه الكلية امنى قولنا كل ما يقبل الكون والفساد
ففيه سبيل مستقيم طوره وصدق ان بعض ما فيه سبيل مستقيم يقبل الكون والفساد ثم قال واما محصول ان الاجسام المذكورة لا يكون ان
يعرض لها وضع مخصوص لكن التالي باطل فكذا مقدمها الملازمة فلان علة عروضه لها ليس يجوز ان يكون ذاتيا لها او لوازمها والا لما جاز

فيكون العارض هو الحركة المستديرة او المستقيمة او لوازمها وعوارضها واما التقابل الكون وصورها فيه بهذا الوضع لكن الاول باطل
باطلان لامتناع حصول الحركة المستديرة عليها مع عروض الحركة المستقيمة لها او امتناع عروض الحركة المستقيمة لها في محالها فلما هو لوازمها
ولما كون المخصص امر تقابل او الانجذاب بينه فيها ولا يكون لها وضع فيكون المخصص الانتقالات المتعاقبة الموجبة لامتناع تلك المستديرة
بالكلية او هو الكل فيكون كلها مشتركة في هيولى واحدة يتوارد عليها استعدادات بها بعض صور بعض منها وبحدث صور بعض اخر
منها فيها قال على ان ما ذكر اقول فيه ان الحقيقة غير مختصة بالدخول على الفعل بل يكون مدخولها ما اوسع منه قوله الشيخ في هذه
المقالة وهي لانه الهيات الشفاء ولا يشكل تناهي الامور الموجودة بالفعل في شيء تناه موجود بالفعل على ان من ابطل ان يتم هذا العلم
وقوله في اول قاطيغورياس الجواهر الشخصية متناهية بالذهن في استحقاق الوجود على ان يكون الجواهر الاولى اخذه وان الجواهر الثانية
في استحقاق الوجود فيما ذكره العقل من الاعيان والاختلاف من ذلك فيما يحسب فريق قال فصل القول اقول انه من قبيل اضافة
الموصوف وفيه ضرب من المبالغة لان القول فاصل بين الحق والباطل واما كونه هو الفصل منهما فمن قبيل ذيد عدل فيكون التجوز في
الاسناد لا في الطرف الا اذا كان المراد من الفصل هو الفاصل فيكون من قبيل قولنا اجود قطيفة واحذق خياط قال وذلك لان العلة
التامة اقول اي الغائية وهي اقول ان المراد بها منتهى العلل الغائية وان لم يكن علة لانه سببه لتوقفها على غيرها بشهادة قوله الحق
يكون جميع الاشياء لاجلها فهنالك الولاية لله الحق قال قلت وبعارف اقول الفرق بينهما ان المعتبر في الاول ان يكون
الغاية غاية القوة الخيالية الشوقية ولا يكون موافقة لغاية القوة الفكرية على ما صرح به الشيخ فاوضح عنه في هذا الكتاب حيث قال
ان كل ما ينتهي اليه الحركة ويكون هي بعينها غاية القوة الشوقية المتخيلة ولا يكون غاية القوة الشوقية المتخيلة بحسب الفكر وبقال لها الغيب
انتهى وهو يدل على ان المعتبر فيها على ان المعتبر فيها ان يكون الغاية غاية القوة الشوقية المتخيلة دون الفكرية ولكن يشترط ان يكون هذه
الغاية التي هي العشق غاية اخرى فيكون للعشق غاية سوى غاية القوة الشوقية الحركية غايتها ان غايته هذه لا تكون موافقة لغاية القوة الفكرية
والمعتبر في الثاني ان لا تكون لهذه الغاية للقوة الشوقية الخيالية الحركية غاية اخرى على ما صرح في هذا الكتاب فان كان الخيال وحده هو
مبدأ الشوق فيقتضي ذات الفعل جزافا فتعين ان المعتبر في الاول ان تكون هناك سعادة وقصد وروية بخلاف الاخير فليتدبر قال فاما
الافعال الطبيعية الى جواز الغايات اقول لم يعلل غاية حيث ان الطبائع لا شعور لها وان كانت لها غايات بمعنى ما ينتهي اليه حركاتها
الطبيعية وهو عدم انفصال من التمام قال على عموم والخصوص اقول انما لم يقل على العموم والخصوص نظرا الى ان الكلام في مبادي
الفصول من الصور النوعية لا الفصول ولما كون تلك المبادي على عموم في جهة كونها مبادي لما يتفرع اليه العموم والخصوص من الفصول
كالناطق فانه اعم من فصل الحيوان وهو اعم من فصل الانسان وذلك بخلاف الصورة النباتية نظرا الى الصورة الحيوانية وهي بالقياس
الى الصورة الانسانية كما تقرر في فن البرهان من هذا الكتاب لما كانت هذه الصورة مبدأ الاساسية وذلك بخلاف ما اذا لم يكن
كانقلابات صور غير متناهية لا يلاء واكواد لا يتناهى وفي عليه امر العلل الغائية المترتبة بخلاف الغير المترتبة قال صورة وغيرها
اقول انما لم يتعرض للعلة الغائية المطلقة في انها واحدة او كثيرة لكونها هو الفاعل بالحقيقة قال علة اولى مطلقا اقول لا انفكاك
كل من العلة الصورية والمادية الى التعدد قال ولان واجب الوجود واحد اقول لا نسلم في المبدأ الاول اي انفكاك كونه واحدا من
جميع الوجوه بخلاف اعداده من الصورية والمادية قال واحد العدد اقول اي بالشخص الذاتي وهو لا ينافي ان لا يكون واحدا بالعدد
بمعنى كونه محصلا له قال نابل الوجود من غيره ولا معدم يستحقه في ذاته اقول والحال انه في ذاته يستحق ذلك العدم ثم الظاهر ان المراد من
العدم هو العدم والانتفاء لا من حيث عدم الجاعل ومن حيث مقابل الوجود بل بما معه وذلك لا من حيث الامكان الذاتي لان صفته سلب

ضرورة

ضرورة الطرفين والا فمن الظاهر انه لا يصح ان يكون المراد به ما يقابل الوجود والا لزم اتصاف الممكن بذاته فيكون متصفا لا ممكنا والحاصل انه
كما لم يتصف بالوجود لذاته كذلك لا يتصف بما يقابله من العدم لكن الاول يكون واجبا وعلى الثاني ممتنعا وذلك بخلاف ما اذا كان
المراد من العدم هو العدم بما من الامكان الذاتي واما كون حقيقته هو التساوي الطرفين الوجود والعدم فلا كما لا يخفى واما استلزامه
فهو بعد اثبات بطلان الاولوية الذاتية ومن هنالك قال ولا معدم ومن هنا لك لا يلزم اجتماع المتناقضين في الممكنات مما لا وجود لها
وذلك بخلاف ما اذا كان المراد منه العدم المقابل للوجود ونكتة الحيثية التعليلية غير مفيدة ولعل في تقديم قوله ولا معدم قوله لا يقابل
الوجود نوع دلالة عليه لان عدم الذاتية ولسبب المطلقة بالامر الامكان الذي هو علة الحاجة الى الجاعل ما يقابل الوجود من العدم
ولعل الشيخ في الاشارات حيث قال ولا يكون الخ اراد به هذا المعنى بعبارة تفسيره بالامكان على ما قال فلا من نفسه العدم والامكان
وان كان بعض الشارحين نفى تعقله من هذا قال ليس انما يستحق العدم الخ اقول بيان لما وقع عنه بقوله مطلق قال يكون العدم
اقول انه من التكوين والمراد من العدم ما يقابل الوجود لا العدم بحسب ما من الامكان الذاتي وكذلك المراد من العدم ما يقابل الوجود لا
العدم بحسب ما من الامكان الذاتي وكذلك المراد من العدم فيما وقع عنه بقوله بل اعتبار المنع العدم الصريح المطلق هو العدم الذي يقابل
مطلقا اي العادي من ان يقع في زمان او آن او في جميع الازمنة والانات كما يعلم مما ذكره في التعليقات حيث قال ان الشيء المطلق
الذي لا يتصور فيه اختلاف مقادير سيال وفي الاشارات حيث قال العدم الصريح الذي لا يتصور فيه حال وحال هذا لم لا يخفى جواز ان
يكون المراد من قوله فيما يحتمل السرمد كما سياتي هو ما قلنا لانه عبارة عن نسبة ثبات الى ثبات ثم ما ذكره بقوله بالقياس الى العلة الاولى
مبدع العلة اراد به ما عليه خواص الحكماء من الابداع اي ما لا يكون مسبوقا بغير ما علة مطلقا سواء كان شروطا اعدادية او صورة فيحصر
في الصادر الاول في السلسلة الطولية او نظام الوجود في السلسلة العرضية ولما غيرها فيصح ان يكون مبدعا اذا كان معقولا مجردة
لعدم كونها مسبوقة بمادة ومن ذلك كانت مسبوقة بغير الجاعل الحق من الشرائط حيث ان كل امر منها يتوقف على كل سابق ولكن لما لم يتوقف
على المادة يكون مبدعا وذلك بخلاف ما عليه الاجرام الفلكية والنفوس المجردة والمتعلقة لتوقفها على المادة حيث انها لا تكون مبدعة
مطلقا لا بما عليه اصطلاح خواص الحكماء ولا سواهم فلذا لا تكون سرمدية لانها نسبة ثبات الى ثبات ثم على تقدير قدمها فانها فاعل ما
منع عنها العدم الذي لها في مرتبة موادها او الانات معقولا مقدسة ولا العدم الذي لها في مرتبة ذواتها او الانات ممكنة وواجبة
انما منع عنها العدم الذي يقابل وجودها حتى العدم السابق قال وكل شيء حادث عن ذلك الواحد اقول معنى الحدوث الذاتي والمراد
بقوله الذي كان بعد ما لم يكن هو البعدية الذاتية فلذا استدرك بقوله وهذا البعد كان زمانيا وقد افيد ان المراد من العدم الخارجي
سواء كان زمانيا او دهريا ومن جهة الاخ وجه قوله وهذا البعد كان زمانيا وقوله فيكون الاحداث من الليس المطلق اشارة الى العدم
الدهري وعلى ذلك التقدير العدم الخارجي مطلقا معنى ان كون الاحداث من العدم الخارجي هو الابداع بالمثل ثم اعترض عنه بقوله بل
البعد الذي ههنا هو البعد الذات على ان يكون المراد هو الحدوث بالذات فلذا اورده بقوله فان الامر الذي للشيء من لقاء نفسه قبل الذي
له من غيره لانه لا يصح كون علة الخارجي من نفسه والا لكان متقدما بذاته واليه اشار بقوله فلا من نفسه العدم والامكان قال ثم ان
تبعه اضافات اقول انه لا شبهة في ان الاضافة تطلق تارة على النسبة المتكررة من الجانبين وتارة على صفة سابقة عليها مستتبعة
لها اطلاقا لاسم السبب على المسبب واكثر اطلاق صفة ذات اضافة انما يكون عليها والحاصل ان الاضافة ههنا هو هذا المعنى كما يشعر
قوله بانها معلولة للذات ومن الاضافة الواقعة في قوله اعتبار اضافة الى غيره هو ذلك المعنى فلذا قيل ان تعالى اضافتين وان كانت
احديهما متقدمة على الاخرى فيكون القدرة المطلقة عين ذاته الحقة من كل جهة لا في زيادة مصدرية المتعلقة بالذوات على ذاته ثم لا يخفى

جواز ان يكون الحادث من الاضافة في كلها هو الاول منها او الاباني فان ما وقع منه وقوله فانما معلول للذات وان كان الظاهر من ان يكون لها
اضافات ويكون تلك الاضافات لها اضافات الاباني انتهاؤها الى اضافات لا اضافة لها في انفسها لكونها نفس ذواتها اضافات كما
ان الوجود لا وجود له والوهم لا وهم لها واليه اشار بقوله فانما تكلفه ان تتامل ما حققنا وفي الجاب الضاف من هذا القبيل حيث اردنا
ان نبين ان الاضافة بنفسها ويكون هي بعينها ان تكون لها اضافة اخرى ولكن مع ذلك يتعلق بها
بنسب الجاعلية ونقل الكلام الى تلك النسبة والاضافة التي بينهما ثم ان الصدور الاضافي يتبع الصدور الحقيقي واما الصدور الحقيقي
فلا يشير الى الفاعل من دون تشبيه اخرى لانها بنفسها نسبة لا بنسبة اخرى وينقطع بانقطاع الاعتبار ولهذا ذلك ايضا
محذور فيه لكونه في عالم الامر ومع ذلك انه ليس في جانب العلل ولكن ما افيد في تفصيل هذا المقام واعني الصدور والجعل و
الاعتبار والاضافة يطلق في اصطلاح العلم ولغة الحكم على معان ثلثة اولها الجاعلية الاضافية المضافية للمجعولية والمضايقان
حاصلتان معاني مرتبة واحدة وثانيها بمعنى الجاعلية الاضافية ومتقدمة عليها بمرتبتين
اذ هي تستوجب وجوب المجعول وفعليته وتنبع تقريره ووجوده وهي من المراتب السابقة على جوهر ذاته والجاعلية الاضافية فرع تحقق
الضافين والمراتب السابقة مفصلة معلومة في كتابنا الافق المبين وهي مضاهية الجاعلية الاضافية في كونها واحدة اذا كان
المجعول واحدا ومتكثرة بحسب تكثر المجعولات وفي انها ليست عين ذات الجاعل الحق على الاطلاق وانها امر زائد على نفس ذاته جل
كبريائه كالجاعلية الاضافية اذ ليست هي من الكمال المطلق الوجود بما هو وجود ومن الصفات الحقيقية للوجود الحق من حيث هو موجود
حتى يجب هي عين حقيقة القيوم الحق الواجب ولكنها من لوازم ذات الحقيقية الحقة القيومية وعوارضها بالذات بحسب خصوصية
ذات هذا المجعول وغير مرتبة لنظام الوجود وتمام مناسبة وقرب جوهره بمناسب كمال الحقيقة وقطبها الاسمى من حريم الجناب
القدوسي القيومي وما قاله جاعل عرش العلم والتحصيل في شرح الاشارات حيث قال الصدور يطلق على معنيين احدهما المراد في
بعرض العلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلاهما ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم
على المعلول على الاضافة العارضة لهما وكلاهما فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها
ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى لها اذا كان المعلول فوق واحد فلا
محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه الكثرة في ذات العلة فليس يورث في ميزان النقيض الفائض ولا يعلو بمعيار المحض البالغ
الى امكان ذات المعلول من المراتب المتقدمة على هذه العلية الحقيقية الغير الاضافية وليس هو المتقدم على مرتبة ذات العلة بما هي هي
سه وكون العلة علة لذاتها انما يستلزم ان يكون اتحاد هذا المعلول بخصوصه لازم نفس ذات العلة بحسب خصوصية ذات المعلول الا ان
يكون هو نفس مرتبة ذات العلة بعينها بما هي هي والفائض المعلول الاول بخصوصه ليست هي الكمال المطلق حتى يكون غير مرتبة ذات الجاعل
على الاطلاق وكيف يصح ان يكون هي عين ذات الجاعل الحق والقيوم الواجب بالذات متعالي الذات بوحدته الحقة عن الوحدة
العددية على ما هو المفرح لا اولى الفعل الصراح ووهمه افاضة المعلول عنها بالامر وقول كن انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن
فيكون وعالم المفارقات انما سمي عالم الامر لكانه وجود لمحضه الامر الالهي وقول كن من دون ماده هي الجاعل لجوهر الذات والحكم
الاستعدادي واستعداد هو السند في تحريان الافاضة وفعلية التقرير وثالثها الجاعلية الحقة التي هي كمال مطلق الوجود بما هو
وجود وهي عين مرتبة ذات الموجود الحق بغير تجدد وذلك كونه سبحانه في مرتبة ذاته بحيث يصدر عنه خيرات نظام الوجود

على الاطلاق

على الاطلاق ويعبر عنه كل موجود وكل كمال وجود وكل كمال الوجود فالجاعلية بهذا المعنى متقدم على الجاعلية بالمعنى الثاني كما ان جوهر ذات المجعول متقدم على
الاضافة وليست بتاخره في الرتبة من امكان ذات المجعول تاخرا بالذات كما ان متاخرة منه ووجوب ذات المجعول بعين لقاء الجاعلية الحقيقية
ووجوب لحوق الشيء مما لا يجب له يتقدم وما لا يجب له يوجد ثم اذا وقع في جانبه الفعلية لزمه وجوب اللحوق بعرضه ويقال له الضرورة بشرط المحمول
ولا يكون حد فعل منفصل عنه اصلا مشكل ولكن معنوف بوجوبين سابق ولاحق والجاعليات الحقيقية المتكثرة التي هي بازاء خصوصيات هويات
المجعولات المختلفة بتركيبات وتجليات الجاعلية الواحدة الحقة التي هي عين ذات الجاعل الحق على الاطلاق والاضافة الى جميع المجعولات و
المعلولات على قياس واحد انتهى ثم لا يخفى ان هذه الاضافات العارضة لا تاثر الحقة الاحدية من سلطانه لا يكون متعاقبة المحصولات بل بعد
شيء بالنسبة الى ذات المفروض اذ ليس هناك من جهة ذاته الحقة الا الفعلية الخصة من كل جهة بالنسبة اليها التعاقب والتدريج بحسب النسبة
الى ما اليه الاضافة واما الاضافات العارضة كما في عالم الامكان فعلى غير ذلك السبيل قال فعلم ذلك اقول كونه واجب الوجود بمهية
لا مهية له وراء الانية والوحدة لا شيء له الوحدة والانية ما وقع فيه الاختلاف الى قوله وتهم من جعل المبدء ذات الواحد من حيث هو
واحد شرع في بيان ما هو الحق عنده بقوله فنقول قال وهذا محال اذا اخذ مطلقا اقول اي غير مقيد بالحقوق اغيره وذلك لانه لما كان
الوجود بذلك الوجود كما هو المفروض لزم من ذلك ان يكون معلولا لغيره بحسب الواقع فلا يكون الوجوب لذاته بل يكون بغيره
فلن قطع النظر عنه قال ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقا لانها لا تحدث في كل وقت اقول على فرض لحوقه لها يلزم كونها عارضة عنه
نظرا الى ذاتها قال وليس هكذا حال الوجوب مطلقا غير مقيد بالوجود المعرف الذي يلحق الهية اقول اي لا يلزم ذلك المحذور اذا لم يكن مقيدا
بذلك الوجود في الواقع اي الوجود المحض المجرد في ذاته عن الوجوب بحيث لا ارتباط ولا تعلق له به بوجه من الوجوه فيكون ثابتا بنفسه
من دون ذلك الوجود فلذا حكم العدم لزوم الخ المذكور حيث ان لقائل ان يقول ان ذلك الوجود معلول من جهة لحوقه لها وورود
لها لا تعاقب كما عارض الى معروضه كما اشار اليه بقوله فلا ضرر لو قال قائل ان ذلك الوجود معلول الهية من هذه الجهة وقوله او الشيء آخر
وهو انه لما كان غير الوجوب فيجوز ان يكون بذاته معلولا مع قطع النظر من لحوقه لها ومن ههنا علل ذلك بقوله وذلك لان الوجوب
يجوز ان يكون معلولا قال ونقول ان كل ما له مهية الخ اقول تفصيل القول لو صار الهية فلا يخلو اما ان يلزم قال فهو مجرد الوجود بشرط
سلب العدم اقول انه قد يعبر عنه بالوجود المطلق وهو الوجود الذي يعرى عن جميع الزوائد والحيثيات والشئون والاعتبارات
لا الوجود المطلق المشترك الانه لا يشترط الايجاب وهذا بشرط السلب على ما نصله واليه اشار من قال ان حقيقة الواجب عند
الحكماء هو الوجود البحت القائم بالذات المتعرى عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة فهو ان موجود بذاته متشخص بذاته قادر
اخي ذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو تلك البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة
من الوجود المطلق بسبب غيره يعني ان الفاعل اعطاه بحيث لولا اعطاء العقل انتزع من الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا لذاته فلا
الاول فاذا تمهد هذا فنقول ان هذا المعنى المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس بما له حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب
ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو معلول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدء التشترك
المحمول في الممكنات ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته هذا ولا يخفى ان الماهيات الممكنة في جواهر ذواتها و
مرتبة هوياتها بما هي هي ليست موجودة ولا معدومة ولا يلزم من قيام الوجود بها تحصيل الحاصل واجتماع النقيضين فيصح من ذلك
قيامه بها من حيث تلك الحيثية المكتسبة من الجاعل ثم الى الاستناد حيث لا يصح كون تلك الحيثية غيره والا لكانت اما نفس الذات
فيكون بذاتها مطابقة للوجود والمفروض خلافه هف واما غيرها فلا يخلو اما ان يكون امرا انتزاعيا او خارجيا فعلى الاول يعقل الكلام

البيان مطابقة ما هو وكيف هو وعلى الثاني يكون هوية عينية مغايرة لهوية الممكن والا فيقال الكلام اليه بل اضاف فتعين ان يكون ذلك
هو بذاته والا لما تعينه ومن غيره الا بالجاعلية فقد رجع تلك الجهة الى الاستناد ولعل ما ذكره الشيخ ههنا بانه مجرد الوجود شرط
سلب العدم يتخلل لما ذكروا العلم الثاني بقوله انه لما كان الباري جاعلا له بانيته وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك انه يجيء اشرف وافضل
واعلى بحيث لا يناسبه في اسمه ولا يشاكله ولا يشابهه حقيقة ولا مجازا واطلاق اللفظ فيه من هذه الالفاظ المتواطية اسمى كلا اسمه
لا يخفى ان الاطلاق قد يطلق ويراد به الوجود العام ولكن على ان يكون بذاته مصداقا صدقه عليه وذلك بخلاف ما عليه ارسطو لصدقه
عليه من حيث استناده اليه وكذا الامر في سائر صفاته القائمة به المنتزعة عنه ثم ان ما عليه ذوق المتألهين من الحكماء هو ان الوجود
حقيقي لا تعدد فيه وهو القيوم الواجب الوجود بذاته واما ما عداه من الممكنات فهو موجود من حيث انتسابه الى حضرته تعالى
الا ان يقال الحق بل رجع حقيقته الى استناده اليه فالوجود واحد والموجود متعدد بتعدد الاستنادات اليه وانما قلنا ان الوجود
حقيقة عليها دون الوجود لان نسبته اليها كنسبة الشمس الى المياه المقابلة للشمس المنتسبة اليها مع انها واحد لا تعدد فيها ولله المثل
الاعلى فان الشمس بمنزلة الحق الحقيقي الذي هو الوجود وتلك المياه بمنزلة الموجودات المنتسبة اليه فعند بارتاج جميع الممكنات انما يتحقق
عندهم بالاستناد بما هو موجود باعتبار ذاته فليس لها وجود في نفسه بدون ارتباطها به بل ان وجودها وثبوتها انما هو نفس ارتباطها
بذلك الوجود فلها وجود وثبوت للغير ووجود نفسها بعينه هو وجودها للغير ومن ههنا قالوا ان الممكنات لا يصح ان يقال في شأنها
انها ارتبطت بواجب الوجود ثم وجدت بل بتصيره موجودا ظاهرا حال كونها مرتبطة بواجب الوجود فيكون وجودها منه تعالى هو ارتباطها
به ولهذا لا يصح ان يقال وجدت ثم انكشفت عنه تعالى بل يفيض عليها منكشفة عنه تعالى فيكون وجودها وظهورها من واجب
الوجود وهو بعينه حضورها عنده تعالى ثم ان المتألهين قد استشعروا من كون وجود الممكنات غير مقدم على ارتباطها بواجب الوجود
الذي باعتباره تصير موجودا ان التغاير بين الوجود الحقيقي الذي هو موجود بذاته وبين الممكنات التي هي موجودة بارتباطها بذلك
الوجود ليس غاديا بان يكون لكل منهما هوية بل انما يكون في الظهور والاعتبار وبالجملة ان واجب الوجود موجود باعتبار ذاته
الحقيقي بلا شركة ولا قدرة اظهارا لامور ما شاءت لاجية الوجود الحقيقي في ان من ذات الوهم بل انما يتحقق بالوجود الاثباتي في الاعتبار
فكون تلك الامور ظهورا انتزاعيا كوجودها فان مرتبة الوجود ليس ادنى من مرتبة الموجود به فوجود الممكنات انما هو ظهور ما منه تعالى
ومن ذلك يحصل للمتألهين استشمام ان الاشيا ممكن من الممكنات داخلة العلم من دون القيوم الواجب الوجود بالذات فاذا عرفت هذا فنقول
ان صاحب الحاكمات ذكر فيها ان الشيخ يشير الى ذوق المتألهين بما وقع منه في الشفاء وذلك حيث قال بعد تحقيق بحث دفع شبهة
مشهورة من ان يكون في التوحيد ان الحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفاء ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود نعم الوجود المقارن
للهيات يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة انتهى وهذا كما ترى انه مجرد دعوى
لا دليل عليه بل التمام بخلافه كما يظهر من كلام الشيخ في هذا الكتاب وفي غيره من الاشارات والتعليقات وذلك لان التمام منها ان
الوجود مشترك معنوي بينه تعالى وبين ما عداه واما كونه على ذوق المتألهين من الحكماء فلا على ما لا يخفى والدليل عليه ما قاله فيما بعد في
هذا الكتاب فان العلل العقلية لكل موجود انما القابلة للوجود فقد يكون اخس وجودا انتهى وهو صريح في وجود الوجود في غيره
فلا يكون نوعا جزئيا حقيقيا وما قاله في التلويحات من هذا الكتاب في فصل نسبة الحركة الى المقولات بعد العبارة وقال بعضهم ان لفظ
الحركة يقع على الاضافات التي تحتها بالاشتراك الحد وقال بعضهم ان لفظ الحركة لفظ الوجود يتناول اشياء كثيرة لا باشتراك
بل بالتشكيك وفي التعليقات ان وجود الامور انفسها وجودها في موضوعاتها ولها نظائر عديدة تدل بانها طبيعة على ان الشيخ لم يتوجه

المتألهين

المتألهين وان كان ظاهر الشيخ اليوناني انه يقول به لما وقع عنه بقوله ان كمال الربوبية ان يكون الرب عين الوجوب الذات خارجا لا باعتبار وكذا
في موضع لما وقع عنه ايضا بقوله كما لا العلم ان يجد العالم المعلوم بالذات مغايرا بالاعتبار ثم لا يخفى ايضا بما قرنا الدفع مما ظنه بعضهم من انه يلزم
ان لا يكون الممكنات موجودة حقيقة وبالذات على ما عليه ذوق المتألهين من الحكماء وذلك حيث انهم يقولون بقيام الوجود بها مطلقا
انتزاعا او انضماما ووجه الدفع ظاهر ضرورة ان المراد من الوجود ما ينتسب الى الوجود وان لم يتم به الوجود مطلقا كالشمس فانه حقيقة ما
ينتسب الى الشمس لا ما يقوم به الشمس كالمتولد من المال والنار من النور والحداد من الحديد كما لا يخفى على من اوتيت او القى السمع وهو شهيد
ومن ههنا ظهر انه ان اريد بعدم اتصاف الممكنات بالوجود حقيقة وبالذات عدم اتصافها به من جهة عدم قيامه بها او انتزاعها منها
مسلم والمحذور من نفيها نفيه وان اريد به عدم اتصافها به مطلقا فهو ممنوع والسند ظاهر فان قلت ان الانتساب لما كان نوعا من وجود
الطرفين بالذات فلا يصح ان يكون الوجود عبارة من ذلك الانتساب لانه لا وجود للمعدوم نعم حتى يصح انتسابه اليه وذلك بخلاف ما عليه
المشائين لانه وجود في نفسه ثم بعد ذلك يجاوز جرم الشمس فينتسب به فيصير شعاعا على ما عدا الاستلزام دون العرضية بل دفع
هذا الاشكال ومن الاصحاب من ايد ذوق المتألهين بقوله تعالى الله نور السموات والارض بقوله هو الاول والآخر والظاهر والباطن
وبقوله ما تبينا قولوا انتم وبه الله وبما روي عن سيد الاوصياء عليه السلام في جواب قول بعض اهل الكمال حين سئل عن الحقيقة حيث قال
نور يشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره ثم لا يخفى جواز انطباق هذه الآيات على ما عليه غيرهم من الحكماء منه وتعالى
وجود جميع الاشياء بقبس من نوره تعالى وان كان ذلك بانتزاع الوجود منها وكذا سائر صفاتها عنه تعالى وهو نور السموات والارض
لكونه ظاهر النفس ظهر الغيره ثم لا يظن ظان ان ما عليه ذوق المتألهين من الحكماء هو ما عليه الصوفية من ان الوجود الواجب
حقيقي وما عداه من شؤنه واعتباراته لا وجود له مطلقا بالانتساب اليه والا بقيام الوجود به فلا يكون موجودا ومن ههنا تسمعهم
يقولون انه ان الوجود حقيقة واحد لا تعدد فيها والكثرة وتعدد بحسب التعينات والتجليات فيكثر تصيرا وما واجبا وما
معالي وما انيا وما اسما بانية والارواح منها كلية ومنها جزئية وتانه انه تعالى من حقيقة الجان المذروة الحقيقية واسكلوا سواجهم
فروا بالمشاهدة العيانية انه ليس في الوجود الا الله فان كل شيء هالك الا وجهه لا انه تعالى في وقت من الاوقات بل هو تعالى مطلقا في الازل
الازل والابد الابد شعر وما الوصل الا واحد غير انه ٭ اذا انت اعدمت المرايا تعددا ٭ ثم ان ما عليه الحكماء هو ان المراد بالهلاك هو
البطلان الذاتي والعدم الاصلي الذي للممكنات في جواهر ذاتها واما عدم هلاكها في جهة استنادها الى وجهه الكريم تعالى والحاصل
ان المحققين من الصوفية قد ذهبوا الى ان العلول ليس الا الاعتبار بالعضاء من اعتبارات ذات مبدئه الحق نعم فهو ان اعتبر من حيث نسبته
اليه وعلى النحو الذي استدله كان للحق وان اعتبر ذاته مستقلا كان معدوما من هذه الحيثية ثم ان هذا المحقق الذي ينسب اليه الحقيقة
تحقق عليه ووصفه من قبل وصف الشيء بما تعلقه الذي هو علته ومبدؤه ومن الاصحاب من قال في تقرير كون المعلول من الامور
الاعتبارية المحضة التي لا وجود لها بوجهين احدهما ان ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له فلو كان العلول موجودا لزم ان يكون ثبوته
به وجود آخر فيلزم ان يكون موجودا بوجودات خارجية وهو باطل ضرورة ويلزم ايضا التسلسل ومن الظاهر ان هذا الاخير جار على تقدير
كون الوجودات الذهنية ذاهبة الى لا نهاية وثانيهما ان الموجود ما يكون بهذا الاثار والاحكام ولا يخفى ان هذين الوجهين مبنيان على
توجيه الاول منهما فلان الفرضية غير مسلمة بل ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له كما بين في موضعه فلا تسليم واما الثاني فهو ظاهر
فاذا عرفت هذا فنقول ان اولى المذاهب والآراء ينقسم الى قسمين احدهما عينية وجود الممكنات لها وهو مذهب ابي الحسن الاشعري
ثانيهما ذاتية عليها وقيامه بها وهو مذهب المشائين من الحكماء واما ثاني هذين الآراء وهو ذوق المتألهين من الحكماء فهو الطرف الاوسط

بين المذهب الاول والثالث ثم لما وصلنا الى هذه الغاية فحدثونا بالوفاق ما ذكره الحكيم الاشراقي لتعرف انه يرجع الى هذه الاقوال انتهى
حكمة الاشراق وغيرها ذكر ان النور العارض ليس نورا لنفسه اذ وجود لغيره فلا يكون الا نورا فالنور المحض المجرد نور لنفسه وكل نور
نور محض ثم ان التعبير عن الوجود بالنور لكونه هو الظهور بل الظاهر لنفسه المظهر لغيره ثم انه قسمان على ما قال النور ينقسم الى نور لنفسه
والى نور في نفسه وهو لغيره والنور العارض عرفت انه نور لغيره فلا يكون نورا لنفسه وان كان نورا في نفسه لان وجود لغيره انتهى و
هو يخالف ما عليه ذوق المتألهين من ان الوجود بحتي والوجود كل وذلك لان النور بمنزلة الوجود فاذا كان مشتركا فهو بمنزلة
كون الوجود مشتركا فيكون كليا كالوجود ثم انه يرجع الى مذهب الثانيين لو لم يختلف النور بالشدة والضعف على ان يكون حقيقة
واحدة تختلف بالزيادة والنقص لا سيما عرضي يقال بالتشكيك قال تلك الماهية بانفسها ممكنة الوجود اقول يمكن استنباط الاستدلال
على وجود مقدم كما لوحنا اليه آنفا بالحاصل انه لو لم يكن تعالى من هذا اللزوم من وجود الكنات بدلا عن مدبرها ترجح بلا مرجح و
ان كانت غير متناهية قال الشيخ الاشراقي في المطارحات التي صنفها في حكمة المشاء ان في اثبات الوجود الواجبي طريقين بطريقة
يبين بها وجوده ثم بعد ذلك يثبت وحدته وطريقة يثبت بها ان واجب الوجود يجب ان يكون واحدا ثم بعد ذلك يقول ان
الاجسام وهيآتها كثيرة فليس شيء منها واجبا فتعين امكانها واحتياجها الى مرجح واجبي وانما ينتهي الى المرجح الواجبي وذكر المسلك
الغريب التي للمتأخرين انهم يقولون ان الذي وجوده زائد على الماهية يجب ان يكون معلولا لان الوجود لو كان واجبا في ذاته لما
عرض لماهية غيره وكل عرض معلول اما بالماهية كالزوايا الثلث للمثلث واما خارج الماهية وفي الجملة لا يجب بذاته ثم ذكر اشارة
الى الثانيين بهذه العبارة انهم قالوا انه لا يمكن ان تكون الماهية علة لوجودها في نفسها فانه يلزم ان يكون قبل الوجود موجودة
لانه يلزم كون العلة متقدمة على المعلول بالوجود وتقدم الماهية على الوجود ممتنع ولما كانت الاجسام واعراضها وجودها زائدا
على الماهية وكل وجود زائد على الماهية فهو ممكن فجميع الاجسام ممكنة فيحتاج في وجودها الى الوجود الذي انتهى هو ماهية والا فان
زاد وجود على ماهيته لكان ممكنا ثم يقولون ان الذي وجوده ماهيته لا يتعدد فانه ان كان شيء من وجوده ماهية عين الماهية فلا يختلفان
بالحقيقة فان حقيقتهما واحدة وهي الوجود المحض ولازم الماهية لا يختلف فيهما ولا يتم الامتياز به والعرضي الغير اللازم ليس قبلا
لماهية واحدة منهما والا لكان لازما متفقا في كليهما ولا بد من مخصص خارج عن خصصه به ويتعين هويته بذلك التخصيص فيكون
ممكنا واذا كان كذا او كلاهما ممكن فيحتاجان الى مرجح وقد فرضنا واجبين هذه الطريقة يبين امكان العالم ووحدانية الواجب
الوجود الذي لا يتجزأ ثم اورد الايراد على هذا المسلك حيث قال انا نمنع ان الوجود زائد على الماهيات والصورة في الاجسام
ليتم عليه الكلام من انه كان زائدا ليس بواجب في ذاته والا ما قام بغيره والماهية لا يكون موجبة لوجود نفسها واما اذا اخذ الوجود
امرا اعتباريا فلا هوية له في الاعيان ولا علة له في الاعيان فلا تتعرض هذه الطريقة ثم ان قوله الوجود العرضي ان كان واجبا بذاته
ما عرض الماهية فاذا قيل لم قلت انه لا يعرض الماهية فيقول انه اذا عرض فيكون قيامه بالماهية ومعنى قيامه بها ان الوجود وجود في
الماهية فهو اعتراف اما بان الوجود قيامه الى وجود او يؤدي الى السلسلة المتسعة ومن اراد ان يقرر هذه الطريقة اقرب من هذا اما
يساق ان يقول ان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يقع الماهية تحت مقولة على ما سبق من الحصر المذكور وثبت ان الاعراض لا يخرج في
مقولة الكيفية بغيرها واما الجواهر فمحتاجة الى المخصصات وان بعضها احتاج الى المخصصات لما صح الامكان على ما مات جنس صح
على الجنس الطبيعة ولو امتنع الامكان على طبيعة الجنس وما امتنع على طبيعة الجنس فان الحيوانية عندهم اخذها اعتبارية لما استحال
عليه الجزئية يستحيل على الانواع عينها والمتنع على الجنس وكذا الواجب عليه اذا كان الطبيعة لا لامر عرض بسبب كونه ذهنيا يتعدى

الى الانواع

الى الانواع فاذا احتاجت مقولات من الاعراض فانواع تحت مقولة الجوهر الى غيرها لزم الامكان على بعض ما يقع تحت الجوهر
وعلى جميع المقولات الباقية فيلزم دخل واجب الوجود تحت مقولة اللزوم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فما كان واجبا بل ممكنا
وهو محال هذا ولا يخفى على اولي النهى انه اورد هذا الايراد على ما سلكه الشيخ ههنا وفي غيره ما يترتب من هذا المدعى على ما قال
بعض الكبار مسلكا وهو ان الواجب الوجود ولا يجوز الخ ثم لا يخفى ان من الاتصاف الخارجي ما يكون في الخارج على معنى انه
بحيث يصح اتصافه بما هو صفة له وان لم يكن ملك الصفة موجودة فيه فيكون هذا فردا للاتصاف الخارجي وان لم يكن الخارج
ظرف عروضه بل انما يكون العقل ظرف عروضه لان المعتبر في ظرف الشيء كون ذلك الشيء فيه متميزا عن غيره والوجود ليس كذلك
في الخارج وان كان خارجيا فلذا قيل ان القيام قسمان انتزاعي وانضمامي الوجود وان لم يكن من القسم الثاني لكنه من القسم
الاول بالنظر الى الماهيات بحسب الاعيان ومن ههنا يصح ان يكون اتصافها به في الخارج وان كان ظرف عروضه لها هو
الذهن ومن الظاهر ان قياسها مفتقر الى مرجح خارجي ضرورة ان نسبة قيامه بها نظرا اليها على سنة واحدة في التساوي
وان كانت متمادية الى غير النهاية فتعين من ذلك ان يكون ذلك المرجح عما وجود عين ذاته واما ما ذكره بقوله واما اذا اخذ
الوجود امرا اعتباريا فلا هوية له في الاعيان ولا علة له في الاعيان ففيه ما لا يخفى حيث انه لا يلزم من كون الوجود امرا اعتباريا
ان لا يكون له علة خارجية وان لزم ذلك على تقدير كونه اعتباريا ولا اتصاف في الاعيان بحسبه وابن هذا من ذاك ولعل
هذا الشيخ الاشراقي المدعي علمه بالاشياء على ما حكي لنا من انه من شماشع فاضت من منبع نور الوجود وجناب قدس اللاهوت
على قلبه السالك الى قسم مقدمات الرهوت والرهوت الواقف على اغوار الملكوت ودقائق اسرار اللاهوت غفل عن ذلك
فلذا قال ان الوجود قيامه اي وجوده اي يؤدي الى امر ما ذكره ثم اشار الى الدليل على انه مجرد الوجود والانية لا انه الوجود و
الماهية بالدلالة اليها على ما قال اقول بطريق عرشي ان الذي فصل الذهن وجود من ماهية فهيئة ان امتنع وجودها بعينها لا
يصير شيء منها موجودا واذا صار شيء منها موجودا فالكلي الجزئيات اخرى معقولة لا تمتنع لماهيتها الا المانع بل ممكنة الى
غير النهاية وقد علمت ان كل ما وقع من جزئيات كلي نفي الامكان بعد واذا كان هذا الواقع واجب الوجود والماهية
الوجود فهي اذا اخذت كلية امكن وجود جزئي اخر لها لذاته اذ لو امتنع الوجود للماهية لكان المفروض واجبا قمنا باعتبار
ماهيته هذا محال غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب غير نفس الماهية فيكون ممكنا في نفسه ثم ذكر ما حاصله انه لو صح للعقل ان يحلله
الى ماهية وانية لوجب ان تكون تلك الماهية كلية والماهية الكلية نظرا الى ذاتها لا تأبى عن وجود جزئيات غير متناهية
لاشتراكها فيها واذا لم يجب وجوب فرضها نفسها لم يكن الواجب لذاته واجبا وانما قلنا لزوم ذلك ان تكون له ماهية
كلية بحيث ان الوجود مساوق للتشخص فلو كان ذلك زائدا على ماهيته تعالى لكان التشخص بعينه زائدا عليها والحاصل ان
التشخص لو كان زائدا عليها لزم احد امرين اما امتناع الواجب او امكان الممتنع وكلاهما ظاهر الاستحالة بيانه انه لو كان
ذا ماهية كلية ووجد فرد منها وكانت سائر الافراد الباقية ممتنعة فلا يخلو اما ان يكون امتناعها لنفس تلك الماهية او لغيرها
فان كان الاول فقد امتنع وجود ذلك الفرد الواحد منه ايضا فيكون الواجب الوجود هو الممتنع الوجود وهو الامر الاول وان
كان الثاني فيكون ممكنة نظرا الى تلك الماهية فيكون تلك الجزئيات ممكنة الذوات ممتنعة بغيرها وهو الامر الثاني بخلاف
واما الاول منها فلان شريكه ممتنع بالذات مع لزوم امكانه لامتناعه بغيره واما الثاني منها فمن حيث ان وجود هذا الجزئي
الذي هو الواجب بذاته مشروط بعدم المانع والمشروط بغيره فهو ممكن لذاته فيلزم امكانه ثم وهذا كما ترى فاذا عرفت هذا

فجديرنا الوسوحت بردالنظر لقاء ماذكر صفيات الحكماء في رسالته المعقودة للذات والصفات ردا على الشيخ الاشراقي على ما
سلكه طريقة العرشي بقوله اقول ان هذا الدليل عليل يحتمل جدا اما اولا فلان الملازمة التي ادعاها اولا غيرين ولا بين ولا
يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود ومعروض له فيكون ذلك المعروض جزئيا شخصيا لا كليا وتخصيص اطلاق الماهية
على الكلية لا يمنع اذا المقصود ان الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب واما ثانيا فلان دعوى امتناع الجزئيات الغير
المتناهية ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون لماهية كلية افراد محدودة متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز في التوهم
الزيادة عليه واما ثالثا فلانه سلم عدم التناهي فهو يعني لا يتقف وبطلان اللازم ممنوع واما رابعا فلانه لو سلم انه غير متناهي
الاخر فغايته ما لزم من ذلك ان يكون الواجبات غير متناهية فلقائل ان يمنع بطلان هذا قائلا ان دليل بطلان التسلسل الوقت
لدل على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات غير بين ولا بين انتهى وهو كما ترى يندفع حملة هذه
الايرادات من كلام الشيخ الاشراقي على ما قرناه من ان مقصوده طالب غرضه هو انه لو جاز للعقل تفصيله الى امر ووجود فكان موجودا
اذ ماهية كلية لكون الوجود هو التشخص فيكون ذلك الامر بما هو هو مع قطع النظر عما عداه كليا واذا كان كذلك فيجوز نظرا اليه
ان يكون له افراد اخرى غير هذا الفرد وان كانت غير متناهية سواء قلنا باستحالة وجود ما لا يتناهى من الافراد في الواقع او لم نقل
لان الغرض ههنا ليس فيه وان جاز له افراد ذلك لانه لو فرض امتناعها نظرا الى ذاته لزم امتناع هذا الفرد المفروض وجوبه بالذات
لمشاركته مع تلك الافراد في تمام ماهيتها ومن البين استحالته وجوب تلك الافراد نظرا الى تلك الماهية والا لزم تداخل تلك الافراد
وذلك لاشتمال كل فرد منها على فرد اخر بل على جملة تلك الافراد لاشتماله على تلك الماهية وهي مقتضية لها فلا يكون ثمة وحدة فلا
يكون كثرة فتعين من ذلك ان يكون الافراد نظرا اليها ممكنة ولكن عدم وقوعها ووقوع هذا الفرد منها اسباب خارجية فيلزم امكان
وجود جملة تلك الافراد بالذات مع ان البين وجود هذا الفرد امتناع غيره من الافراد بالذات ايضا فيلزم من ذلك انقلاب
الحقائق وايضا يلزم امكانه من امكان ما سواه من الافراد لمشاركته لها في الحقيقة ومشاركة الممكن في الحقيقة ممكن فيلزم كون هذا
الفرض وجوبه غير واجب فقد ظهر اندفاع تلك الوجوه من الايراد على صاحب الاشراق ولكن يرد عليه ايراد اخر لم يلتفت
غيات الحكماء به وهو انه حقق في كتاب حكمة الاشراق ان طبيعة واحدة اذا كان بعض جزئياتها المندرجة تحتها ممكنا يكون جميع افراد
المشاركة فيها ممكنا ايضا وهذا كما ترى يخالف ما قاله هيالك من ان النور كله في نفسه لا يختلف حقيقة الا بالكمال والنقصان وامور خارجية فانه
ان كان ابصر ان وكل واحد غير نور في نفسه كان جوهرا قائما او هيئة تلك انه ما لجميع لا يكون نورا في نفسه فان كان احدهما نورا والاخر
غير نور فليس ابصر داخلا في الحقيقة وقيل في تفسير قوله وامور خارجية عن حقيقة النور لانه لو لم يكن حقيقة واحدة غير مختلفة بالخصوص
المنوعة كما عليه الحكماء المشاؤن كان مركبا من اجزاء اقل جزء ثم ان الشيخ الاشراقي ذكر ما يؤيد ذلك حيث قال تارة اخرى ان الانوار
المجردة لا تختلف في الحقيقة والا لان اختلف حقائقها كان كل نور مجرد فيه النورية وغيرها وذلك الغير اما ان يكون هيئة في النور المجرد او
النور المجرد هيئة او كل منهما قائم بالاخر فان كان هو هيئة في النور المجرد فهو خارج عن حقيقته اذ هيئة الشيء لا يحصل الا بعد حقيقته وهو
مستقل في العقل بالحقيقة لا يختلف به وان كان النور المجرد هيئة فيه فليس نور مجرد بل موجود مركب فيه نور ما عرض وقد فرض انه نور
مجرد وهو محال وان كان كل واحد قائما بنفسه فليس احدهما محل الاخر ولا الشيء في المحل وليسا بزمنين لتميزهما وليستا ملاقيتين
بالاخر فالانوار المجردة غير مختلفة الحقائق انتهى ثم رجع بنا الوجه الى تلقاء ما يتوجه عليه من وقوع التداخل فتارة اخرى حيث ذكر في
فصول المقالة الثانية من حكمة الاشراق بقوله النور السافل اذا لم يكن بينه وبين العالي حجاب يشاهد العالي ويشرق نور العالي عليه

الاقرب

الاقرب يشرق عليه شعاع من نور الانوار فان قيل لم لا يجوز ان يكثر جهة نور الانوار باعتبار الوجود والاشراق يقال المتبع الموجب للكثرة انما
يكون اذا وجد شيئان عن مجرد ذاته وليس الامر ههنا كذلك اما وجود النور الاقوى فلذاته فحسب واما شروق نوره عليه فلصلوح القابل و
عشقه اليه وعدم الحجاب فههنا جهات كثيرة وعلة قابلية وشرائط والشيء الواحد يجوز ان يصلح منه الاختلاف اصول القابل وتعددها
اشياء متعددة وحيث ذكر ان الوجود عين ذات الواجب فلك ان تنسب الى المجردات كلها او بعضها قال عليها ما كان الكلي اقول
يجوز نصبه على ان يكون ما موصولة ويجوز رفعه بان يكون زائدة ولفظة كلا في بعض نسخ هذا الكتاب ربما تؤيد قال والجنس من
وجه اقول اشارة الى انه ليس له جنس والا لكان له جزء فلا يكون بنابر تنتهي الاشياء اليه بل جزء ولك وايضا يكون مساويا
عنه بالذات والوجود فهو اولى في وجوبه الذاتي من الواجب الوجود وايضا يلزم من ذلك تقوم بالمكنات وهو خلف فاسد قال
والبرهان عليه اقول فان قلت انه ثابت ما سبق في اوائل هذا الشرح من البرهان على وجوده نعم قلت يمكن الجواب عنه بوجوه
اما الاول فلجواز تقرير المنفي ههنا بحيث يرجع تارة الى المدعى وتارة الى الدليل عليه اما الاول فبان يقال ان المنفي فيها هو وجود في نفسه
لا وجوده الا بالجعل الجعلي وبالجملة ان الاستدلال على وجوده على امر ليس بان يجعل الوجود محمولا والا لكانت هذه المسئلة من المسائل
العلمية لان تقسيم الوجود لكونه عرضا عاما للموجودات ليس عرضا ذاتيا للشيء منها لكن ان يجعل حمل شيء مسئلة علم لا يجوز ان يجري فيه
الامر من عوارضه الذاتية العارضة لموضوعه بل بان يجعل الوجود موضوعا والحمول هو الوجود الذي لا علة له فيكون المستدل بهو ان
بعض الوجود موجود لا علة له وليس هو من البديهيات وان كان بعض الوجود موجود بديهيا فيصلح للاستدلال عليه ومن ههنا اندفع
ما قيل ان البرهان على وجوده تعالى بمنزلة ان يقال ان الموجود بالضرورة موجود للذات وهو لا يحتاج اليه اذ فاما ظاهرا واما ثانيا على
ان يكون المنفي عنه نعم ههنا هو البرهان الذي تقريره قوله لا علة له ولك قوله لا لم له وهو لا ينافي وجوده الان وان لم يكن ذلك هو البرهان
على الاطلاق وذلك لان الخبر فيه الاستدلال باحد المعلولين على الاخر والاشارة الى احدهما والا لكان علة لا لكنا
لا واجبا هذا لكون الاستدلال بما عليه تعالى لساوياته تشاركه في المعلولية عليه برهانا على الاطلاق وبوجه ما وقع منه في فن البرهان
من هذا الكتاب حيث قال فيه بهذه العبارة كفى سقوطا تقول ابن يقول ارجالا يعرف له علة لا يكون به معين فانه يوجب ان لا يكون له
معين بالباري جل ذكره اذ الاسباب لوجود ظيعرف بانه منابع السعي في طلب العلم اذ هو ذاهب المنفي الذي يطلب العلم وهو الفين بالباري
تعالى جل انتهى وهو صريح في ان المنفي عنه ههنا هو ما تلاه واليه اشار العلم الثاني بقوله لك ان تلحظ عالم الوجود المحض وتعلم انه لا بد
من وجود بالذات وكيف يقع عليه الوجود بالذات فاذا اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد واذا اعتبرت عالم الوجود المحض فانت
نازل تعرف بالنزول ان ليس هذا ذاك وتعرف بالصعود ان هذا هذا سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد انتهى واليه اشار الشيخ في الهيات الاشارات بعد اثبات وجود واجب وما يليق به تعالى
بقوله تدبر تأمل كيف لم يحتج ساسا الثبوت الاول ووصدانيته وبرائته عن الصفات الى تكميل الغير نفس الوجود ولا حاجة الى امتياز
خلقه او فعله وان كان دليلا عليه لكن هذا الباب اشرف واوثق اي اذا اعتبرنا حال الوجود فيشهد به الوجود من حيث هو وجود
وهو شهيد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه
انتهى ثم ان يدل على ما ادعيناه ما وقع منه في الفصل التالي لهذا الفصل بقوله ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء انا عليه الدليل
الواضح ومن ههنا قالوا ان الوجوب في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه هو ذاته الحقة من كل جهة هذا ثم ان صاحب الملل والنحل نظرا

لا ذلك قال ولما اثبات واجب الوجود فليس يكون الا ببرهان ان قلت ان بعض الاجلاء الاعلام قد حكم بان وثاقة ذلك الدليل
من حيث كونه دليلا لما لا انية ثم اورد الايراد عليه والجواب عنه بهذه العبارة فان قلت ان الدليل منحصر في الاول والانى والواجب تعالى
ليس معلولا لشيء بل هو علة لجميع ما عداه فكل دليل يستدل به على وجوده تعالى يكون برهانا انيا لا محالة فلا فرق بين الطريقين يكون
احدهما انيا والاخر لميا قلت الاستدلال بحال مفهوم الموجود على بعضه واجب لذاته لا على ذات الواجب تعالى في نفسه الذي
هو علة كل شيء وكون طبيعة الوجود مشتملا على خواص هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة وهو مقتضى لتلك الطبيعة فالاستدلال
بحال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة للحال الاولى انتهى كلامه قلت انه قد تقدم في اوايل هذا الشرح ان المراد من وثاقة ذلك
الدليل وثاقته من جهة كونه دليلا من لوازم وجود على سائر صفاته الثبوتية والسلبية وكيفية صدور افعاله عنه كما اشار اليه الشارح بانه
طريق الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه وقد ادعى انه اشير اليه بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وذلك على خلاف
ما عليه مسلك المتكلمين حيث يستدلون على صفاته تعالى بافعاله واثاره على ما اشير اليه بقوله سنريهم اياتنا في الافاق الاية وقال
الشيخين انه هو هذا والمراد من كون الدليل اوثق واشرف من جهة كونه دليلا لميا على صفاته واثاره وذلك بخلاف المسلك الاخر
لانه اوسط المعلول الى علته او من اثاره وافعاله الى صفاته لا ان المراد من الدليل اللمي ما يشتمل على الحد الاوسط الذي هو معلول كما هو
ظاهر بعض الاجلاء والحاصل ان الفرق بين طريقة المتكلمين وبين طريقة الحكماء الالهيين بان هؤلاء ماخذون في الدليل امكان
ماسواه واولئك المتكلمون ماخذون حدوثه ثم ان الحكماء بعد اثبات وجوده تعالى ووجوبه يستدلون بلوازم وجوده على
سائر صفاته السلبية وكيفية صدور افعاله عنه واما المتكلمون فهم بعد ذلك يستدلون على صفاته تعالى بافعاله واثاره كما لا يخفى
على من يسمع الكتب الكلامية والحكمية وهذا هو الظاهر من سير الشيخين ابي نصر وابي علي على ما نقلناه عنهما فلذا قال الشارح
المحقق الاشارات في شرح كلام صاحبها بين العبارة المتكلمين يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق
وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته ووحدته واحديته واما الالهيون فهم يستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على
اثبات واجب الوجود ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه وايضا
بعد واحد ثم قال فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك اولى الان اولى البراهين باعطاء
اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو استدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا
كان المطلوب علمه بها كما تبين في علم البرهان على ما عرفته آنفا ثم الذي يؤيد ما قلناه على نمط سديد ما ذكره الفاضل الرازي
في المحاكمات من حيث الجواب والسؤال بهذه العبارة بان قيل الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالا بالعلة
على المعلول والا لزم ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال من وجود
الوجود على معلوليته فاما في الطريقة المختارة ثبت واجب الوجود اولا ثم يستدل به على سائر الموجودات واما هذا القوم
فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون بها على وجود الواجب وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على الخلق
وهم يثبتون الخلق ويستدلون به على الحق فطريقنا اشرف واوثق وظاهر من الاقاويل ان الاستدلال باحد الفريقين على
سائر صفاته وافعاله على خلاف استدلال الفرقة الثانية فان استدلالهم على صفاته تعالى انما هو استدلال الذي وليس فيه ان
استدلال احدهما على وجوده تعالى استدلالي واستدلال الاخرى منهما استدلال انى كما ظنه ذلك الفاضل وهو بعض الاجلاء
الاعلام ثم نقول انه لو قطعنا النظر عن جريه عن سياقة ما قاله الشيخ يرد على ما حققه من الوجهين اللذين اوردهما في الجواب

التوبيخ وهم

اما على

اما على الاول منهما فبان يقال ان استدلاله ذلك لو كان لكان موضوع المسئلة بعض الوجود ومحمولها هو مفهوم واجب الوجود لذاته
فحينئذ الاوسط ان كان علة لثبوت هذا المفهوم لهذا المفهوم في الذهن والخارج معا لزم منه كونه تعم معلولا لغيره واذا الدليل
يدل على ان وجوده لهذا المفهوم معلل بذاك وقد تقرر في مظانه ان ليس للجوهرات وجود في انفسها الا وجودها الموضوعاتها قال
الشيخ في في البرهان من هذا الكتاب بهذه العبارة واما المعاني المفردة فمنها ما هي اعراض موضوع هذه الصناعة واثاره وهي التي
يطلب في الصناعة لصحة فيها وجودها وليس وجودها الا للموضوع فيكون النظر في انها موجودة لموضوع الصناعة وذلك
هو النظر في انها موجودة انتهى كلامه فلو كان ثبوت مفهوم الواجب لذاته الذي هو محمول في مسئلتنا هذه بلفظ بعض الموجود
معللا بعلة كان وجوده في نفسه لك ولو سلم ان معلولية الوجود الاعلى ليس ملزوما لمعلولية وجوده تعالى في نفسه فالثابت
لك الاول من الامرين فلا يكون الدليل معطيا لما هو المطلوب هنا واما ما يرد على الثاني منهما فهو ان مفهوم الموجود
ان كان هذا الفرد لزم ان لا يكون لفرد ممكن لكن التالي باطل بديهة واعترافا منه ايضا حيث اثبت وجود الممكنات فكذا مقدمه
وجه اللزوم ان مفهوم الوجود اذا كان مقتضيا لذلك لا يكون له في تحققه احتياج الى غيره فيكون ذاتها مستغنيا عن الغير فلا يكون
ممكنا غير غني عن غيره فاذا تقرر هذا فنقول انه يرد على ما قاله بعض الاجلاء متصلا بما نقلنا عنه بهذه العبارة فان قلت
ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود
المؤلف على وجود المؤلف فوجود الواجب في نفسه علة لاخيره مطلقا وانتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشيء
في نفسه علة لشيء وفي وجوده معلولا لاخر حقق في موضعه انتهى وهذا كما ترى لا ان اقايل ان احد هذين
الوجودين ان كان غير الاخر لم يكن الثابت بالبرهان على ما هو المطلوب اذ الثابت ليس الا ما هو المعلول على ما هو مقتضى
البرهان اللمي وان كان عينه كانت معلوليته ملزومة لمعلوليته واما ثانيا فلانه على تقدير ان يكون على وجوده تعالى دليل انى
على ما افيد على نمط سديد عند من له قلب او القى السمع وهو شهيد كما اوضحه وقرره في محف الحكمة سيما كتاب التقديسات
والاشراقات وكتاب تقويم الايمان وغيرها فنقول ان ما وقع عن الشيخ ههنا بقوله لا برهان عليه يحمل على انه لا برهان
تام عليه اي ما يكون الاوسط فيه علة للاكبر بحسب نفسه وذلك على ان يكون علة لماهيته كما هو علة لثبوته للاصغر فيكون
علة لوجوده ايضا والبرهان في هذه الصورة يستلزم الحد والحد يستلزم البرهان والحاصل ان ما سلكه المعلم الاول من
التلازم بينهما ينحصر في هذه الصورة لا مطلقا كما ظنه بعض الناظرين من اولي الالباب واليه اشار بما ذكره الشيخ في فن
البرهان من هذا الكتاب وذلك حيث قال ان المعلم الاول لم يعن هذا بل عنى انه قد يكون من هذا الصف ما يدل على
الحد لا ان كل ذلك ولا هذا لو ضمنه كان حقا فانه اذا كان الحد الاوسط نوعا للحد الاكبر كان القياس برهانا وما خوذا من
علة النتيجة وحدها الاكبر مجردا وبعد ذلك لم يستنبط منه حده وقد فرغنا عن عن ذلك فينبغي ان يكون هذا حيث
يكون الشيء الذي هو الاوسط علة بذاته للاكبر منعكسة عليه وعلة النتيجة معا انتهى وهو صريح في المدعى ومن ههنا ظهر
ان بين الحد والبرهان مشاركة ولكن الاطلاق بل فيما اذا استوفيت العلة حتى صيرت الى العلة القريبة كما يدل عليه ما نقلنا
مقدما على هذا بقوله ان من قاس على ان القمر يكسف فقال ان القمر قد يقع قباله الشمس وراء ستر الارض واذا وقع لك
انكسف اوقال ما يجري مجرى هذا الكلام فان كسوف القمر يثبت به لمه وايضا انه لم ينكسف يثبت به وانبهار ما كسوفه وهو زوال
ضوئه بستر الارض يثبت به وخصوصا اذا استقصى هذا البيان حتى صيرت الى العلة القريبة التي هي الصورة للكسوف بعد

العلل الفاعلية فاذا اجتمعت تلك الاوساط كلها مع الحد الاكبر كان حدا تاما مثل قولنا ان القمر يكون ان يقع الشمس المضيئة اياه
الضوء على القطر وكلما وقع ذلك فان الارض تستر عنه ضوء الشمس وكل شيء يقبل به الارض ها فانه يصير غير مضيء بعده ان
يكون مضيئا وكلما كان ذلك فهو منكسف فالقمر منكسف فاذا اخذت هذه الاوساط فابتداء من اقربها الى المكسوف وهو ان
لا يضيء جعت هذه بالعكس من ترتيبها كان حدا للكسوف تاما وذلك لان حد كسوف القمر هو ان لا يضيء بعده كان يقع بستر
الارض عنه ضوء الشمس لوقوعه من الشمس على القطر فهذا هو الحد التام للكسوف وقد يكتب من هذا البرهان على الكسوف
وسمى المشكل يعترض فيقول كان هذا البرهان لا يصح ولا يقوم الا لمن تقدم فعرف حد الكسوف فلا يكون البرهان قد افاد
معرفة الشيء بمعرفة بالفعل ومعرفة معرفة القوة قريبة من الفعل يكون عنها نظر ويحتاج فيها الى تنبيه فالبرهان يدل
على سبيل التنبيه عن النظر واما الحد فلا يبرهن عليه البتة فكان هذا قد كان يعرف ان القمر ينجلي كذلك من الشمس فيغفل عنه فاذا
سمع هذا القول تذكر هذا الامر فلم يلبث ان يبين له الانتقال الى ترتيب الحد واما ان لم يكن البرهان مولفا من العلل بل كان
قياسا من اللوازم والعوارض فيقول مثلا ان القمر قد لا يقع له ظل في الاستقبال واذا لم يقع له ظل فهو منكسف فالقمر قد ينكسف
فليس يصل من هذا القول على ما يجب ان يعطى العلة بعينها ثم ذكروا ما كل شيء فلا علة له فلا برهان عليه ولا بالحقيقة لا على
الوجه الذي يجب ان يتامل ويتذكر من فصل علمنا في اول الكتاب يعني به البرهان والحد عليه بالعرض ثم ذكر ان يفترق الحدين
البرهان اصدق الاول دون الاخر في كثير من المعاني بوضع في العلوم وضعا مثل الوضع في علم الحدود فلا يقاس به برهان
حد بل يوضع وضعا ويقال انه بقياس جدلي واستقرائي اقناعا غريبا ليس من شرط التعليم ولكن ذلك لا يتخذ بحدود واما
صدق العكس فما اذا كان الاوسط اخص من الاكبر على ما ذكرنا ما ولا اذكر واما ايضا فلانه يجوز ان يكون المنفي ههنا عن تعالى
هو البرهان مطلقا سواء كان هو اللم او لكن مطلقا سواء كان على الاطلاق ام لا ضرورة انه برهان على كل شيء على نحو سبب اولي
يكفي بيان انه على كل شيء شهيد ويؤيده ما وقع عنه في فن البرهان من هذا الكتاب بقوله اما ما لا علة له في وجوده فانه مطلقا
اولي لانه غير عارض في شيء اصلا ولا علة له ومن جنس مبادي العلوم فانه يصدق من غير قياس يعطي هيئة التسبيل عليه
واضح وما وقع عنه في التعليقات بقوله فاما ما لا سبب له فانه متصور بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود فانه لا حاجة تصور
بذاته لا يحتاج في تصوره الى شيء اذ هو اولي بالتصور وتعرف بذاته اذ لا سبب له وبقوله انما نعرف في انه واجب الوجود بذاته
معرفة اولية من غير الكتاب فانا نعلم الوجود الى الواجب والممكن ثم نعرف ان واجب الوجود يجب ان يكون واحدا وبقوله
الحق او وجوده من ذاته فذلك الباري هو الحق وما سواه باطل كما ان الواجب الوجود لا برهان عليه ولا نعرف الا من ذاته كما
قال شهد الله انه لا اله الا هو انتهى ما ذكره في مواضع من ذلك الكتاب ويدل على ما قلناه ولعل الظاهر من جملتها ما اشار اليه
فاتح الاوصياء وامام الاولياء والاصفياء بقوله عليه السلام على ما روي عنه فهو الذي يشهد له اعلام الوجود على اقراره بذي الجحود
قيل في تفسيره ان كثيرا من الناس ربما جحدوا بطريق عادتهم كالمغالطة وعبدة الاصنام فاذا راجع قلبه او تنبه عليه عاد معترفا به
كما يدل عليه حكاية الزنديق على انه يجوز ان يكون المراد ان معرفة تعالى فطرية جبلية للجميع وان جحدوا بها استيقنتها انفسهم ظلما
وعلوا فالجاحدون لهم تلك المعرفة من حيث لا يدرون فيحتاجون الى التنبيه عليها ليطلع من مشرف نفوسهم تلك المعرفة ونظير
ذلك ووجهه ما ترى في بعض الناس ما يوسوسون في الدين مصدرها عنهم من حيث لا يشعرون ما انطق به هاتكم يا اهل
الحكمة واوضح بيانكم لقد اشتغلتم الخطاء عاصار القلب تصرعي وانتم على جميع ما يحتاج الى معرفته في حال البدو والى جميع اصل ظاهرتم

مابين الحجة اعظم الحجة وساعدكم فنون جميع اهل الحقيقة ومن الناس من استدل على انه لا يحتاج الى برهان بتصور عليه بانه لو كان
يلزم وجود في الاذهان لان البرهان يستدعي ثبوت الاكبر للاصغر لكن الحكم به ما اشتمل عليه من الحد الاوسط والثاني باطل
لانه يلزم ان يكون وجوده الذهني ما هو وجوده الذهني هو بعينه وجودا العيني كما بين في موضعه فلا برهان عليه بل هو برهان على كل
شيء انتهى وهو كما ترى اما اولا فلان البرهان على الشيء لا يستدعي ارتسامه في الذهن بكنه حقيقته بل انما يستدعي وجود عنوانه بحيث
المقرون والاستطراد سببا اذا استحال الوصول الى سر اتفاقات مجدي واما ثانيا فلانه لو صح ذلك لصح ان البرهان على شيء ما لا يلزم
ارتسامه فيه واما ثالثا فلانه ان لا يكون بالضرورة ايضا والا لزم وجوده فيه ضرورة فان اجيب عن الاخيرين باولهما الاخير
فهو جواب على قلب به قال ذو الماهية المتقررة اقول انه من مواضع دالة على ان مرتبة تقرر الماهية متقدمة على مرتبة وجودها تقدما
بالماهية وقد يعبر عنه بالعقلية ثم ان الظاهر من امثال هذه المواضع ان الماهية تقرر او عقلية قبل وجودها ثم الظاهر ان مناط
جوهرية الجوهر حقيقة في حد نفسها مع قطع النظر عن طرفي الذهن والخارج وما عليه بعض من ان مناط جوهرية الوجود في الخارج
مردود حدا ثم ان خاتم المحققين في شرح الفصل الرابع من الاشارات قد حكم بتاخر تقرر الماهية عن وجودها ثابتا عالما عليه ساجها
فهو لا ينافي ما قررناه انفا وذلك حيث ان المراد من الماهية المتقررة هنا ان هو الحقيقة المتقررة عن افرادها الشخصية فان الحقيقة
المتقررة من حيث ان العقل ينتزعها من هوياتها الفردية متاخرة عن وجودها الخاطي الاتحادي معها ومتقدمة على وجودها
كذلك بحسب تقررها من حيث جوهر نفسها قال فنقول ليس هذا معنى الجوهر الذي جعلناه اقول اشارة الى ما فصلناه سابقا من
ان الجوهر معاني قال على ان الموجود لا في موضوع محمول اقول يقرر انه لا حاجة الى ان يكون من الرسوم كما قلنا انفا فيرجع مفاده الى
ان ما يقال عليه ذلك يقال عليه هذا سواء اخذ الموضوع في حد ذاته او مع اعتبار من اعتباراته ويعبر عنه بالمعنى الثالث وان كان
ذلك الاعتبار هو هذا وذلك على ان يكون الحقيقة باخوذة بهذه الحيثية مثل ما يقال عليه حقيقة الجوهر بانه جوهر يقال
عليه الوجود بالفعل لا في الموضوع فيكون جملة عليه خرج من قبيل حمل الذاتي على الذات وان اخذت لا بهذا الاعتبار يكون من
قبيل حمل العرضيات وعلى التقديرين لا يكون من قبيل حمل الالفاظ ونظير ذلك مثل ما يقال عليه انه حيوان ناطق بانه حيوان
ناطق يقال عليه انه ضاحك فانه لا محيد يكون حدا لانسان فان قلت ان تفسير الحمل بالقول يشعر بذلك حيث ان ذلك في
اطلاق الاسم كما ان الاخر في اطلاق المعنى كما يلوح مما ذكره الشارح المحقق للاشارات في بحث منطقها في شرح ما وقع فيها بهذه
العبارة اشارة الى الحمل اذا قلنا الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ولكن معناه ان الشكل
الذي يقال عليه مثلث فهو بعينه يقال له انه شكل اي ان كان في نفسه معنى ثالث او كان في نفسه احدهما انتهى وانما قلت ذلك لانه يصدق
لشرحه بقوله ان هذا البحث يورد بعد مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده ههنا لتعرف حال ان اطلاق الاسم والاخر حيث
المعنى انتهى ولا يخفى ان مراد ما ذكره بقوله معنى ثالث هو ما ذكرنا من جهة اخذه باعتبار من اعتباراته ضرورة ان الشيء بحسب نفسه غيره
بحسب اخذه باعتبار اخر حتى انه اذا كان هذا الاخر مما يتحد داخل افراده تارة بحد اخر يكون ذلك الشيء مع كل خصوصية منها شخصا
واحدا والمقدر المشترك بين جملة من الخصوصيات نظرا اليها امر كلي محمول على افراده مقول عليها غير مرة فلذا قال الشيخ في
ما ورد من هذا الكتاب بعده ما وقع عنه السؤال مقول القائل ان مقول الكبرى ليست محمولة بل شخصية وان مقول يشبه ان
تكون القياسات المؤلفة من شخصيين قد تنتج وان كانت الكبرى ليست كلية فانه اذا قيل ان زيدا هذا القاعد وهذا القاعد هو
ابيض لزم رايا ان يكون زيد ابيض وانما كان الجزئي ينتج حيث يكون جزئية محمودة او قوتها فيجوز ان يقال الاصغر من الاوسط وهذا

فلا علت الاسفر من الاوسط بقوله وقد ينبع هذا المثال الخ فيقال ان زيدا هو زيد المعنى وزيد المعنى الاسفر عند او الابيض الفناء فان مجموع كل منهما
واحدها لا يبقى ويجب ان يفهم من هذا المثال ان زيدا المعنى ام كل ابيضان زيدا يقال على واحد واما زيدا المعنى من حيث هو زيد المعنى فيقال على
كثيرين وذلك لان زيدا المعنى ومعنى ذلك الفناء الا العدد ولكن بالنوع فيكون من حيث هو زيد ذلك الشخص بعينه واما من حيث هو مجموع زيد
ومعنى فلا يكون ذلك بالعدد وانما كان يكون ذلك بالعدد لو كان زيد ذلك بعينه والفناء ذلك بعينه بالعدد كالجسم من طين ثم ينقض ثم يعاد فلا
يكون البتة تلك بعينها ولو كان طينها ذلك الطين بعينه بل يكون هذا مشابها لا غير ذلك لكن اذا كان هذا الفناء غير ذلك الفناء بالعدد
فهذا المعنى من حيث هو هذا المعنى غير ذلك بالعدد والشيء فلا يغاير ذاته في احواله كالعلة والمغاير لا يجتمع مع ومده بالعدد وذلك لا
يوجب ان الكون الموضوع واحدا واذا كان الحد الاوسط معنى ليس بشخصي فيحق الكبرى ان يكون صادقة عند الحمل الكلي فيكون قولنا زيد
المعنى يجوز ان يحمل على كل فيكون كالمثل قلت ان كل شيء يوصف بانه زيد المعنى وقد علمت ان معنى هذا ان الامور الموضوعة هي زيد المعنى اذا
علمت ان قولنا كل ج ب معناه كل ما يوصف بانه ج بالفعل فهو ب ليس بشرط ان ذلك ما دام موصوفا بانه ج او في وقت اخر و
الامور الموضوعة زيد المعنى احدها زيد مطلقا وثانيها زيد المعنى من حيث هو معنى وهما مختلفان ويحمل عليهما زيد المعنى فمن الكاذب ان
يقال كل ما يوصف بانه زيد المعنى ويوضع لزيد المعنى فانه يحمل عليه بل بعضه وهو الذي هو زيد المعنى من حيث هو زيد المعنى واما كل ما
يوصف بانه زيد المعنى ويوضع لزيد المعنى فلا فان زيدا مطلقا لا يشترط انه زيد المعنى ليس القول بشرط ان زيد المعنى هو ما يوصف
زيد المعنى هو ما يوصف زيد المعنى مثل ان الانسان بالقياس الى نفسه وان لم يشترط باعتبار انه ابيض فانه يوصف بانه ابيض فاذا قلت
زيد ابيض فلم تاخذ الموضوع الا زيدا فقط فلا زيادة وكذلك يوصف ابيضا خوذا مع الابيض حين يقول ان زيدا الابيض ابيض لكنه اذا
اخوذ مع الابيض كان الحمل ضروريا بالوجه الذي يعلم واذا اخوذ مطلقا كان الحمل عليه مطلقا وهذا الفن من الغموض وهو الالتباس
ليس بسبب الاشخاص بل بسبب الاحوال وقد ظهر هذا مرارا فان اخذ زيدا انه زيد شيء واخذ انه زيد المعنى شيء وقولنا الموصوف
بانه زيد المعنى هو هو كل واحد منهما الا ان زيدا يكون معتبرا انه زيد ولا يعتبر معه زيادة ويكون معتبرا مع اشتراط الزيادة انه معنى وهذا
لا يبطل شخصية زيد لان شخص من حيث هو زيد فقط مشترطا فيه معنى فقط واذا قد تبين هذا فاذا اخذت الكبرى مهملة او هي الصادق
واذا جعلت كلية كذب انتهى وهو يدل على ان المراد بقوله معنى ثالث ما ذا وعلى ان المراد من القول هو الحمل كما لا يخفى لما حققه الشارح
المحقق للاشارات كما نقل البيرجندي عليه انه يناسب مباحث الالفاظ فيحتاج ح الى الاستدراك مثل ما ذكره والحاصل ان مقصود الشيخ
من قول الكل على المثل ليس مجرد الاطلاق لفظ عليه لتوجيه انه يناسب مباحث الالفاظ ثم ان من الاعلام الناظرين قوله الاطلاق
الاسم على المعنى قد تصدى لتفسيره بقوله كالحد والمحكي انتهى وهذا كما ترى اما اولا فلانه لا يناسب مباحث الالفاظ مع انه جعله
تفسيرا وفسر بطالب ثم اولا ثانيا فلانه خالف المنطق في البرهان وذلك حيث قال والحد يخالف المقدمة التي تكلف التعليم تسليمها
وليست بينة بنفسها بل يخالف كل مقدمة وان كان قد يقال الحد على هيئة مقدمة كما يقال ان يقول الواحد اثنين الكم انتهى وانما حكم
بالمخالفة بينهما لان شان احدهما افادة التصديق وشان الاخر افادة تصوره ثم انه لما كان ههنا مظنة السؤال بان الحد يخالف هيئة المقدمة
فكيف يقال انها فاجاب عن ذلك بقوله وان كان قد يقال الخ حاصله ان اطلاق الحد عليها من حيث اطلاق الملزوم لازمه وبعبارة اخرى ان
ليس المقصود ههنا الا انه حد صدق على الوحدة محمولا وهذا ما لك تصور معنى اسم الوحدة او معنى ذات الوحدة انها هل هي كذا او ليس كذا
حيث انه لا سبيل الى تقرير ذلك الا بقول يقال على هيئة المقدمة من دون نزاع لا يترتب من مطلب على افادة اطلاق الحد عليه ليس من هذه
الحيثية قال حيث تكلمنا في المنطق اقول عن قد استوفينا ذكره في اوائل هذا الكتاب بالامر عليه قال ان حقيقة الاول اقول يعني

ان حقيقة

ان حقيقة الاول تعالى وهو الوجوب الوجود الذي هو تاكد الوجود الصرف موجودة لهذا الفرد بعينه دون غيره واستدل عليه بقوله
وذلك لان الواحد ما هو واجب الوجود يكون ما هو هو غير المنفصل بعود الى ما في قوله ما وفي قوله يكون ما موصولا او موصوفا مرفوع
المحل على ان يكون اسم يكون هو حقيقة ووجوب الوجود والمجرور في قوله بعود الى ما وقوله هو ذاته راجع الى ما وقوله اما مقصود لعلة يتم
يكون والحاصل ان ما به وجود هذا الفرد اما ذاته تعالى او غيره فعلى الاول المطلوب وعلى الثاني خلاف الفرض ثم ان الوجوب الوجود لو كان
مقصودا على هذا الفرد بعينه لذلك المعنى اي لاجل نفسه على ان يقتضي معنى الوجوب الوجود بالهوية يكون مقصورا على هذا الفرد بعينه فلا
يكون الواجب الوجود الا هو بعينه وما سلمنا ان يكون واجب الوجود وحقيقته ان اقتضى تلك الهوية بعينها الخ لم يتصور تلك الهوية المعينة
الا بسبب تفصل فواجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره وذلك مخ لم يتصور تلك الهوية المعينة الا بسبب تفصل فواجب الوجود بذاته وواجب
الوجود بغيره وذلك مخ والحاصل كون واجب الوجود وكونه هذا الوكان لذاته فلا واجب الوجود الا هذا نعم واما كونه هذا الا لذاته بل
لغيره فلا يكون واجب الوجود بذاته واجب بذاته هف وينظر فيه ما ذكره العلم الثاني في كتابه الفصوص فص وجوب الوجود لا ينقسم
بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد الا لكان معلولا انتهى والحاصل انه لا يتصور الكثرة في حقيقة حقيقة واحدة بلا سبب والا لزم
ان يكون معلولا كما ندفع ما اورد ابن سينا من الشبهة المشهورة هذه وقوله وان كان تحقق هذا المعين الخ بما حاصله ان حقيقة
الوجوب الوجود لما كان على هذا التقدير بهيئة كلية وتحققها انما هو بهذا المعين لان تحققها وتحصلها انما هو بهذا الفرد المعين
واذا كان هذا المعين بسبب خارج فيكون تحقق تلك الطبيعة وتحصلها به ايضا وقوله وانما هو هو لا نهذا المعين اي والحال ان
الوجود انما هو هو لا نهذا المعين وقوله فالاول لا تقله الخ هو الشكل المخالف العادي والمثل هو الاشتراك الشيء في تمام الهوية
فاذا لم يحمل ماهية وجوب الوجود على غيره فرضه من الافراد لم يكن له مثل لان المثل يقتضي المشاركة في تمام الهوية فاذا لم يكن له مثل لم يكن
له ضرورة ان ينتفي العام بوجب انتفاء الخاص قال واضح انا نقول الخ اقول حاصله ان الواجب لذاته وان كان له شريك فاما ان
يكون موافقا له في الحقيقة النوعية او مخالفا لها فيها واشار الى الاول بقوله لا ينتفي الحقايق والانواع والى الثاني بقوله ولا
تختلف الحقايق والانواع وقوله واما الاول ذلك الى قوله لا يخلو اينما اشارة الى الاستدلال على بطلان الاول ومنه الى اخره الى الثاني
لما تقرر الاول اجد تمهيدا ان مراد الشيخ من قوله الحقايق في قوله فلا اختلاف بينها في الحقايق وكذا من قوله حقايقها فيما وقع
عنه بقوله انها تختلف حقايقها الحقايق الشخصية لا الحقايق النوعية وان ما وقع عنه بقوله فضلا في قوله فيكون الزيادة فضلا ايضا
الخ على ان يكون بالصاد المهملة على ما افيد ان الماخوذ من اسنادنا وهو من اثنة الكتاب فضلا بالصاد المعجمة وكان بعض
اساتذتنا يقرأ فضلا بالصاد المهملة انتهى وعندي ان هذا البعض من القراء بالصاد المهملة وكان المحشين الذين لم يتدبروا في تحقيق
مرام الشيخ فنقول في تقرير كلام الشيخ واستدلاله على المطلب الاول وهو استحالة ان يكون له شريك موافق له في حقيقة وجوب
الوجود مخالف له في الهوية الشخصية لا النوعية ان الواجب وشريكه تعالى ح اما ان يشتمل كل واحد منهما شيء به يتميز عن الاخر واما ان لا يشتمل
عليه فان كان الاول توقف وجود كل واحد منهما وتحققه الخاص به على غيره فيكونان مكنين بل مركبين على ما اشار اليه في اخر هذا
الاستدلال حيث قال وان كل واحد منهما ما ينفصل عن الاخر فهو يقتضي التركيب الخ وان كان الثاني فاما ان لا يشتمل شيء منهما على
ميز ولما ان يشتمل عليه احدهما دون الاخر فان كان الاول فلا تغاير والفرض خلافه على ما قال فان كانت غير موجود فليس هناك
شيء يقع به الاختلاف بعد الاتفاق فلا اختلاف بينهما في الحقايق فهي متفقة الحقايق قلنا انها يختلف حقايقها بعد ما
اشترك فيه الخ اي لا اختلاف ولا اثنينية في حقايقها الشخصية وقد قلنا انها لك وان كان الثاني جاز ان يوجد الواجب لذاته

ولا يكون معه شيء اذ العدم ليس شيئا في الخارج ولا الامكان فيه تعالى بل في كل شيء اشياء لا نهاية لها اصلا لا نهاية لها وهو باطل قطعا
ان كان الامر الذي فيه ميزه واجبا لذاته بدون ما هو معه كان عين الزيادة فضلا فيه ومع ذلك يكون مركبا ولا شيء من المركب بواجب
لذاته وان لم يكن الامر الذي به توقف ذاته الواجبة لذاتها على الا يكون لبيدونه وجوب ذاتي فيكون شرطا في الامر الذي هو فرض
خلافه ثم نقول ان قوله ثم لا يخلو اما ان يكون الخ اشارة الى المطلب الثاني وهو استحالة ان يكون له شريك في وجوب وجوده
لو كان حقيقة جنسية بما تقرره ان اختلافهما لو كان بالحقيقة النوعية فيوجب ان يكون لكل منهما فصل ان تم الواجب لذاته
بدونه على ان لا يتقوم به باشتماله عليه اشتمال الحيوان على الحساس والا يحصل به تحصل الحيوان بالناطق لم يكن شيء منهما
فصلا والمفروض خلافه وان لم يتم بدونه فهو اما من مقومات مفهومه او من مقومات وجوده على ان يكون له دخل في تحصل وجوده
فان كان الاول لا ينفك كل واحد من الواجبين عن كل واحد من الفصلين فلا يتميز شيء منهما اشيء منهما او المفروض خلافه وان كان
الثاني احتاج الواجب لذاته في وجوده الى غيره والمفروض خلافه هذا واشار الى الاول فيما بعد بقوله فان كان على مقتضى
الوجه الاول الخ لا يتم دون ذلك فان يكون لحقيقة وجوب الوجود ثم قال فكل واحد منهما داخل في تقوم وجوب الوجود
فحيث كان وجوب الوجود وجب ان يكون معه واشار الى الثاني بقوله وان كان على مقتضى الوجه الثاني وقوله بل الوجود شرط
في تقوم ماهية واجب الوجود او هو في نفسه ثم اشار الى ما يناسبها بترتيب اللف بقوله مع عدم على الاضافة او امتناع
بطلان والاول على تقدير ان يكون الوجود شرطا في تقومه حيث ان العدم يقابل الوجود والثاني على ان يكون الوجود نفسه فيكون
متقررا بذاته وذلك حيث ان البطلان يقابل التقرر كما ان العدم يقابل الوجود وقوله حتى يكون وجوبه اي وجد على ان يكون
الكون تاما لا ناقصا وقوله الشيء في امر هو الذي استغنى فيه عنه اقول ان المراد من شيء ههنا هو حقيقة وجوب الوجود والغير
المفصل يعود اليه والمجرور في فيه عائد الى الامر وعنه عائد الى المحتاج اليه الذي فرض فصلا ثم ان الشيخ اشار الى استحالة ان
يكون لحقيقة فصل بوجهين احدهما ان الفصل يكون محصلا لماهية الجنس لا الوجود وان يستحيل فيه تحصيل حيث ان وجود نفس
حقيقته فلو افاد وجوده لافاد حقيقته والمفروض خلافه وثانيهما يلزم احتياج حقيقة الوجوبية التي هي عين الوجود التام
بذاته الى امر خارج عنه وهو ما فرض فصلا فيلزم امكانها على ما نبه عليه بقوله وذلك فان حقيقة وجوب كيف يتعلق بوجوب
لها ومراده من الوجوب هو فصله قال والحال فيما يقع به اختلاف غير فصلي اقول يعني اختلاف شخصي وانما يكون الحال فيه اظهر
من حيث ان مقدمات دليله اقل واليق في اثبات المدعى من مقدمات الاستدلال على نفي التشريك في الحقيقة الجنسية للكثرة
شقوق مقدمات استدلاله من علة القوام وعلة التحصل وابطال كل منهما بانطباق دقيق مع كون التحصل متحدا ذاتا ووجودا
مع الجنس والنوع فهو بمنزلة بعض الشيء وذلك بخلاف ما عليه امر ما يقع به اختلاف شخصي من التشخصات فانه خارج عن النوع
منضم اليه جريان ثلثة احتمالات غير واضحة بين وما ترتب على كل منها اوضح واليق على ما فصلناه سابقا تفصيلا وتلناه
ترتيبا قال وكلاهما شرط ما يقع تحت التضاد اقول وذلك لانه لا معنى للضدين الا موجودان يتعاقبان على موضوع او محل
واحد والاول مستلزم الفساد والثاني المادة وحقيقة الوجوب ينافيهما واما الثاني فهو المساوي في القوة فيكون
مثلا له في الحقيقة معاندا له مخالفا اياه مع مساواته له في القوة ولما ثبت استحالة التشريك لا في الجنس ولا في النوع ثبت
ان لا ثاني له والجملة انه لو كان له ثاني لكان واجبا لذاته لكن التالي باطل فكذا مقدمه اما الملازمة فلان جميع الممكنات معلولة
له اما بلا واسطة او بها واليه يعاد ما هو البين ان معلول الشيء لا يكون مساويا في القوة فلو كان له ثان لكان واجبا لذاته و

هو للازمه

هو للازمة التي ادعيناه واما بطلان التالي فلما تقدم من امتناع تعدد الواجب لذاته قال بل انما عليه الدلائل الواضحة الخ اقول اشبه بل الظاهر
بعد نفي كون البرهان عليه بل هو البرهان على كل شيء ان الممكن عنه تعالى هو البرهان اللمي وهو الاستدلال من العلة الى المعلول على ما عليه بيانه
ولما انه برهان على كل شيء حيث انه يستدل به على اعداد من الثواني كالصادر الاول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فيستدل بوجوده عليه
وهكذا الى ما فوق الوجود وذلك بقاعدة الامكان الاشرف ثم انه بعد ما نفى عنه تعالى بانه لا برهان عليه فقد نبه على ان امره وما
يعتري بعض الاوهام انه لا دليل عليه بقوله بل انما عليه الدلائل الواضحة ويؤيد نقل البراهين اشعارا بان تلك الدلائل سبل وسلالم واضحة
لا تشتبه واضحة لا خفية حتى لا يفيد اليقين قال الشيخ في برهان الشفاء ان الحد الاوسط ان لم يكن علة الثبوت الاكبر للاصغر فهو اما ان يكون
معلولا له او لا فان كان الاول سمي هذا القياس الدليل انتهى وهو صريح في المدعى قال سلب المشابهات عنه اقول وذلك حيث ان ذاته
سبحانه بالاحق ما يسبق اقدس واعلى من مشاهدة في الحقائق ومشابهة الذوات فانه جل سلطانه مبدع الذوات ومعامل الحقائق ومعطي
الهيات فيكون خارجا عن حد التشبيه ولكن القول في الوجود والشيئية فهو موجود لا كسائر الوجودات وشيء لا كسائر الاشياء من غاية
شيئية كل شيء ووجود كل موجود بل انه لما كان وجود ما به موجودية جميع الاشياء قال وهو كل شيء على محاذاة ما ذكره العلم الثاني
بقوله فهو الكل في وحدة مع انه ليس شيئا من الاشياء تعالى عن هذا وقوله وما عاب الاضافات كلها اليه اقول لاضافة ذات الماهيات
العارضة لذاته المحضة الاحدية بسلطانه لا تكون متعاقبة الحصول شيئا بعد شيء بالنسبة اليه تعالى اذ ليس هناك من جهة ذاته المحضة الا
الفعلية المحضة من كل جهة بل انما لها التعاقب والتدريج بحسب التسبيل اما اليه الاضافة واما الاضافات العارضة لها في عالم الامكان
فعلى غير ذلك السبيل قال من الاشياء بعده اقول افيد ان قوله بعده اما صفة للاشياء اي من الاشياء التي هي جميعا بعد ذات الاول
حق تعالى او متعلق بليس هو شيئا وبعد بمعنى غير بمعنى انه تعالى ليس شيئا من الاشياء اصلا غير نفس ذاته وذلك بخلاف غيره
فانه يكون عين كثير من الاشياء والمفهومات غير نفس ذاتها كالحيوان يكون عين الفرس والانسان وكالانسان فانه يكون هذا
الكاتب وذلك الفاضل او بعد بمعناه حقيقة او ليس الاول تعالى بحسب صحيح صيرورته شيئا من الاشياء في مرتبة اخرى بعد
مرتبة ذاته اصلا بخلاف سائر الاشياء قال بعد كل شيء بعد اقول اما ان يكون قوله بعد صفة له واما ان يكون بمعنى غيره قال لا
ليس شيء من وجوده وكذا قوله ولا شيء من جنس وجوده اقول بيان كونه تعالى تاما ثم ان قوله الغير وغير من قوله ولا شيء من جنس وجوده
خارجا عن وجوده حال يعني لا شيء من جنس وجوده لغيره خارجا عن وجوده قال مثل الانسان تمثيل للمعنى الاول حاصله انه تعالى
تام لانه ليس شيء من وجوده قاصرا عنه ولا شيء من جنس وجوده خارجا عنه يوجد لغيره كما ان يكون لغيره تعالى هذا كالانسان
فان كثيرا من كمالات وجوده قاصرا عنه كما ان انسانية ايضا يوجد لغيره من افراده بوجودها الخطي الاعادي وقوله فوق التام
يعني انه مع كونه تاما بالمعنى الذي ذكره فهو سبب تامية كل شيء اذ كل موجود سواه ممكن لا وجود له الا منه او ما يستند اليه فيكون
وجود كل موجود سواه فاضلا من وجوده فايضا عنه فيكون فوق التام لانه تام تامية غيره ايضا منه قال وواجب بذاته غير محض
اقول الغير مشترك لفظا بين معنيين احدهما يشتق منه كل شيء وهو ليس الا الوجود او كماله الذي هو من باب الوجود وازلة تعالى الوجود
وكماله من ذاته والممكنات من غيره كان هو تعالى غيرا واما ما عداه تعالى من الممكنات فلما في ذاته العدم الذي هو الشر بالذات فلا
يكون مقومة من الشر والعدم فلا يكون الغير المحض الامر بحيث له لذاته الوجود وكماله والحالة الخيرية لا يلحق ان يتصف به شيء الا
الباري سبحانه وتعالى الا ان الغير في كل شيء هو كونه على اتم الحالة الوجود الذي يخصه وكل شيء هو غيره لا يستحق لذاته الا عدم هذا الذي هو نهاية
الشر وانما يأتيه الوجود والغير الذي يخصه منه فهو كائن مركب من الخير والشر وليس الباري لكونه ووجوده وكماله وعلوه وبهائه من ذاته

فهو خير محض فاذا قيل ان الشر عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحق له وواجب الوجود يستحيل ان يكون فاقدا للكمال في حال من الاحوال
فضلا عن وقت من الاوقات فذاته تعالى مبرا عن الشرور وثانيها النافع والانفع من الواجب لذاته فانه الذي اوجد الهيات وافاض
لها كما لات تستحقها كما جاء في الوحي الالهي بقوله تعالى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى على ما اشار اليه الشيخ بقوله وقد تعالى ايضا خير الخ فان قلت
ان كون ممكن الوجود ليس خيرا في ذاته لا ينافي كون بعض افراده عاريا عن الشر والخلل والنقصان كما ذكره الشيخ في اشارة في اواخر النمط السابع
من الاشارات حيث قال ان الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور
لا يمكن ان يكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث تعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات الحركات وفي القسم الشر ثم
اما على الاطلاق واما بحسب البعض وان كان الوجود المحض مبدأ الفيض الوجود الخير في الصورة كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل
وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذا وجود القسم الثاني فانه يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خيرا كثيرا ولا يوجد بحر ان شر
قليل شرا كثيرا انتهى ولكن بقي المقام شيء وهو ان هذا بظاهره ينافي ما وقع عنه في كتاب النفس من هذا الكتاب حيث قال وما الخير
والشر والموافق وما اشبه ذلك فهو امور في انفسها غير مادية وقد تعرض لها ان يكون مادية والدليل على ان هذه الامور غير مادية
ان هذه الامور لو كانت مادية لما كان يعقل خيرا وشرا ومخالفا وموافقا الا عارضا للجسم وقد يعقل ذلك بل يوجد فيه ان هذه الا
في انفسها غير مادية وقد عرض لها ان كانت مادية انتهى وهو صريح في المدعى سيما ما ذكره بقوله فهو امور في انفسها غير مادية وقد يعرض
لها ان تكون مادية الا ان يقال ان الشر الذي هو من الامور العامة ما يشمل جميع ما في حيطة الامكان وهو غير الشر الذي من ما لم العقول
لان الوارد منه ما يفسد من شيخ الفساد وبعبارة اخرى ان الشر الذي بمعنى العدم منه ما هو من لوازم الهيات التي لا علة لها ومنه ما لا يكون
من هذا القبيل بل قد يلحق الهيات لا من ذواتها فلا علة لها ترتب سبب وعلة وليس الكلام في الشق الاول الذي لا مدخل له اذ من المعلوم ان ترتب
الهيات في كونها ممكنة والا في ماهيتها الا علة لوجود ما يجب ولا لقصور الممكن من درجة الواجب بذاته ولا التفاوت مراتب هذا النقصان
في الهيات علة بل انما ذلك لاختلاف الهيات في حدود ذواتها لا لامر خارج عنها فلو كان النقصان في جميعها منشأها لكان الهيات
مهية واحدة بل الكلام انما هو في القسم الاخر وهو عدم ما هو من الامور الزائدة على مقتضى النوع كما يجعل بالفلسفة مثلا للانسان فان ذلك
ليس شرا له لاجل كونه انسانا بل هو شر لاجل انها اقتضاها شخص مستعد لها مشتاق اليها دون غيره لا من حيث انه انسان بل من حيث انه وجد
فيه هذا الاستحقاق والاشتياق الذي لا يصلح في ان يوجد من هنا ظهر سر ما قال المعلم الاول من ان الموجود في العالم اما خير محض او
ما يكون خيره غالبا على شره ولا يوجد فيه ما هو شر محض انتهى حيث تضاعيف البيان الجواب ان هذا النفي لا ينافي ذلك الاثبات فلا منافاة
بين ما وقع من الشيخ من كون الشر من الامور العامة وبين نفيها عن المفارقات الصرفة كالعقول المجردة عن المادة من كل جهة قال و
الذي يحصل بيد هو مقل القوى اقول قد سبق منا في اوائل هذا الشرح ما في شرح هذا المقام حيث حققنا ان المراد منه العقل بالفعل
ان قوة الانتقال من المعقولات الى المجهولات كما ان قوله والذي ما بعد القوة هو العقل بالفعل اشارة الى العقل المستفاد على ما قال على سبيل
الاشكال على ما هنا فانه ما قال في اول هذا النمط من الالهيات على ما قال ان النظرية التي يطلب فيها اشكال القوة النظرية من النفس حصول
العقل بالفعل وقد استوفينا من الاستيفاء تحرير ذلك البحث فيكون ما وقع منه هنا على ما هنالك وبالجملة ان الوجود الصوري الذي
هو الوجود العقلي عبارة من الصور العقلية المجردة لا مطلق الصور الذي يشمل التخيلات والمتوهمات والذي يحصل لها احيانا لا القوة بما هو
العقل الا الهيولى ولا الملكة ذكر الشيخ في طبيعيات كتاب الشفاء ان العقل بالفعل استعداد حاصل للنفس بعد ادراك الاشياء وتميزها
واستخراجها الهائم ان تلك الصور وان لم يكن حاصلة للنفس فهي الزينة الا انها كانت حاصلة لها فكانه قال ان الحاصل للنفس اما حاصل

منها

منها او لها الاستعداد استرجاعها متى شاء او الاول هو كونه بالقوة والثاني قد يكون امرا اجماليا بان يلاحظ الاشياء بامر واحد هو مبدأ تفاصيل هذه
الاشياء بان يكون عنده مسئلة يسئل منها ما قد علمت او ما هو قريب من ان تعلم فيحضر له جوابها في الوقت وانت تتيقن بان يجيب عنها
ما علمته من غير ان يكون تفصيل البرهان انما ما خذ في التفصيل والترتيب في نفسه مع اخذك في الجواب الصادر عن تعين بنسبة ما تعلم
قبل التفصيل والترتيب وقد يكون تفصيلا ما حاصلا بالفعل منفصلا بعضها الى بعض سواء كان تفصيلا واجبا لا يمكن لغيره او غيره
ان تغيره كقولنا كل انسان حيوان والفرق بين هذه الثلاثة ان الاول كانه شيء مخزون لك ان يستعمل مع سبب والثاني كانه شيء اخر حيث من
الخزانة وانت تستعمله والثالث يخالف الاول بانه منظور اليه بالفعل يقينا ويخالف الثاني بانه قريب في الفكر ومقارنة اليقين فان
قال ان ذلك علم بالقوة ايضا ولكن قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لان احساسه يقينا ويخالف الثاني بانه قريب في الفكر بالفعل لا
قوة قريبة من الفعل وبعيدة فهو هذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد ان يجعله معلوما بنوع اخر ثم ان المحرر في قوله بيد بوجود الملكة
الصوري على تقدير ان يكون قوله يحصل على صيغة المعلوم للفاعل او الى الموصول على تقدير ان يكون على صيغة المجهول قال لا ان هناك
اشياء متكثرة اقول لا بالذات ولا بالاعتبار بل انما يكون بمجرد النسبة ومن هنا ظهر حال ما قيل من تكثر الحيثية التقييدية فيه قال اعم
من هو او غيره اقول يعني اعم من ان يقال او غيره فالجزء دخول الحرف الجار على الغير قال ولكن المخالفات تعرف انتهى الامر الخ
اقول يعني ان المخالفات المعتبرة فيه الاخذ فيه الواقعية نظرا الى مفهومها لا يقتضي الا مفهوما اما كونه غيره فيجب امر اخر وهو البرهان
مثلا ان ابوة زيد يقتضي بنوة له سواء كان هو او غيره ولكن البرهان يقتضي ان يكون لها سوء فانه بغيره وفي بعض النسخ انتهى من التسوية
وهو ظاهر مطلوب من هذا ان كون الشيء عاقلا لا يوجب ان يكون معقولا شيئا اخر بل يوجب ان يكون هنالك معقول سواء كان ذلك هو او
غيره مع ان العاقلية والمعقولية من المخالفات بل انما يقتضي ذلك التغاير بحسب النسبة والترتيب الحاني بتقديم وتاخير او تحصيل
لا النفس النسبة والاضافة المفروضة في النص قال فانا نعلم يقينا اقول متعلق بقوله وكما من يتفكر قليلا علم ان العاقل قال هي هذه
القوة نفسها اقول غير المطلوب وهو عدم المغايرة بين العاقل والمعقول قال ولا قوة اخرى اقول وهكذا فيلزم التسلسل قال لا
اثنين في الاعتبار اقول يؤيد ما قلنا من عدم التكثر بالحيثية التقييدية في علم الشيء بنفسه وبالجملة ان الهوية المجردة عن المادة ما
عند نفسها غير جميع التغاير بين هذه الامور الى النسبة لا من حيث الذات ولا باعتبار الحيثيات التقييدية كما توهم بعض الاعلام وذلك
لان حقيقة العلم حصول الهوية المجردة عند مجرد سواء كان هو او غيره كما يشعر به ما وقع عن الشيخ وغيره من ان الحكمة ورد ساتهم بل
التام من كلام الشيخ ههنا انه لا اعتبار هناك مطلقا لا بالذات ولا بالاعتبار بل انما ذلك بمجرد النسبة وتعلقها وتاخيرها في الذكر وتدين
ههنا انه وجه من الشكوك منها انه لا يمكن علم المجرد بذاته لاقتضاء العلم لنسبة لا يتصور بين الشيء ونفسه ومنها ان ليس الهوية المجردة
من كل جهة علم بعلمه والا لزم التسلسل او الدور فيه وغيرها من وجوه الشكوك والحاصل ان العلم معان ثلثة احدها العلم المصدري
الاضافي الذي يشتق منه علم وعالم وثانيها الحاصر عند الذات المدركة وثالثها هو منشأ الانكشاف والحضور كما في المنشأ
سواء اعتبر معه الحضور بالفعل او لا والاحتمال ان فضلية الحيثيين الاولين لا يتصور بدون وجود المعلوم وتحققه بخواص التحقق
والا في انما يصير ان متعددين بتعدد المعلوم والا في ان المعنى الاول انتزاعي لا تحقق له في الخارج والا في ان معنى المعنى الثاني لا يجب ان يكون
صفة العالم والا في ان الثالث هو المعنى الحقيقي الذي هو اخص بهذا الاسم فانا نجد هذا فيقول ان المعنى الثاني يشمل العلم الحضوري
والحصولي معا لكون الاول يتحد مع العالم والمعلوم والثاني مع المعلوم دون العالم بل يكون صفة قائمة بخلاف الاول الاول
فلذا لا يجب ان يكون العلم بالمعنى الثاني صفة العالم واما ما عليه مشايخ الحكماء من انا نعلم بالضرورة ان حقيقة العلم غير الحصول فان حصول

مهية العلوم غير العالم ولو كان بينهما لكان كل جماد عالما الزمان جادا الا وقد حصل له مهية والعلوم من كل شيء مهية وايضا انا نعلم بالضرورة
ان كون الشيء عالما لما ينكشف له المعلومات حال خارجي مغاير لنفس حقيقة الاشياء فلا يكون نفس حقيقة العالم وصدورها مصداقا لصدق
العالم في علم الشيء بنفسه فان كل شيء في نفسه هو ولو تغير عما هو عليه في نفسه لاحتاج الى مصداق اخر وراء ذاته فلا بد في كون الشيء
عالما لنفسه مثلا من امر اخر غير نفس ذاته يكون مصداقا لها لمهيته فلا يكون العلم بالشيء نفس حصول ذلك الشيء فقط انتهى وهو كما
ترى فانه اراد به كون العلم بالمعنى الاول غير وجود الشيء المجرد وحصوله فهو مسلم ولا يلزم منه كون المعنى الثاني كذلك والكلام فيه وان
اراد به بالمعنى الثاني فهو ممنوع والسند ظاهر وما ذكره من امر اخر فيه ما لا يخفى ضرورة انه ليس هويته مجرد شيء يكون حضوره عند
علم او معلوما والمعتبر فيه ذلك وبالجملة ان الجمادات مشتملة على الوجود والامر لمن المادة الباعثة للعمل بالعمل نعم لو صرح بها
لصحت ان يكون معقولا وان يصح ان يكون عاقلة لعدم قيامها بذواتها نعم انما لو كانت كذلك لكانت عاقلة ومعقولة وعقلا وعقلا على
ذلك ما ذكره بقوله ان كون الشيء عالما لما ينكشف له المعلومات حال خارجي وذلك لانه ايضا ممنوع في علم الشيء بنفسه لما علمت آنفا من
ان حقيقة الشيء الموجود بالفعل مصداق كونه عالما لنفسه ولا يحتاج في ذلك الى امر مغاير لنفسه وانما الاعتبار ومصدق المفهومات المتغايرة
على ثلث واحدة لا يستلزم تغاير الصدقات الا اذا استلزم ذلك الصدق تغيرا خارجيا وليس هو ذلك لكيف لا وانه لو صح ذلك يلزم عدم
علم الواجب بنفس ذاته الاحدية بتحقق غيره ولو بالاعتبار وهو ضروري الاستحالة فقد اندفع ما ربما يقال انه لا يعتبر ذاتا ولا اعتبارا في علم الشيء بنفسه
ذاته على حضوريا فاذا تقرر هذا فنقول الواجب الوجود علوم ثلثة بالمعاني المذكورة احدها ما هو صفة حقيقية كلية وهو عين ذاته تعالى
بذاته منشأ لانكشاف جميع الموجودات وظهورها وحضورها سواء كانت عقلية او مركبة وسواء كانت صورا
عليه او امورا عينية محسوسة او معقولة فان تلك الجميع حين كونها صادرة عنه تعالى منكشفة بذواتها عنه تعالى بسبب علمه بذاته تعالى
بذاته فعلمه بذاته بذاته وهو عين ذاته لما كان منشأ الظهور كل شيء وحضوره صار ذاته محض العلم الحقيقي لجميع الموجودات ولا يمكن التعدد
في هذا العلم اصلا ولا الاجمال والتفصيل بل الحدوث والاجمال والتفصيل انما يكون في متعلقاته ولا يخفى عليك ان هذا العلم هو كمال ذاتي للذات
ومقدم على جميع الايجادات فهو علم فعلي ومقدم الزاتي واما الحضور الذي هو مرتبة الايجاد فهو العلم الاتساقي الفعلي الذي ليس كمالا
ذاتيا للذات وكذا العلم بمعنى الحاضر الذي هو مرتبة الايجاد فانه ايضا علم فعلي لكن ليس على كمالا للذات وعلى التقديرين ظاهر ان علمه تعالى
بالاشياء ليس علما انفعاليا مستفادا منها والا لما كان واجبا لجميع جهاته ولعل الشيخ اشار اليه ههنا بقوله وليس يجوز ان يكون واجب
الوجود يعقل الاشياء من الاشياء وقد اشار الى فساد قسمين منه احدهما ما عليه فرفوريوس من اتحاد العلم مع المعلوم فلزم تقومه بالصور
العلمية المستفادة من غيره من الاشياء المتكثرة لا اتحادها معه اتحاد العالم مع المعلوم وقد نبه الشيخ على فساده بقوله وليس يجوز الى آخره
والا فوائد لما يتقوم بها فيكون تقومه بالاشياء وهو صريح باطل لا يحصله بها الفصل الحل بالصور القائمة به كما ظنه طائفة من
المتفلسفين فتقومه بها باطل سواء كان بمعنى تحصله بحصل الحل بالحال وتركيبه منها تركيب الشيء من الاجزاء كما ذهب فرفوريوس وتابعها
علم وجوده تعالى من جميع جهاته على تقرير قيامها بذاته تعالى كما نبه عليه بقوله ولما عارضه لها الى لذاته لا يعقل فلا يكون واجبا لوجوده
من كل جهة وهذا مع وذلك حيث ان تلك الصور التي فيها من غيره لا من ذاته ولما اشار الى علة انها جميعا لم يسبه الشركات فيه
منه لا من غيره فلا ينافي كونه واجبا لذاته من جميع الجهات لاستنادها اليه فيكون فيه عنه لا فيه من غيره وعلى هذا التقدير لا ينافي
عنه في الاثبات من العلم الحصولي ولما اذا وجه كلامه على وجه يرجع الى نفي علمه بالاشياء الى الموجودات العينية من الاشياء الى الصور العلمية
بلزوم تقدمه وتركيبه او حصله او قيام تلك الصور بذاته فيكون ممكنة قائمة به تعالى وصفة له فلا يكون واجبا من جميع جهاته فيكون علمه

بالاشياء

بالاشياء من ذاته لا من الصور وهذا هو الحق ولكن بدائه ما عليه في الاشارات ثم انا نبين ذلك اولا قال الاكثر الصور صفات كلية له واما الداخل لها
كالموجودات الخارجية من الجواهر المجردة فلا ينافي كونه واجبا من جميع جهاته بل المعتبر فيه انه اذا كانت الصفات صفات كلية يكون عين
ذاته واذا كانت غير كلية يكون بحيث لا تغير ويعاقب فيها نظرا اليه تعالى وسيأتي تفصيل هذا المرام على النهج العام ثم ان ما ذكره الشيخ
في كتاب بيان الحق يطرح الى الاول من التوجيهين حيث قال ان العقل البسيط في الاول ذاته ان هذا العقل هو مبدأ معقولات
لانه المتصل وهذه المعقولات المتصلة لوازم ذاته لا على سبيل الانفعال بل على سبيل الفعل وهي اما ان لا تعتبر غير متناهية او ليس
فيها الترتيب الطبيعي واما ان تعتبر غير متناهية لا على ذلك الترتيب فلا يعرض عنه محال قال ليس بعيدا في التحصيل عن العبارة
واذا كان واجب الوجود لعقل ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته والا لبس يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي هي معقولاته وان كانت
اعراضا موجودة فيه فليس ما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته فهو بحيث كونه مبدأ اللوازم اي المعقولات
بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها بل كما
انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في ان توجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه
محلها ولوازم ذاته هي صور معقولاته لا على ان تلك الصور يصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة عن الموادّ
عنه وهي معقولة له نفس وجودها عنه نفس معقوليتها له فمعقولاته اذن فعله انتهى ثم ان كون علمه فعليا لا ينافي ان يكون تابعا
لا بمعنى انه انفعالي بل بمعنى تابعية كونه تابعا لها في التحقيق ومن ههنا اندفع ما يتوهم من التنافي في هذا المقام والله ولي
الفضل والالهام **تكميل** ولانه مبدأ كل حقيقة **اقول** دليل متقدم على المدعى وهو قوله فيعقل من ذاته ما هو مبدأ كل شيء والحاصل
انه علمه بذاته تعالى علم بجميع ما عداه من الجواهر العالية والانوار المعالية من العقول القادسة مع ما فيها من الصور القائمة
بها على ما اشار اليه بقوله التامة باعيانها ومنه يلوح ان مناط علمه بها هو ذاته تعالى وليس للصور القائمة به تعالى على تقدير
جوازه مدخل في علمه بها بل هي مع ما في الاعيان من الموجودات العامة والفاسدة حاضرة لانه تعالى مصحوبة للانكشاف وان
تلك الصور ليست كالا له بل انها بمنزلة الموجودات الخارجية فيكون من اثاره من دون تقوم ذاته بها وتركيبه منها كما عليه فرفوريوس
من اتحاد العالم بالمعلوم او تحصله بها كما عليه طائفة اخرى ومن دون انفعاله عنها مطلقا لا ذاتا ولا زمانا لكونها فيه عنه لا فيه
غيره لا حدوثي في اثباتها بعد كون ذاته يعقل من ذاته كونه مبدأ لكل شيء فيعقل بحسبه كل شيء والحاصل ان العلم لا يستدعي
الا ان يكون بين العالم والمعلوم علاقة يوجب حضور المعلوم عند العالم به وهي كما جاز ان يكون بحصول صور الاشياء فيه
كذلك جاز ان يكون بغيره لكون المعلوم معلولا للعالم فعلى تقدير قيام الصور بذاته تعالى يكون علمه حل يحدث بها وبغيرها
بذاته تعالى لكونه مبدأ لها فكان ما ذكره ههنا جواب توهم من سؤال يورد على ان علمه لو كان بحصول صور الاشياء بذاته
تعالى يلزم علمه بها حال تقادمها ولا يكون في مرتبة ذاته عالما باعداده وحاصل جوابه انه بذاته يعقل كونه مبدأ لكل شيء فبذاته يعلم
جميع الاشياء صورا كانت او غير صور وان باعداده مطلقا ليس كالا له تعالى حتى لو لم يكن في مرتبة ذاته يكون ناقصا تعالى عن هذا
بل ذاته بذاته علم بسيط كالى حيث يعقل من ذاته كونه مبدأ لكل فيعلم من ذاته جميع ما عداه مطلقا وحضور ما عداه تعالى عنده غير
زماني ولما كان جزئيات مادته وهويات هولاية فان قلت انه تعالى بذاته لما كان علما بجميع ما عداه ومصحوبا للانكشاف فلا
مناط لرفا الفائدة في ايجاده صورا قائمة بذاته تعالى قلت لعله قد زعم ان ما يقبل الوجود سواء كان صورا او موجودات عينية يفيض
عنه تعالى منكشفة لكون مناط انكشاف ذاته تعالى لا غيره ليكون فاسدا باطلا وان كان الحق عنده تقدسه تعالى هو قيام الصور العلمية

به كالسيالي تفصيله فانظر وبالجملة ان جهة منه غير جهة فيه والا لكان كل ما منه التي يكون فيه مع ان الموجودات العينية منه تعالى
وليست فيه فيلزم من ذلك ان تكثر في ذاته حيث يلزم منه ان يكون هناك بارادة ما منه وما فيه اي جهتي الفعل والقبول حيث
وحيث في ذاته البسيطة الحقة الاحدية من كل جهة لاستحالة ذهاب السلسلة الى غير النهاية فينتهي بالك الجهتان الى الجهتين
في صورة ذاته بالاخرة تعالى عن هذا ثم ان قياس قيام الصور العلمية بذاته الاقدس على ايجاده تعالى لزيد مثلا قياس مع
الفارق ضرورة ان هذا تاثير والى ذلك الاشارة بقول فاتح الاوصياء وسيد الاولياء على المرتضى صلوات الله عليه
من وصفه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه انتهى ولا يخفى ان شيخنا الرئيس بالغ في الاجتهاد في ان لا تكثر في ذاته
وقد لزم ذلك من قيام الصور بذاته فينبغي ان تجتهد جهدك في ان تخلص عن هذا قال اولا اقول ذلك لان الطبايع الكلية
علل الهويات التشخيصية المندرجة تحتها من الافراد ولا ينافي كون الامر بالعكس على ما تقدم تفصيله فلا يضر قال بالجهة
الجزئية اقول لي الكلية قال لم يعقل بما هي فاسدة اقول ايراد على هذا الشق من الترديد حيث ان الفاسدات اذا عقلت بما هيتها
الكلية فقط فلزم علم كونها معقولة بما هي هويات جزئية وهو خلف فاسد وبالجملة ان علمه تعالى بالاشياء لا من حيث تغيرها
وتبدلها سواء كان علم بالاشياء من حيث الاحاطة باسبابها القريبة اليها او من حيث حضورها عنده تعالى بهوياتها التشخيصية
وعلى التقديرين لا يكون علمه بها علما زمانيا وهذا هو المراد من كون علمه بها علما كليا على ما نص عليه الشيخ في كتابه الموسوم بالحكمة
العلائية بهذه العبارة فيس فرق ما نسبت كارهاى تغير جزئى بعلمى زمانى وعلمى كلى وواجب الوجود هيچ يزيد هذا دانند بعلمى كلى كه
هيچ خود وبيرون از علم وى غايب نشود بيرون روى كه گفته آمد وفى فن الالهيات من كتاب النجاة في الفصل المعقود
لبيان انه تعالى كيف يعلم ذاته بهذه العبارة فان منع مانع ان يسمى هذا معرفة الجزئي من جهة كلية فلا مناقشة لان غرضنا الآن
غير ذلك وهو في تعريف ان الامور الجزئية كيف تعلم وتدرك على وجه لا يتغير معها العالم وكيف تعلم وتدرك
ادراكا لا يتغير معها العالم وفي كتاب التعليقات ايضا بهذه العبارة انه لا ينبغي ان يجعل علمه عرضة التغير والفساد
بان يجعله زمانيا او ان يكون علمه مستفادا من الجنس ومن وجود الموجودات فانه ان دخل في علمه الزمان يكون متغيرا وفاسدا
لان الشيء يكون في وقت بحال وفي وقت آخر بحال آخر انتهى ومن الظاهر حمله هذا لا قائل ان مراده بالعلم الكلي لا يكون
زمانيا سواء كان علمه بالاشياء من حيث الاحاطة باسبابها القريبة اليها او من حيث حضورها عنده تعالى بوجوداتها
العينية او صورها الارتسامية في القوى العالية والسافلة وقد اشار الشيخ الى المقام الاول في التعليقات حيث قال
واما الفاسدات فانا نعلمها فاسدة من جهة اسبابها وعللها كما نعقل انت فاسدا اذا عقلته من جهة اسبابه اشار ذلك انك
اذا تخيلت انه كما تعفنت مادة في عروق بتيعها حمى وتعلم مع ذلك من الاسباب والعلل ان شخصا ما يوجد بحيث توجد عنه هذه
فتحكم ان ذلك الشخص يحم فهذا الحكم لا يفسد وان فسد الموضوع وشيء آخر وهو ان المعقولات التابعة للحسوسات مما لم
يدرك بعلة فان كل ما غسه نعقله من وجه وان لم يكن معقولا من جهة الاسباب والعلل فانه زماني متغير والحقيقة الذي
الزماني يكون بالحس والتخيل اذ نحن ليس يمكننا ان نصادف شيئا جزئيا الا في زمان والا لو احلمه بخلاف حكمنا فان الزمان هو
معقول له من كل وجه وهو محسوس لنا من وجه ومعقول من وجه فاذا تقرر هذا فنقول اما ما اورده الشيخ من التشنيع في علم
تعالى الذي نفى كل منها عنه تعالى في علمه بالجزئيات الفاسدة والعلميات الباقية اما الاول منهما فلانه يلزم ان لا يكون عالما بما
بهوياتها التشخيصية بل بما بطبايعها المرسلة الكلية وهو خلف فاسد ايضا فتعين من ذلك ان يكون علمه تعالى بها من سببين آخرين

من مح

لو قلنا بانه فاسدة معتبرة يلزم كون علمه بها زمانيا فلا يكون مجردا صحيحا لا يكون هويات انما يا تعالى من هذا واما الثاني فلانه مح

احدهما

احدهما من جهة علمه باسبابها القريبة اليها وثانيهما من حيث حضورها عنده تعالى حضورا غير زماني وعلى التقديرين يكون علمه تعالى بها علما
كليا ومن هنا اندفع ما اورده الغزالي في تهافته على الحكماء بقوله انه يلزم هؤلاء بناء على القول بعدم علمه بالجزئيات على الوجود الجزئية
والتغير ان زيدا مثلا لو اطاع الله او عصاه لم يكن الله تعالى عالما بأحد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص واضافة الاحوال
بعد ان لم يكن واذا لم يعرف زيدا لم يعرف افعاله واحواله بل لا يعرف كفره واسلامه بل انا نعرف انسانا واسلامه مطلقا كليا لا يختصان
بالاشخاص ويلزم على هذا ان لا يعلم عدد اصلى الله عليه وآله وان لا يعرف انه ارسله بعينه بالنبوة وانه عليه السلام يجدد بيانه في كل
نبي معين وانه بالجملة وانه صفة اولئك المحدثين بها كذا واما التي شخصه فلا يعرفه باحواله وصفاته فيلزمهم استيصال الشريعة بالطريق
وهذا كما ترى انه لا يرد على الحكماء كما عرفت ان مرادهم بالعلم الكلي اذا فاندفع هذا الايراد عنهم من سببين احدهما علمه بالاشياء من جهة الاحاطة
بالاسباب القريبة اليها باشخاصها الجزئية وثانيهما من جهة حضورها العيني عنده بهوياتها التشخيصية لكن لا باعتبار التعاقب والتجدد
لان نسبة التغيرات الى الثابت دهر فلذا لا يحتاج في الجواب عنه الى ما اورده الفاضل الرازي بانه تعالى وان لم يعلم الجزئيات بالحواس
عندهم كما نعلمها عوامنا الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق الا عليه دون ما عداه وبهذا الاعتبار والمقدار يحصل التمييز بين
الاشخاص وكذا نعلم احوال كل شخص وافعاله على وجه يتميز كل منها عن الآخر واوقاتها المعينة الا انه لم يكن بالنسبة اليها ماض وحال
ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل لتعاليه من الدخول تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته
بل يعلم كلا من الاشخاص واحوالها وافعالها بحيث يتميز كل منها عن الآخر وهذا القدر كاف في اجراء احكام الشريعة انتهى وهذا الايراد
كما ترى سيما ما وقع عنه مقولا الا انه لم يكن الى قوله لم يعلم ان بعضها واقع في الآن وذلك لان كونه تعالى متعاليا عن الدهر والزمان
انما يستلزم ان لا يكون علمه بالاشياء الزمانية علما زمانيا وهو لا يستلزم ان لا يعلم ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها
في المستقبل على ان يكون المضي والاستقبال والحال بقياس بعضها الى بعض بل انما يستلزم ذلك ان لا يعلمها كذلك على ان يكون هذه الاسماء
الصفات بالقياس الى ذاته تعالى وذلك لتعاليه عن الزمان كما انه يعلم الاشياء المكانية مع تعاليه عن المكان مع ان كلا منها يختص عن معين
منه فلو لم يعلمها كذلك لزم عدم احاطته تعالى بها بوجوهها وهذا الاكثر صريح تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن هنا ظهر ان هذا
التوجيه غير وجيه عند الحكماء بوجه ما وكانه لم يرض به احد منهم كما اوضحناه وما وقع من الشيخ في هذا الكتاب من انه لو اوجب تعالى
لا يدرك الجزئيات المتغيرة انه لا يدركها على خواصها كما يعلم خواص الكلي على خواص مجرد على احد هذين السببين فعله تعالى تعالى بالاشياء الزمانية من الجزئيات
الفاسدة بوجوهها الجزئية علم غير زماني غير متغير ومع ذلك يحيط بالزمان من ازله الى ابده وما فيه من الزمانيات الحاصلة غير زمانية وهو مذهب
الحكماء بالدهر قال الشيخ في النجاة ليس كل ما وجد مع الزمان فهو فيه فانا موجودون مع الهوية الواحدة واسنادها بل الشيء الموجود في الزمان
اما الآن فاقسامه وهو الماضي والمستقبل والطرفان وهو الآنات واما ثانيا فالمتحركات واما ثالثا فالمتحركات فان المتحركات في الحركة والحركة
في الزمان فتكون المتحركات موجودة في الزمان وكون الآن فيه لكون الوصل في العدد وكون الماضي والمستقبل فيه لكون الحدود في
العدد فاهو خارج من هذه الجملة فليس في زمان بل اذا قوبل بوجود مع الزمان واعتبر فيه وكان له ثبات مطابق لثبات الزمان وما فيه يسمى
تلك الاضافة ويكون ذلك الاعتبار دهرا فيكون الدهر مجاميا الزمان وكذا قال في كتابه عيون الحكمة ذوات الاشياء الثابتة وذوات
الاشياء الغير الثابتة من جهة والثانية من جهة واذا اختلفت من جهة ثباتها لم يكن في الزمان بل مع الزمان ونسبة ما مع الزمان والمبقي في الزمان
الى ما فيه في الزمان هو الدهر ونسبة ما ليس في الزمان الى ما ليس في الزمان الاول ان يسمى بالسرمد والدهر في ذاته من السرمد بالقياس
الى الزمان دهر فاذا تقرر هذا فنقول ان ظاهر هذه الاقاويل كون الجزئيات المتغيرة والفاسدات المتغيرة بوجوهها الجزئية معلومة له تعالى بوجوه كلية

ومع ذلك لا يعزب عن علمه شيء في الارض ولا في السماء ولا تغير ولا تعاقب بالقياس اليه وان كانت في انفسها متغيرة وفي ذواتها
قياس بعضها الى بعض متعاقبة ومن ههنا لاح حال ما قال بعض المتاخرين من الاعلام استرابا على الشيخ بهذه العبارة والعجب كل العجب
ان هذا القائل الفاضل صرح بان واجب الوجود مبدء لكل وجود وبان لا يعزب عنه شيء شخصي ومع ذلك حكم بان الجزئي المحسوس الموجود في الخارج
غير حاضر عنده تعالى باعتبار الوجود الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا الى لا يعزب عنه شيء من الجزئيات والكليات اصلا لا باعتبار
الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الكلي العلمي ولهذا قال الله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا
اكبر الا في كتاب مبين فان نحو اتعالى لا يعزب عنه شيء اشارة الى عدم الخفاء لذرة من الذرات باعتبار الوجود العيني وقت الايجاد وقوله تعالى
اصغر من ذلك اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلمي المقدم على الايجاد العيني انتهى وهو كما ترى على ما قررنا من ان ذلك القائل العالم قائل بذلك
ومثل ما قال هذا القائل عليه وهو عن مثله غريب ضرورة ان ذلك الكامل صرح بعلمه تعالى بتلك الجزئيات المحسوسة بوجوداتها الخارجية بين
دون تغير القياس اليه وتعاقب بالنظر اليه مطلقا وما قرره هذا القائل المعترض من كون التغير في حضوره عنده على ما قال فان جميع المحسوسات
حاضرة بذواتها عنده واجب الوجود في اوقات كونها موجودة في الاعيان والتغير في حضورها انما يكون تغيرا في النسبة والاضافة لا في الذات
ولا محذور في التغير في النسب والاضافات كما في الايجادات انتهى وهذا ايضا كما ترى ضرورة انه لا يعرفها بالقياس اليه ولكن الاتفاق
لايجاداته نظرا اليه والا لكان زمانيا مع تعاليه عن الدهر بل الشيخ اشار اليه فوق الاشارة على ما اوضحناه تارة بعد اخرى ومن ههنا
لاح ايضا حال ما قاله بهذه العبارة وبالجملة لا خفاء في ان علوم الممكنات المتغيرة التي هي المعلومات بذواتها والحوادث المتغيرة ان كانا
معلومين بذاتها بواجب الوجود بالذات لزم التغير في علمه المتعلق بها في الشهود العيني والفلاسفة يحاشون عنه وان لم يكونا معلومين
له تعالى الا بالعرض اي بالعلم المقدم على الايجاد لزم ان يعزب عنه شيء باعتبار الزمن بوجود هذا الوجود تعالى يحيد عن ذلك وهذا منشأ تكفيرهم
انتهى وهذا ايضا كما ترى حيث انه نشأ من الذهول عن ان الجزئيات المجردة والفاسدات المتغيرة بالقياس اليه تعالى الاتفاق لها
بل يكون بالقياس اليه دفعة واحدة غير زمانية وهو العلم الكلي عندهم ومن ههنا لاح ايضا حال ما ذكره فخر الحكماء رد اعلى ما قاله ذلك الفاضل
الماهر بقوله على ان قول الفلاسفة يحاشون منه على بعد وذلك حيث ما علمت ان هؤلاء الاعلام يحاشون عنه حاشا لما
والا لكان جاهلا الزمان زمانيا تعالى عن هذا ثم انه توجه اليه ما قلنا من جواز كون هذه الاشياء بوجوداتها الخارجية معلومة له تعالى
وبه تعالى عن الانتقال من حال الى حال ومن ههنا لاح حال ما قاله ذلك الفاضل الماهر الرباني المحقق تارة اخرى بناء على ما ذكره ههنا
من ان تكفيرهم لا ليس لبنفي العلم المقدم على الايجادات العينية بل تكفيرهم بواسطة نفي العلم بالحضورات الزمانية التي لم يتحقق قبل
الاتفاق والحدوث نشأ عن الذهول عن ان الموجودات الزمانية مع تعاقبها يكون حضورها عنده تعالى دفعة واحدة غير زمانية ولا انية
كما علمت غير مرة لا يمكن ان يكون مناط الجزئية والكلية لها خواص الادراك من دون تفاوت في المدرك كما ذهب اليه الفاضل الرباني المحقق
الدواني وذلك حيث قال يتحقق عندهم ان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك لا التفاوت في المدرك فهم يقولون عليه تعالى بجميع الاشياء
ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى بها بوجه لا يمنع فرض الشركة فان الكلية والجزئية انما يثبتان من نحو الادراك
لا من ادراك المحسوس وعدم ادراكه كل شيء يدركه بطريق الاحساس والتخيل فهو مدرك انه تعالى بطريق العقل فهم لا يتفوهون عنه تعالى ادراك
لشيء من الاشياء بل يتفوهون عنه الحصول والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات والحالات بطريق العقل ثم الكفيرة انما تعلق
بالجزئية هذا القائل لا بالجزء من كلامه والجزئية كما لا يخفى انتهى ويجوز تقريره بوجه يندفع به وجوه من الشكوك والشبه وذلك
بان يقال ان الجزئية اطلاقين احدهما ما يكون بسبب التشخص الخارجي وثانيهما ما يكون من الادراك الحسي والانزاع في تحقق الاول بخلاف الثاني

ومن ههنا

ومن ههنا الاشارة على الفلاسفة وعدم التفاوت في المدرك محمول على كونه جزئيا بالمعنى الاول لا كونه بطبيعته علما في نفسها مع ما فيه من تشخصات
وملابساتها باسرها ولعل ما وقع من ارسطو في التعليم الاول يظهر اليه وذلك حيث قال بعد كون الطبيعة كالصورة الانسانية حاصلة في كل
من تلك الحسوس مقارنا لتلك الاعراض مخصصة بسبب استعداد كل منها صورة مقارنة لتلك الاعراض ثم تلك الحقائق اذا ادركت
بالحواس كانت صورها الادراكية جزئية واذا ادركت بالعقل كانت صورها كلية فالاختلاف بالكلية والجزئية لا اختلاف نحو
الادراك لا لاختلاف المدرك وعلم الواجب متعلق بجميعها على وجه التعلق فان لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
فاصل كلام الحكماء نفي التخيل والاحساس عنه تعالى واثبات ادراك المفهومات له على نحو التعقل الصرف المقدس عن شوائب التصور
التصور بخلاف الاحساس فان مدركاته متغير ظوا متغير كان جهلا والحمل لا ينال جميع الحقائق وذلك هو المقصود ثم انه اذا تقرر
معنى كون التفاوت بنحو الادراك على ما اوضحناك اندفع وجوه من الشكوك الواردة هنالك منها ما اورده فخر الحكماء بقوله اقول
توجه عليه اولا ان تعليق هذا بالكلام المنقول عن الشفاء مشكل جدا كيف وقول الشيخ في بيان كيفية العلم يدل على وجود النوع المتعدد
الاشخاص لا مجرد نفي الادراك وبيان معنى الكلي في فن المنطق يدل على ان المتصف بالكلية هو المعنى الحاصل في العقل وذلك حيث قال
اللفظ المفرد اما ان يكون معناه الواحد الذي يدل عليه لا يمنع في الذهن من حيث يصور اشتراك الكثرة فيه على السوية بان يقال الكلي
واحد انه هو اشتراكا على درجة واحدة مثل قولنا الانسان فان المعنى في النفس ذلك المعنى مطابق لزيد ولعمرو ولغالب على درجة واحدة
وقال في الفصل الثاني من المقالة الخامسة من هذا الفن الذي نحن بصدد شرحه ان طبيعة الكلي جزء من طبيعة الجزئيات لانها اما
الانواع فيقوم من طبيعة الكليات كلها ومن طبيعة الاعراض التي تكتنفها مع المادة انتهى وله تصريحات عديدة بها وثانيا ان النوع
اذا تعدد اشخاصه كما هو المتردد بينهم فاذا كان التفاوت بين الكلي والجزئي في مجرد نحو الادراك لا بالذات يلزم تكثر امر واحد في الواقع
هو الطبيعة النوعية مثلا بلا انقسام امر اليها وذلك غير معقول كما صرح به المحقق الشريف في بحث الكلي الطبيعي من حاشيته
على شرح المطالع انتهى وهذا كما ترى لانه لا نزاع لهؤلاء المتعصبين للحكماء كالفاضل الدواني وغيره في حصول الكلي الطبيعي في الوجود
الخارجي بعين وجود افراده وجزئياته حتى يرد عليه ما يرد بل انما كلامه في الجزئية التي تكون بنحو الادراك من دون تفاوت في المدرك
الجزئي بالامر المشخص العيني ومن ههنا الاشارة بينه وبين ما في منطق الاشارات في اشارة اصناف القول في حصول ما هو ولما كان
فهو يكون بشركة وخصوصية معا مثل انه اذا سئل من جماعة هم زيد وعمرو وبكر وهم كان الذي يصلح ان يجاب على الشرط المذكور انهم
الناس واذا سئل ايضا عن زيد وحده ما هو لست اقول من هو كان الذي يصلح في الجواب على الوجه المذكور انه انسان وفي لفظ الشارح
من هذا الكتاب بقوله اما الخيال فتخيله مع تلك العوارض لا يتعين على تجريد المطلق منها ولكن تجرده من تلك العلاقة المذكورة التي
تعلق بها الاحساس وقس عليه ما وقع منه في كتاب التعليقات ولعل فخر الحكماء اشار بقوله وله تصريحات الى هذه الامور
منها انه يلزم ان يكون النفس المجردة الجزئية التي ازالت الوجه الوجيه كلية غير مانعة عن وقوع الشركة بل يجوز لها نظرا اليها ان يكون
ذا افراد كثيرة وذلك لانه لم يتعلق الاحساس ولا التخيل بها وهو الذي ظاهر كما قررنا من ان الجزئية على نحوين احدهما خارجي و
ثانيهما عقلي ووجود الاول لا ينافي انتفاء الاخر وذلك من حيث عدم جواز تعلق الخيال والاحساس بها وان الظن بما سلكه العلامة
الدواني في توجيه كلام الحكماء فهو وجه وجيه بما والعجب من العلامة المحقق حيث اعترض على هؤلاء بما ترى مع ظهور ذلك التوجيه كالشمس
في رابعة النهار فان قلت ان ما وقع من هؤلاء بناء على ذلك كل الاء سيما ما وقع منهم من ان تصور الالهية انما يمنع عن فرض الشركة بواسطة
امر مخصوص وذلك لان الظاهر من ذلك كون الجزئية هو هذا دون غيره قلت انه يدل على ما ادعيناه من كون الجزئية على نحوين و

اما العلامة الاولى فيصدق دفع التكفير عنهم وانما قلنا ذلك حيث ان انه وقع ذلك الاختصار من بعد قوله ومنشأ ذلك انهم حسبوا ان تصور
الهيه وذلك حيث يدل على المتاخرين بان حكمهم بتكفير الحكماء انما نشأ عما فهموا من امر الجزئية من حيث كونها ناشئة عن امر مخصوص منضم اليه
لا غيره وليس الامر كذلك بل الجزئية كما تكون بحسب هذا الانضمام في الامكان كذلك من حيث الارتسام بالقوى والانفعال ثم الخ في ايراد
على هو لا الا ملاء بانهم حسبوا ان كون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي مبني على عدم علمه تعالى بهذا الخصوص وليس هذا البحث الا ما
يحكم عليه علامة البرهان والحاصل ان مبنى كلامهم على ان علمه تعالى بهم دون التخيل والاحساس بل من حيث الاطلاع الحضوري العيني
او من جهة الاحاطة باسبابه المتادية اليه ومن الظاهر ان هذا النحو من الادراك لا يودي الى المنع عن الاشتراك ثم ان المراد ما فهم
من هو لا في تحقيق مذهب الحكماء من ان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك هو ان تحقيق مذهبهم في كيفية علمه بالاشياء الجزئية
كونه كذلك على الوجه الكلي لا مطلقا واما علمه تعالى من النفوس من حيث التخيل والاحساس فلا يكون من حيث كونه كذلك على
الوجه الجزئي ومن الظاهر انه انما يظهر هذا الفرق باعتبار كون الجزئية نحوا الادراك وهذا لا ينافي كون مبنى نفي الانحصار في كون
المنع عن الاشتراك على الامر المخصص المنحصر كما هناك واما اثبات انحصار كون الجزئية نحوا الادراك في تحقيق مذهب الحكماء في كيفية
علمه تعالى بالجزئيات فخيال على ذلك المدعى الذي قررناه وما ذكره المحقق الاولى وهو كون مناط الكلية والجزئية نحوا الادراك لا
التفاوت في المدرك فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الكلية بحيث لا يشذ عنه شيء من الاشياء ثم المراد من قوله وان كلية والجزئية
انما تنشأ من نحو الادراك لا من ادراك المخصص وعدم ادراكه هو ان الكلية والجزئية في كيفية علمه تعالى انما تنشأ من هذا النحو من الادراك
لا من ادراك المخصص لانه محفوظ في الصورتين لا تفاوت فيه من حيث الامر الكلي ان كليا فكلي وان جزئيا فجزئي والى هذا اشار بقوله
فكل ما ندركه بطريق الاحساس فهو يدركه الله تعالى بطريق التعقل انتهى ولكن بقي هنا للامر ان احدهما ان كون الكلية نحوا الادراك فهو
محمول على عدم التغير والتعاقب بما حاصله انه ادراك غير زماني لا على انه بحيث لا يمنع عن وقوع الشركة الا ان يقال انه لما لم يكن تخيلا
ولا احساسا لا يكون جزئيا من حيث الارتسام فلا يمنع عن الشركة لانه يصدق على الكثرة والفرق ظاهر بينهما وثانيهما انه لو كان
ذلك النحو من الادراك له تعالى بطريق الارتسام يلزم قيام الماديات بذاته تعالى واما اذا كان ذلك من سبيل الاطلاع الحضوري
او من حيث الاسباب المتادية اليه فلا مشاحة فيه بل انما يرجع ذلك الى ما تصدى له الشيخ كما سياتي ومن ههنا لاح حال ما اورده الفاضل
الخفري من الاستدلالات فيما علقه على الالهيات من كتاب التجريد في رد هذا التوجيه الذي اشرنا اليه وذلك حيث قال الا ان حاصل
التحقيق والمخفي ما لا يخفى على الناظر فيه بحيث لا التفات الى ما تصدى له وهو مفيد من تكفير الحكماء سيما الشيخ وهو رئيسهم ونعم ما ذكره
في منظومة فارسية هذه الابيات بيت كفر چه بنى كزاف لسان نبود ٭ حكم تو از ايمان من ايمان نبود ٭ در دهر چو من يكى آدم كافر
پس در همه دهر يكسلمان نبود قال واما ادراك اقول لا شبهة في كون هذه الشرائط في قوى اصحابنا لان ما يدركه من حيث معنوية
الشخصية اما ان يكون بطريق التخيل او لا يكون واما منع الاولى في حقه تعالى كما اشار اليه بقوله وقد بينا في كتب اخرى تخصيص منه ان
يكون علمه بالطريق الاخير وهو على قسمين وقد اشار الشيخ بما هو المشترك بينهما ههنا بقوله بل واجب الوجود بذاته يعقل كل شيء على
نحو كلي او غير متغاير قال فيكون مدركا للامور الجزئية الخ اقول يتفرع على النفي في قوله والا يلزم هذا الخ ما لزم في البطلان والفساد
الى ما تصدى لفساده والا لامن انه يعلم الجزئيات على وجه كلي وذلك على ان يكون الكلية وصف المدرك لا الادراك والذين سلكوا بكلمة
ملتوا انه خرج على قوله فما الاول يعلم الاسباب ومن ههنا سلكوا بكلمة ظنا منه انه نفى عنه تعالى علمه بالجزئيات بما هي جزئيات فلذا
افيد ان قوله فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اي بمفهومات كلية صادقة عليها وهو باطل لان الامور الجزئية من حيث جزئيتها

الغير الصادقة على الكثرة منتهية في سلسلة الاستناد اليه تعالى فيكون بكونه هي معلومة ولا يكون معلومة فالحاصل ان العلم بالجزئي
على الوجه الكلي وذلك على ان يكون صفة للعلم دون المعلوم ويا لجملة ان علمه تعالى بالاشياء كالكليات في عدم التغير فهو الذي
نحن في سبيله وهو شق ثالث لشقي الترديد اللذين هما باطلان بالبرهان وقوله على نحو كلي قيد لقوله العقل لا القول لكل شيء وملخصه
انه تعالى يعقل كل جزئي وكلي على ذلك العلم على نحو كلي اي على نحو غير متغير وذلك كما عليه سنة الكليات وطريقتها فقد
اتضح ما اراده الشيخ من دون لزوم كون علمه تعالى بالموجودات الكائنة الفاسدة بصورها الكلية لا بذواتها الشخصية و
اما العلامة الخفري فلعله لما لم يتدبر في كلامه ليتضح منه مرامه قال فيحلم من ظاهر كلامه الموجودات الكائنة والفاسدة ما
يكشف عنه واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة قبل انعادها والا لكشف عنه تعالى بالصور وجودها العيني الذي هي
متغيرة باعتباره ونفي هذا الانكشاف غلط صريح نشأ من غطاء على البصيرة فان واجب الوجود هو مبدء لوجود تلك الجزئيات
الكائنة والفاسدة فتصدى عنه تعالى منكشفة ولا مانع من الانكشاف اصلا فان واجب الوجود يعلم بذاته الجزئي الكائن
الصادر عنه تعالى حين كونه موجودا ولا يحتاج في ادراكه تعالى الى الآلة ولما اغفل عما بينهما نبه عليه فقال تصدى له تصدي تعال
والعجب كل العجب ان هذا القائل الكامل صرح بان واجب الوجود مبدء لكل وجود وبان لا يعزب عنه شيء شخصي ومع ذلك حكم
بان الجزئي المحسوس الموجود في الخارج غير ما حاضر عنده تعالى ولا يخفى انه مع ذلك لا يكون متغيرة ان بتعاقب الوجود و
الحضور بالقياس اليه تعالى التقدس عن الزمان وهو انواع التقضي والتجدد فتكون نسبة الزمانيات اليه تعالى على سنة واحدة
وان كان تلك الموجودات متغيرة الوجود والذات بقياس بعضها الى بعض ومن ههنا لاح حال ما قال متصلا بما نقلنا عنه
بهذه العبارة والتغير في حضورها انما يكون تغيرا في النسبة والاضافة لا في الذات ولا محذور في التغير في النسب والاضافات
كما في الايجادات فان كل ايجاد من الايجادات والحوادث انما كان في وقت معين ومع كل ايجاد مكشفا انكشاف حضوري بقاء
له انتهى وهذا كما ترى بل الحق ان الذات كما لا تغير فيه كذلك الامر في صفاته وايجاداته ضرورة ان نسبة التغيرات الى الذات
المتعالي عن الدهر والزمان غير متغيرة وان كانت هي بقياس بعضها الى بعض كذلك ولعل هذا الفاضل الالهي ايضا قد فطن به حيث
قال بعد هذا الكلام الذي نقلنا عنه بما صلة قليلة بهذه العبارة فتلخيص الكلام الذي لا شبهة فيه ان جميع الممكنات كلية
او جزئية لها نسبة الى واجب الوجود بان يكون بعلوية له سواء وجد منه موجودا ولا ولها النسبة اليه تعالى بان فاض
وجودها عنه تعالى وهذا الفيضان لا ينفك عن انكشاف ذات ما فاض وجوده عنه تعالى فان كان الفائض ابديا كان ذلك
الانكشاف الذي مع الايجاد كذلك وان كان الفائض في بعض الاوقات كان ذلك الانكشاف ايضا في ذلك الوقت فيكون
لواجب الوجود علم لا يتغير اصلا بوجه من الوجوه ولا يكون زمانيا بل يعدم على الزمان والدهر ومستمر في جميع اجزاء الزمان
وله انكشاف دوري باعتبار حضور الممكنات في الوجود العيني وذلك الحضور في التغير تابع للوجود العيني انتهى ثم لا يخفى انه
غافل عما ذكرنا بوجه باحث ذكر متصلا بما نقلنا عنه بهذه العبارة ولا يلزم من تغير ذلك الانكشاف والحضور الا التغير في
النسب والاضافات انتهى وذلك لان الظاهر ان هذا الكلام لا يجامع ما تضمنه ذلك الكلام ولعل هذين المقالين في قوة
المتناقضين ثم نرجع الى شرح ما نحن بصدد شرحه فنقول ان قوله وان تخصص شرط وجزاؤه فيما الاضافة وهو جملة ما تعقد
وقوله يتخصص ايضا لو كان انه في الواقع كذلك لانه لما كانت معينة يقتضي انحصارها في شخص من دون ان يتوقف في ذلك على خارج

فالعقل يدرك ذلك الشخص من هذه الحيثية من دون ان يشار اليه اشارة حسية كانت او عقلية والحاصل ان الامر الشخصي الجزئي اذا ادرك ادراكا
عقليا لا حسيا اشاريا فليس المدرك الا ماهية نوعية مقترنة بعوارض لا يأبى كل واحد منها الشركة ولا يحصل التشخص بانضمام كل منها الى الاخر
فان قلت انا لا نسلم ان تقييد الكلي العقلي لا يفيد الجزئية والتشخص اذ التقييد المذكور قد يؤدي الى ان لا يكون الماهية مشتركة في نفس الامر
ولا يعني التشخص الا امر مثله قلت انا اللازم لهذا التقييد التميز الاشاري الذي يغاير التشخص حيث انه وان افاد امتيازه عن كل ما يشاركه في نوعه
الا انه لا يختصه بوحدة عددية او الكثرة العددية والحيثية في التشخص هو هذا الا التميز فقط ولذا قيل يجوز امتياز كل من الشيئين بالامر
كالعلم الوجودي لا يجوز تشخص كل واحد من الامرين بالامر الاول فالمدار في الامتياز ليس الا تعليل الاشتراك الناشئ لتميز شخص في نوعه
ايضا فقد بان ان كل واحد من الكليات المقيدة ما يجوز العقل اشتراكه بين كثيرين هكذا كله وبالجملة ان الحل واحد من الحواس والنفس الناطقة
ادراك كل واحد من الكليات والجزئيات على ما نص عليه الشيخ في برهان كتابه هذا الا ان العقل لا يدرك الجزئيات الا بوجه كلي كما ان
الحواس لا تدركها الا بوجه لا يعرض له الكلية وقوله الا ان يشار اليه ابتداء اعلى ما عرفته لما ان يكون اشارة الى الاشارة العقلية فيكون
المراد من ذلك انه لا يدرك جزء ذلك الشيء مشار اليه من حيث احاطة المشير باسبابه المشار اليه كما علمه انفا ومن هنا يكون المراد من العقل
ما هو المدرك سواء كان عقلا او نفسا واما ان يكون اشارة الى الاشارة الحسية وذلك على ان تمييز ذلك الشيء بالامور الحسية ومن هنا
يكون المراد منه النفس لانها وان كانت مجردة في ذاتها لكنها من حيث تعلقها بالبدن يصح ان يشير الى الجزئيات المحسوسة اشارة حسية وقوله
على ما عرفته اشارة الى ما في كتاب النفس قال نعود فنقول الخ اقول انه بيان لما اذا كان الشيء معلوما للامور الجزئية من حيث احاطتها
الكلية الذي يصدق الجلالة اولا لا بيان ما وقع عنه بقوله فالاول يعلم الاسباب الخ كما علمه ذلك البعض ايضا قال ان ذكر ما قلنا
اقول من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الامر الجزئي قال يجب ان يكون قد حصل اقول ذلك لعدم الاحاطة التامة بالاسباب المشار اليه
قال فان منع مانع الخ اقول سؤال على الشق الثالث الذي فيه المراد على ان لا يكون الكلي وصفا للمدرك بل للادراك قال فانا نعلم
علما الخ اقول انه دليل على قوله كيف يعلم ويدرك علما واحدا لا يتغير بما احاطه الك مع تعلقك بالهيولى اذا علمت امر الكسوفات سواء
كانت معاينة كما يلوح من قوله كما توجد ذات فوقية كما يظهر من قوله او كنت موجودا ايضا يكون علمك في الحالين واحدا فاحاطتك بالمقارن
الصور المحيطة بالاسباب يوجب اختلاف ما يدرك تعالى وقوله كان لك علم ولك وقوله ثم كان وجود ذلك الخ بيان للشرط وقوله فان
علمك في الحالين يكون واحدا جواب عن قوله اذا علمت امر الكسوفات قال فاما اذا حصلت الوجدان الخ اقول انه بيان لقوله وكيف يعلم
ويدرك علما واحدا وادراكا لم يتغير معها العالم قال هذا وانت زماني وانى اقول انه يرتبط بما تقدم من قوله فانك اذا علمت امر
الكسوفات الخ اي انك لا حاطتك بجميع اسباب الشيء تصير عالما بذلك الشيء مع كونك زمانيا فاحاطتك بما هو بري عن التعلق
بالزمان مع احاطتك بها قال في كتاب النفس اقول ذلك حيث قال هناك في فصل مراتب اصناف العقل وفي اعلى مراتبها وهو العقل
القدسي واعلم انه ليس في العقل المحض منها تكثر ولا ترتيب صورة فصورة بل هو مبدأ لكل صورة تفيض منها على النفس وعلى هذا ينبغي ان
يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للاشياء فان عقلها هو العقل الفعال للصور الخلاق لا التي تكون للصور اولا في صور
والنفس التي للعالم من حيث هي نفس فان تصورها هو الصور المرتب المفصل فلذلك ليست بسيطة من كل وجه بل ادراك عقلي فانه
نسبة الى صورة مفارقة للمادة والاعراض المادية على النحو المذكور فللنفس ذلك بانها موجودة قابل ينطبع به والعقل بانه موجود مبدأ
فاعلي مثلا فما يخص ذاته من مبدئيته لها هو عقليته وما يخص النفس من تصورها بها وقبولها له هو عقليتها بالفعل والذي ينبغي
ان يعلم من حال الصور التي في النفس هو ما اقول اعلم ان هذا البحث من معضلات اصول مسائل الحكمة الالهية انتهى ثم يشير بنا الواشرا الى

يتوهم من التدافع بينه وبين ما في كتابه الاشارات على ما ظنه الفاضل الدواني ثم يشير الى دفعه ثم الى حق التحقيق وزال الالتباس في شرح بعض
الحكمة فنقول اولا انه قال ههنا انه يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او تصور حقيقة ذاته بصور حاصلة بعضها
منها صورها معقولة الى قوله فيعقل من ذاته كل شيء انتهى وهو صريح في نفي علمه تعالى بالاشياء من جهة قيام صورها بذاته ثم بل انما
علمه بها من حيث علمه بذاته ومن الظاهر انه ينافي ظاهره ما في الاشارات بقوله اسبابها في القسط السابع منها في وهم وتنبيه بعد الفا
واعلم ان تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء
فليس واحد احقا بل هناك كثرة ثم قال فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته فيلزم ان يعقل الكثرة وجاءت
الكثرة الموجودة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات بما بينه او غير بما بينه لا تنظم
الوحدة انتهى وهو يدل على ان علمه تعالى بالاشياء حصولي ثم نبه فيه على عدم استحالته بقوله الى ذاته لعدم لزوم الكثرة منه في ذاته
لانها متأخرة لا داخلة فيها فيلزم تركيبه تعالى من هذا وهذا وعلى فرض تسليم ان العاقل يتحد بالمعقول فاذا كان يتكثر او
يتحد بالعاقل يلزم كثرته في ذاته وسيجيء حقيقته ثم انه لا يلزم من ذلك استنادها اليه تعالى في مرتبة واحدة فلا استناد الكثرة اليه
الى الوحدة الصورية الحقة من كل جهة على ما قال وجاءت ايضا على ترتيب على ان يتقدم بعضها على بعض تقدما ذاتيا كما في صدور الكثرة
الخارجية عنه تعالى مع انها من الصور العلمية وغيرها فلا يلزم من ذلك ان يكون بذاتها جهات وحيثيات في ذاته الحقة
وليس هناك قبول وانفعال لان تلك الصور منه فيه لا فيه من غيره فلا انفعال هناك فاذن فضلا عن الزماني فلا يلزم من ذلك
ان يكون فاعلا وقابلا والاراد بقوله بما بينه هو هذا كما اراد عن قوله غير بما بينه الصور العلمية لقيامها بذاته تعالى فقد اخرجه
من الظاهر من هذا كون علمه تعالى بالاشياء حصوليا كما عليه الكسيا بس المعلمي ايضا بقوله ان كل مبدع ظهرت صورته في علمه الالهي
فقد كانت صورته في علم مبدعه الاول قال المحقق الدواني ان ظاهر عبارة الاشارات يشعر بالعلم الحصولي لكنه قد صرح في الشفا
بنفيه حيث وقع عنه بقوله هو يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر الى اخر ما نقلنا واما ثانيا فنقول في دفع المنافاة بينه وبين ما في هذا
الكتاب ان ما وقع عنه بقوله لكنه قد صرح في الشفا بنفيه بنا فيه ما قاله الشيخ عقيب ما نقله عن الشيخ حيث وقع فيه واعلم ان المعنى
المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود كما عرض ان اخذنا عن العلل بالرصد والحس صورة المعقول اعني ما اخوذة من الصورة
الموجودة بل بالعكس كما انا نعقل صورة نسائية نختزعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة عركة لاعتنائنا الى ان نوجدها فلا يكون
وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما توجب ذاته
ويعلم ذاته كيف كون الخير في الكل وسمى صورة المعقولة صورة الموجودات على نظام المعقول عند الاعلى انها تابعة لتابع الصور
المعنى والاستحالة الحاصلة بل هو ما لم يكيفية نظام الخير في الوجود وانه عقله وانه منه انتهى وهذا على عباراته ما وقع عنه في هذا النص من
كتابه الاشارات معقدا على ما نقلنا عنه على سبيل التنبيه حيث قال بهذه العبارة تنبيه الصورة العقلية قد يجوز ان يوجبها ان تستفاد من
الصورة الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة صدرها وجودها فيها
مثل ان تنفعل شكلا ثم تجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني ولكن ما تقدم عنه على هذا
التنبيه بقوله تذهب فيلزم لك من هذا ان كل ما تعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الحلا بالعقلية بقرر شيء في اخر وما يتاتى من
هذا التنبيه ايضا بقوله اشارة ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا وقوله هو افضل الخ
ههنا على عباراته ما قاله في الشفاء وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور العاقلة ولكن ما يتاخر من ذلك المعقول الا بقوله

الواجب

تذيب فالواجب الوجود يجب ان لا يكون هناك علم بالجزئيات على ما يتاسى يدخل فيه الان والماضي والمستقبل فيعرض لصفة
ذاته ان تتغير ويجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر وكذلك ما سبق عنه في بعض فصول الفن
السادس منه ما ذكره بقوله لا يجدي طائلا بخلاف الا ان نقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقوع الواجب الاول يعني
منه ذلك النظام على ترتيب في تفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية ثم قال ومن جملة ستهدي سبيل تفصيلها انتهى ولعل
في قوله هذا اشارة الى تفصيل ذكره في الفن السابع على ما حضلنا ثم نقول ان ما يتضمنه هذه الاشارات على وفاق ما وقع منه ايضا
في هذا الكتاب الذي عن بصدد شرحه بعد ذلك المنقول بقوله ولا يظن انه لو كانت للمعقولات عند صدور وكثرة كانت كثرة
الصور التي يعقلها احرا الذاته وكيف وهي يكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنها يعقل كل ما بعده فعقله لذاته علة عقله
ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته بل يقول ان ما هذا الكتاب من قوله وان كانت معا لا تتقدم ولا تتاخر في الزمان
فلا يكون هناك انتقال في المعقولات ينطبق صريحا على ما نقلنا عنه في الاشارات بقوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه
بالجزئيات الى قوله المقدس العالي عن الزمان وانما توجيه ما وقع عنه في هذا الكتاب بقوله من غير ان يتكثر بها في جوهره الى آخره فان
يقال الظاهر ما يفهم من قوله وكيف وهي ايضا بعد ذاته نفي الكثرة الاعتبارية عنه تعالى لا الكثرة الصفاتية ولعل ذلك اشارة منه
الى نفي اتحاد العاقل بالمعقول على ما لوح اليه فرفوريوس حيث ظن ان العاقل اذا عقل المعقول اتحد به بالذات فيلزم على نظائره
تعالى لو كان يعقل المعقولات المتكثرة القائمة بذاته تعالى اتحاده تعالى بها فيلزم تركب ذاته منها او صيرورته انتظم الاول
انما يستلزم الاتصاف بها فتكون كثرة بالصفات لا الذات وكثرتها الاضافية هي استنادها اليها في مرتبة واحدة ولا لزوم
انفعالها ولا استكمالها ولا كونها قابلة وفاعلة نظرا اليها ويرشد الى ذلك ما لوح ما عنيه بقوله على ان المعقولات و
الصور التي بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقول العقلي لا النفساني وانما له اضافة البين الذي يكون عنه لا غير البتة فانها
على الترتيب بعضها قبل بعض وان كانت معا لا تتقدم ولا تتاخر في الزمان فلا يكون هناك انتقالات في المعقولات حيث انه في مواد
ذلك الظن الذي عبر عنه بقوله ولا يظن انه لو كانت الخ والحاصل ان ذلك الجواب مشتمل على الوجهين احدهما هو السابق على العلاوة
العبر عنه بقوله على ان المعقولات على ما وفاق ما ذكره في الاشارات وينطبق عليه حذو النعل بالنعل واما قوله على ان المعقولات
حوالي آخر وذلك على خلاف ما عليه الفاضل الدواني حيث جعله بيانا للسابق على ان يكون لفظة على بمعنى العلاوة وهذا كما ترى
ولو قطعنا النظر عن هذا فنقول ان قوله وكيف وهي بعد ذاته يشعر بذلك ايضا ولكن اما وقع منه بقوله من غير ان يتكثر في جوهره و
ذلك لا يصريح في انه لا يلزم من كثرة صفاته الحقيقية كثرة ذاته بذاته لان المراد من قوله لان جوهره ذاته ولعل سياقه هذا وسابقه
وعلى سياق قوله في الاشارات جاءت الكثرة لازمة لا داخلة في الذات بل ان قوله في الاشارات وكثرة اللوازم من الذات سابقة
لا غير سابقة لا يشمل الوحدة موردي ما وقع منه في هذا الكتاب بقوله من غير ان يتصور في حقيقة ذاته بصورها ان من غير ان ينتقص
بها من دون ترتيب حتى تظلم وحدته تعالى والحاصل ان تلك الصفات لما كانت غير مندرجة الوجود لا تستلزم كثرة جوهر ذاته فضلا
عن ماهيته فقد اتضح ان الكثرة الصفاتية ليست كثرة ذاتية ولا مستلزمة لها فالمنافاة بين ما وقع منه في هذا الكتاب وبين ما
في الاشارات بل هما متطابقان مثلا بان لا متنافيان كما يظهر بالحرص والحدس على ما ظنه المحقق الدواني ثم ان ما وقع منه بقوله
او يتصور في حقيقته يشير به الى ان تلك الصور غير مستندة الى ذاته بل ترتيب بلا استلزام ان تنفعل ذاته تعالى بها انفعالا
ذاتيا لكونها منه فيه لا غير من غيره ولا انفعالا زمانيا ولا اضافيا استكماليا المقتضى ذاته بها ان يكون من قبل الصور الجسمية و

التوجيه وذلك على ان يكون اشارة الى ان تلك الصور ليست صور حقيقة ذاته بان يكون من قبل الصور التي يكون في الهيولى بان تقررها
وتعينها او من قبل الصور التي يجري مجرى الصور نظرا الى الاجناس والى ابطال بعض التوهمات اللاحقين فحاوى كلمات مقوم
الفلاسفة في الجاهلية الاولى كفرفوريوس وامثاله من انه تعالى من قبل الهيولى وهذه الصور من قبل الصور القائمة بها والله
المثل الاعلى ونعوذ به من امثال هذه الاهواء والاراء من اخذ الهه هواه فكان امره فرطا او يكون من قبل المادة التحدة مع الصورة
كما يظهر من ظاهر كلام هؤلاء ولكن ظاهر الظاهر من الاشارات هو الوجه الاول حيث قال فيها الى ترتيب لان مفاده نفي كون
ذاته تعالى متصورة متقررة بتلك الصور من دون ترتيب ذاتي ههنا كما في صدور الموجودات موجوداتها العينية مع ما فيها عنه
تعالى لكون بعضها مستندا بالذات على بعض وشرطا لوجود ذلك امر الصور فتدبر على بعض واشتراط بعضها ببعض لذلك امر
الصور فتدبر وبعد التنبيه والتي موافق جميع ما في هذا الكتاب ما في ذلك الكتاب ولعل ما وجهنا تفصيل ما وقع عنه في كتاب
النفس في فصل في انحاء الصور والمنكرة من قوله فنقول ان جميع الامور الكائنة ما سلف وما حضر وما يريد ان يكون موجود
في علم الباري والملائكة العقلية من جهة وموجود في نفس الملائكة من جهة الى قوله وسيتضح لك الجهتان في موضع اخر انتهى
وذلك على ان يكون مراده من قوله في موضع آخر هو ما نقدنا الذكره والحاصل ان الظاهر ما انعقد ان تلك الصور العلمية للاشياء
التي في صقع جبروته لا ينبغي ان يكون احرا لذاته المحضة من كل جهة او صورا لحصله له والسر ينظر ما وقع منه فيما بعد هذا بقوله
ولا يظن انه لو كانت للمعقولات عند صدور وكثرة كانت كثرة الصور التي تعقلها احرا لذاته وكيف وهي يكون بعد ذاته الى الكثرة
وقوله ان للعلاوة او للتحجيب ومدخولها ان المخفف لا المثقل وذلك على هذا ما ذكره المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في خصوصه
بقوله علم الاول لذاته لا ينقسم وعلمه الثاني من ذاته لو تكثر لم يكن تلك الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما يسقط من ورقة الايعلمها
ومن هنا يجري القلم في اللوح جريا متناهيا الى الغير اذا كان مرتبع بصرك ذلك الجناب ويقول ايضا ليس علمه بذاته مفادا
لذاته بهو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته لتنتهي ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب مقابلة القوة والقدرة الغير
المتناهية فلا كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود لكن لتلك الكثرة ترتيب الى
الذات بطول شرحه والترتيب بجميع الكثرة في نظام والنظام ومدى ما واذا اعتبر الحق ذاتي ووصفا كان كل في حد مفادا
كان متقلا في حد ذاته وعلمه وفيها وفيها اعمال منه الكل مقرر ثم تكثر الوارد فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتمل عليه احدية
ذاته ويقول ليس علمه بذاته مفادا لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية
فلا كثرة في الذات بل بعد الذات ثم لا يخفى ان ما ذكره الشيخ بقوله بقوله من غير ان يتكثر في جوهره على هذا ما ذكره المعلم الثاني
بقوله فلا كثرة في الذات كما نقلنا وقس عليه ما وقع منه بعد هذا بقوله يكون عنه لا غير يعني انها يكون فيه على انها عنه لا من
غيره وذلك كما عليه امر العقول لان الصور العلمية فيها عن غيره تعالى لا فيها عن نفسها كما نبه عليه الشيخ في الاشارات على
ما قال ان ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو اجمل لما يكون الشيء مدركا وفي كتابه التعليقات ان هذه الموجودات
من لوازم ذاته ولوازمه فيه بمعنى انها تصدر عنه لا من غيره فيه فيكون ثم قابل وانفعال وقولنا فيه يعتبر على وجهين احدهما ان
يكون فيه لا من غيره بل فيه من حيث يصدر عنه وبقوله ايضا في بعض مراسلاته الى بهمنيار العقل الذي يعقل المعقولات فيه
ايضا المعقولات كاللوازم لذاته فهو يعقلها في ذاته من ذاته وفي غيرها ايضا ومن ههنا لاح ايضا سر ما ذكره بقوله ان يعقل
كل شيء من ذاته وذلك لان تلك الصور لما كانت مستفادة منه فكونها علما من ذاته لكل شيء وما لكون ذاته ملاصقة لصفة

ما يمكنه فلا يتسرى للجواب عنه مع الاشارة الى هذا الايراد انه حيث قال وتحفظ ان لا تكثر ذاته ولا تبالى بان يكون ذاته ماخوذة مع امكانه
ما يمكنه الوجود فانه من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها ومن جهة الامكان ما ذكره عياث
الحكماء من ان المتاخرين عن المتقدمين في انه تعالى غير متصف بالحوادث ليس لصفة حادثة لا بالدليل الذي
استدل به الحكماء بل قرروه من ان على الحوادث ومورودها الا علومنها حادث وهو سبحانه قديم فلا يتصف بحادث وكل ما يتصف من
صفاته قديم ومتعلقات الصفات حادثة فكل من علمه وقدرته وارادته قديم وكل متعلقات حادثة متجددة ثم قال اولى تحقيقه
هي انه على ما تقرر من ان زيد حدوث مورد الحوادث يلزم حدوث الصفات المستلزم لحدوث الذات والجواب عنها ان لكن
احتاج الى تكلفات لا يخفى انتهى ولا يخفى على اهل النهى انه تعالى لو كان مورد الحوادث بحيث لا علو عن قدمها مطلقا
يلزم حدوثه وابن هذا من ذلك وهذا الجواب لا يحتاج الى تكلفات ضرورة انه على تقدير حدوث العالم كما هو الحق
يكون ايجاده له قائما بذاته لعدم كونه من صفات الحقيقة ولا بالقياس اليه من الامور المتعاقبة ولا انه لا يخلو عن
قدمها مطلقا على انه يؤيد المراد ما ذكره متصلا بانقلاب عنه حيث قال ثم انهم لا ينكرون تجدد ارادته وقدرته
بايجاد الحوادث الا انهم يعنون بان التجددات في التعلقات لا في نفس الصفات ثم قال ولا يخفى على اهل التحصيل
ان هذا يحتاج الى تحصيل وتوضيح الشبهة التي اشرنا اليها ان المدققين من المتكلمين قالوا مورد الحوادث حادث
لان الذي يحدث فيه حادث لا يخلو عنه وعن ضده وذلك الضد يزول بورود الحادث ولا يمكن زوال القديم فالضد
ايضا حادث وتنتقل الكلام اليه ويتسلسل الحوادث فورد حادث لا يخلو عن حادث وكلما لا يخلو عن الحوادث
حادث ثم اورد ان الوجود من القديم لا يزول ويجوز ان يطرأ العدم من القديم والا لم يحدث حادث ولا لم يحصل
الحادث وجودي فاجابوا بان الحادث الوارد على موضوع ومورد يلزم ان يكون ذلك المورد قابلا له والا لم يحدث
فيه والقابلية وجودية لا تجامع المقبول فهي ضده انتهى وهذا كما ترى فان هذا الجواب بعد عن طريق الصواب لان
القابلية يعني الامكان الاستعدادي لو صح هنا لك لما صح ان يكون من الامور المضادة له والا لكان منافيا وجود
الشيء بعد الوجود ثم اشار الى انتقاض هذا الاستدلال حيث قال وظاهر ان اجزاء مثل هذا الدليل في التعلقات
نفس امره لا اعتبارية فقط حتى انه لو لم يعتبر ذلك معتبر لم يكن متعلقا في نفس الامر وكيف يتفق وجود حدوث الموجودات
على اعتبار المعتبر واما ثانيا فلان التعلقات الجديدة ان كانت بارادة جديدة عادت المحذورات وان لم يكن ظهر
مخالفته تعالى في قوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وكيف يسوغ العاقل ان يقول ان وجود الماهية
بامر كن متاخر زمانا غير متاخر عن الامر مع ان الزمان عنه موجود على رايهم فيما ذا يتعلق حال وزمان يوجد بامر
ان لا واما حاصل انه لا يتحصل عندي ما حصلوه وقرروه واني لا افهمه ولا اتحقق ان افهمه وان حصله وفهمه غيري
فليؤمن به وليؤمن ثم قال لزيادة التشنيع على هؤلاء الاقوام وليس غرضي ابطال كلام هؤلاء الاعلام بل اظهار عجزي
عن فهم امثال هذه الدقائق ثم انهم ارادوا لاثبات ان مورد الحادث حادث دلائل اخر ومن نظر فيها ظهر له انه يكن
اجزاء كلها في لزوم حدوث ما يتجدد تعلقاته ولعدم زيادة الفائدة لا لطول الكلام بها ثم المتكلمون يتكلمون في كيفية علمه
تعالى بالحوادث وارادته وقدرته عليها متسلسلون بما يتسلسلون ويقولون ما يقولون باقوالهم المختلفة المختلفة بل
المتناقضة ومن اراد النظر فيها فليتنظر في كتبهم الكلامية وفيها ما فيها انتهى وقد تلخص مما حققناه ان العقل حاكم بابطال ما

والنقل

والنقل سالم التبيان على جواز كونه تعالى موردا ومحلا لما لا يكون من صفاته الكماليه من صفات اضافية من دون لزوم حدوثه
تعالى بها واستكمال ذاته من جهتها وتعاقب التعاقبات فظهر الى سر ارادة بحيث فاذا تقرر هذا فنقول ارادة اخرى لما حكم
به الفاضل الدواني من ان صاحب الشفاء قد خالف نفسه في الاشارات فيكون بين مقالتيه منافاة وذلك حيث قال الى ظاهر
عبارات الاشارات يشعر بذلك لكنه قد صرح في الشفاء بنفيه حيث قال العقل الاشياء دفعة من غير ان يكتنه منها في
جوهره او يتصور حقيقة ذاته بصورها الى اخر ما ذكره الشيخ ولا يخفى ان ما ادعاه من الصراحة فيما وقع عن الشيخ في هذا الكتاب
من نفيه ذلك العلم وهو مجرد دعوى ضرورة انه لا صراحة في قوله ولانه يعقل كل شيء وكذا ما وقع عنه بقوله هو يعقل
الاشياء دفعة بل انه متشابه الطرفين وذلك لانه يشير به الى الجواب عما تبرأ اي ظاهر ان لزوم نفي الاختيار عنه تعالى
الى تلك الصور القائمة به لعدم كونها مسبوقة بصور اخرى فيلزم من ذلك اعاده تعالى لها بلا علم تعالى عن هذا فاجاب
بانه ليس كذلك لان علمه بذاته علم بتلك الصور الصادرة عنه بل هو اولى في كونه علما بها من حضور تلك الصور على ما قال هو
اولى في عقليه تلك الاشياء من حضورها ثم ان سائر عباراته دالة على نقيض ما ادعاه فيكون المراد من قوله معا ما لا يكون
متعاقبا بل يكون مجتمعا وان ما حققناه من اسرار كلام الشيخ فلذا غفل ذلك المحقق عنه وهو من مثله غريب واورد ذلك
الايراد عليه في رسالته الموضوعة في اثبات الذات والصفات وادعى انه يرد على الشيخ امثال هذه المناقضات والمتناقضات
التي لا ورود لها عليه مع انه ذكر في خطبة تلك الرسالة بهذه العبارة انها نابذة من الحقائق وزبدة من الدقائق فيه نفائس
المطالب العالية وفوائد النزائد الحكمية الخصيصة المتعالية وهي اشرف المباحث المتعلقة بذات المبدا الاول وصفاته العلى
ونسبة وجود الممكنات اليه تعالى على ما حققه ذو البصيرة النافذة في حقائق الملكوت ثم ان الصور القائمة به لما كانت
من حيث ذاته فيه لا من غيره قال يعقل كل من ذاته كل شيء فقد لاح علم المناقضات بين ما في كتابي الشفاء والاشارات
كما حكم به هذا العلامة ولا انه متحير في الشفاء كما قاله العالم الالهي المحقق الخفري واما ثالثا فنقول ايها السالكون مسالك
التحقيق فانبعثوا عن مراقد الشهوات وانزعجوا عن معاهد الشهوات واغتنموا فرصة الكون في هذه المرحلة الخرطة
المزعجات ولا تصروا في اقتباس حقائق المعارف واصاص كرائم الخيرات لتظهر لك ما يشبه ان يكون مذهب الحكماء هو
ان علمه بذاته علم بجميع ما عداه كما هو الظاهر على ما ستقف عن الشيخ من كتابه التعليقات وكذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل
حيث قال وليس هو عالما لان له تلك الصور بل هو عالم بمعنى انه تصدر عنه تلك الصور وصور تلك المعلومات مع
كثرتها عنده على وجه بسيط وبيان ذلك ان حقيقته حقيقة يصدر عنه مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط
عند فاعله للمعقولات المفصلة ولكن المعنى المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا وهناك في وجوده ويقول سابقا
على هذا المقول واذا كان يعقل ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته بالتمام واوضح هذا وانتم واوفى في استيفاء الذي
واسمى ما في الملكوت الاعلى ان علمه تعالى بما عداه من حيث علمه بذاته لانه بقيام صور الاشياء بذاته الاقدس الاتم من وجود احدها
اشياء علمه تعالى بالهويات الفاسدة المتجددة والجزئيات البالية المتصرمة كما هي وذلك لامتناع ارتسامها في ذاته تعالى وانتقاله
من ورطة الايعلمها ومع ذلك يلزم ان لا يحيط علمه بالاشياء باسرها وعلى تقدير تسليم يلزم ان لا يكون بالمباينة من الموجودات العينية
والهويات الخارجية معلوما بالتمام حقيقة وبالذات بل من حيث لباسها الكلي وصفاتها الموسلة كما شعر به ما وقع عن العلم الثاني في قوله
والعلم بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهن ما الشيء الذي تلك الصور صورته فهو معلوم بالعرض والا لزم التسلسل

انتهى وهو صريح في ان علمه تعالى بالكليات من حيث قيام صورها به يلزم ان لا يكون علمه بتلك الاشياء كما هي وايضا يلزم استكماله تعالى بما هو خارج عنه قائم
وايضا يلزم استنادها الى ذاته الواحد من كل جهة من واحد والا لم يكن حضه كاليه لعدم وقوع عليه بها بان الذوات الناقصة مستفيدة الكمال
من مفاتها الكاملة واما الذوات الكاملة فصفاتها انما تكون كاملة من جهة كونها صفات لتلك الذوات وكمال العلوم من
هذا النوع لا يكون سببا كليا كونه من صفاته تعالى واما الجواب عن اول هذه الوجوه بان الكلية والجزئية نحو الادراك فلا ينافي ذلك قيام تلك
الصورة بذاته فهو غير سديد كما قررنا من ان الكلية والجزئية نحو الادراك محمول على ما لصلتك من ان الجزئية الخارجية محفوظة معها و
من الظاهر انها لو كانت ماهية لما صح قيامها به تعالى وانتفاء الجزئية من حيث الارتسام الخيالي لا ينافي ذلك فقد بان ان علمه تعالى بالكليات
لو كان من قبل ذاته لم يكن شيء من هذه المفاسد فان قلت ان من الجائز ارتسام تلك الهويات الجزئية في القوى الجسمانية الفلكية التي يعبر
عنها بكتاب الهو والاثبات على ما عليه المشائين او كونها مظاهرها كما عليه الاشراقيون قلت فانه لا يخلو اما ان يكون تلك النفوس
الكائنة في مدارك الافلاك التي هي مظاهر المثل او محال الانتقاشات ماهية او غير ماهية والثاني محال بمرهان المطبق وغيره و
الاول يستلزم ان يكون تلك الحوادث اليومية ماهية الصور والتحقيق انها غير ماهية الصور ثم نقول انه مع ذلك فهو بعيد عما كان
وايضا فلانه قبل ان يتعلق الاعادة بالمزيد عدم كونها معلومة له تعالى الا ان يقال انها معلومة له على الوجود الكلية المتضمنة التي تقوم به تعالى
وهذا كما ترى واما ما عليه الشارح المحقق للاشارات من استحالته باجتماع الفعل والانفعال فيه تعالى فهو مشكل بعيد كما يظهر لمن اماط
بجانب الفعل والقبول واستحالة اجتماعهما في ذات واحد بل ذلك الحالي لا ينافي عدم استحالة اجتماعهما بسائر الجهات وبين
مهما قيل ان كونه تعالى مستعدا الامر واجب ان يكون له اثر لا يمتنع ذلك عليه لانه لو امكن عليه تعالى شيء ما كان بمعنى عدم استناع عليه بها
فجاز كونه مع انه قابل له ما ملك اياه وذلك لتقدمه عليه تقدما بالعلية الا ان يقال ان شيئا من شيء امر وكونه فيه امر اخر والانفكاك كل منهما
عن الاخر فاذا اجتمعا في ذات يلزم ان يكون هناك تركيب وحيث فلا يكون بسيطا صرفا ولو كان هناك تركيب عقلي واما لزوم كونه مركبا
من الهيولى والصورة فلا وايضا ان ذلك ينافي ما وقع من الشيخ في التعليقات حيث قال الاول بسيط في غاية البساطة والتجرد منزه
الذات من تلحقها هيئة وعلية جسمانية او عقلية بل هو صريح بثبات علي ومدة وتجرد وكل الوجود التي توصف بها ليست هي شيئا
يلحق ذاته وما وقع عنه بقوله بعد هذا ليس العباد وكل اللوازم التي يوصف بها فيقال هي من لوازمه هي ماهية من تلك الذات وكل ما
سواه فلا يكون ان يتوهم انه ذلك التجرد لانه معلول وكل معلول فهو ذو ماهية انتهى ولا يخفى ان قوله هذا لا ينافي ايضا ما وقع منه في الشفاء
والاشارات حيث انه نفى عنه تعالى كون تلك الصور العلمية علية وذلك على ان يكون من صفاته الكمالية ولا ينافي ذلك ان يكون علمه بالاشياء
بحسب الصور القائمة به من دون استكماله بها فلذا قال منزه الذات عن ان يلحقها هيئة وعلية جسمانية او عقلية فقد اصرح انه لا
منافاة بين هذه الاقاويل والتعبير عنها ومن لم يعلم سر موجودات اقاويلهم يقولون بما لا يعلمون ولو قطعنا النظر عن ذلك التوجيه
الوجيه فصحيح ان يقال في الامتداد عن هذا التعبير بعد ذكر بعض البيانات والاحتمالات الا ان يكون في صقع الربوبية ثم قال وانه لا
كيفية هذا فلا باس لان خطر العلم اضيق من ذلك ولا يكون الذي ذلك الجناب مطمح لا سيما في دار الغرور على ما سنذكره وكل ما وقع منه
في النمط السادس من الاشارات حيث قال وهو العقول في الغايات والمبادي وفي الترتيب بعد بيان غاية حركات الافلاك واعراضها
من التشبهات بمبادئها والاشارة الى الانتهاء الى العشق الحقيقي والمطلوب التحقيقي الذي هو المشبه الاول ويكون ان يتصل اليه
النفس الانسانية والملكية بوجه ما وقع منه بقوله الا ان ليس لك ان تكلف نفسك اما سكنه هذا التشبه بعد ان تعرفه اجمالا فان القوى
البشرية وهي في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه دون هذا الكيف بعدا وكذا ما وقع منه بقوله في اخر مقالة العارفين من جانب الحق تعالى

يكون

يكون شريعة الحق وان اولوا يطلع عليه الا الواحد بعد واحد انتهى وقد اشار الشيخ الاشراقي الى مقام الجهر والتحير بقوله ان عجائب العالم الاعلى
تبعد بعلينا الاحاطة بها فكيف عجائب العالم العلوي واذا امتنع علينا ذلك من طريق القياس والاستنباط فاما ما صار علينا وضوحه
عالم الظلمات من طريق المشاهدة والاكتشاف اولى ثم رجع الى ما كان فيه فنقول ان ما اشار في التعليقات على وفاق اقاويل العلم
الاول يعقل ذاته من ذاته يعقل كل شيء فهو يعلم العالم العقلي دفعة من غير احتياج الى انتقال وتردد من معقول الى معقول
وانه تعالى ليس يعقل الاشياء من الامور الخارجية عنه كما ان عند المحسوسات بل يعلمها بذاته من ذاته ولكن كونه عاقلا لا بسبب وجود
الاشياء المعقولة حتى يكون وجودها قد جعله عقلا بل الامر على العكس اي عقله تعالى الاشياء جعلها موجودة ليس شيء مطلقا فانه
الكامل لذاته الكل لغيره فلا يستفيد وجوده من وجوده كالامام نقول ان ما في الاشارات يوهم العلم الحصولي فيه تعالى ما وقع منه من
صاحبها من العبارة اما ادراك الاشياء من ذاته في ذاته هو افضل اعتبار كون الشيء مدركا ومدركا هذا ولا يخفى ان هذا ينافي
ما وقع منه في هذا الكتاب الذي نحن بصدد شرحه لو كان توسط حرف الجر بين شيء وشيء يقتضي مغايرة ذاته بين المتعلق والمتعلق
وليس لك على ما يظهر فاما في هذا الفن الذي نحن بصدد شرحه من ان المعقول هو الذي مهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له
مهية مجردة لشيء وليس في شواهد ان يكون هو او اخر بل شيء مطلقا والشيء مطلقا اعم من هو او غيره هذا كلامه وفيه توسط الامام
بين الشيء ونفسه فاذا جاز ذلك علم لا يجوز توسط في بين الشيء ونفسه على ما يفصح عنه قولهم العلم هو الصورة الحاصلة في الذا
المدركة الشاملة لعلم الشيء بنفسه وبغيره فيكون كلامه في قوة ان علمه بذاته الذي هو عين العلم بمعلوماته يلزم ان يكون له فيه اوضح
صور هذه الاشياء ضرورة انقسام العلم بانقسام معلوماته فكان علمه تعالى صورة فيه باعتبار انه علم بمعلومات كثيرة وبهذا يظهر
توجيه سائر ما في الاشارات ثم لا يخفى جواز التوجيه بوجه اخر وهو ان مراد الشيخ على ما وقع منه هنا بقوله ولا تظن انه لو كان للمعقولات
لي قوله فلا يكون هناك انتقال في المعقولات ما يكون مسلكا بين العروض والاتحاد وبحسبه يندفع التدافع بين ما في هذا الكتاب
وذلك الكتاب وذلك بان يقال ان عروض العلم له تعالى من هذا مثل عروض الاعراض المحمولة المستدعي لتغاير اعتبار ذهني والتغاير
وان مثل هذا العروض يجوز ان يكون علته العروض لكن الاتصاف بهذه العوارض الغير المتنع هنا عليه وان امثال هذا الاتصاف
اتصاف المثل بعوارضه المحمولة الغير المتاهية في عروضه لا يتجاوز عنه فلا يكون مبنى كلامه على حلول علمه تعالى في جملة الاعراض
في محالها لكون منافيا لتنزيهاته وتعاليه ومنافيا لما مر من ان واجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته ومنافاته وليس
ذلك بموجب لان يكون في ذاته تعالى كثرة وتعدد الا ان تعدد المحمولات اتحادية بين الشيء موجب لكثرة ما هو موضوع له كما يشعر على ذلك
بقوله لا تظن الى قوله بعقلها الجزء الذاتي وكيف وهي تكون بعد ذاته وذلك لان الظاهر منه ان هذه العلوم والمعقولات مع عروضها
له تعالى معلولة العلم الذي هو عين ذاته المغايرة له بالاعتبار وان منها اعلالا ومعلولات غير متناهية موجودة معا بعضها مقدم على
بعض اخر مع ان ذاته يمكن ان يكون غير صور كثيرة مثل صور الامر انتزع في موضوعها ومن جهة انها من هذه العلوم وان كانت غير ذاته
تعالى في الاعيان الا انها مغايرة له بالاعتبار وان منها علله ومعلوليه بهذا الاعتبار وهي ليست منها فعلى هذا يكون معنى قوله الا ان
استقدان علم الباري بالاشياء نفس ذاته اعتقد في العلم حقيقة تعلق من اعتقاد ان ذاته تعالى هو نفس العلم بالاشياء فلا يكون بين
ذاته تعالى وبين علمه بها مغايرة ذاتية والاعتبار اعتقد في العلم حقيقة عند ضرورة اشتمال مفهوم العلم على نسبة واضافة به بالا
يمكن ان تحقق بدون امرين متغايرين ذاتا واعتبارا هاهنا فلا يكون قوله هذا منافيا لما حققه سابقا من انه تعالى واجب الذات
من جميع صفاته وجهاته ويؤيد ما ذكره بقوله وليس يجوز ان يكون واجب الوجود من كل جهة هذا وهو شعر بعدم العروض العيني

العروض العقلي ويدل عليه ما ذكره اللاهيجي في بيان الحق بقوله ان العقل البسيط في الاول ذاته بخلاف العقل البسيط الذي يحصل فيما وكما لم يزل
البسيط في كونه مبدأ للعقولات المفصلة لكن العقل البسيط الذي هو في الاول مبدأ للوازم التي هي العقولات المفصلة وهذه اللوازم
هيئات في الاول لا على سبيل الانفعال بل على سبيل الفعل وهي اما ان لا تعتبر غير متناهية اذ ليس فيها الترتيب الطبعي الذي كان
اعتبار الانهاية فيه بالفعل متحققا قائما البرهان على استحالته واما ان يعتبر غير متناهية لا على ذلك الترتيب فلا يعرض منه
تعالى شيء بل اثباتها موجودة عارضة للامور فان المثل لا يمكن ان يكون له لوازم وخواص غير متناهية وهذا البسيط في الاول يكون شيئا
فيه هو ذاته لا بالفعال الهذه المعقولات والفعال الهاذاته وهيئة فالنفوس غير فعالة لا يحصول تلك الهيئات انتهى ولا يخفى ان هذا
وان كان خيرا من التوجيه لكنه غير وجيه لان طرف العروض لما كان مرتبة من مراتب الواقع يتوجه اليه بعض تلك الايرادات والقول بان تلك
المرتبة ليست الا من الامور الخيرية ففيه ما فيه والحاصل ان تلك الصفة لما كانت دائرة على ذاته الحق في تلك المرتبة يلزم خلوها بذاتها
عنها وكما يستحيل ذلك عليه في الاعيان فكذلك يستحيل ذلك عليه في بعض مراتب الواقع بحكم دليل العقل وشريعة البرهان واما بيان
من المتسلمين من هذه الصفات الكمالية من هو ذاتها من عنها او لو كان ذلك في مرتبة ذاته وايضا يلزم استناد الكثرة الى الامر في الوحدة في تلك المرتبة
فلا يكون الواجب الوجود بذاته واجبا من جميع صفاته وجهاته والبرهان الذي نفيه لا اختصاص بظرف دون ظرف فيكون تلك الكثرة
في المرتبة التي هي من تلك الحالة بحسب تحليلها يستلزم ذلك عدم امتياز المعلومات وتعيناتها بحسبها وايضا يلزم من ذلك عدم علمه تعالى
بخصوصيات الانحاء المادية لاستحالة ارتسامها في ذاته الحق من كل جهة مطلقا سواء كان ذلك في الاعيان او في ضمن انحاء الواقع
بحكم البرهان والجهر من منصور الحكماء وقد ذهب الى ذلك التوجيه وفاقا الاستاذ والد بما محصله تارة اخرى ان صور الكائنات
من العوارض التحليلية لذاته تعالى فذاته هو معروض بسيط لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في تلك العوارض التحليلية ولا استحالة فيه فان
الكثرة فيها لا يوجب كثرة في المعروض لعدم حصولها وتميزها وكذا تكثرها في نفس الامر من دون تحليل عقلي فما العقل بضرب من التحليل
يقسم المبدأ الى عارض ومعروض ثم يحلل عارضه الى صور الكائنات ومثالها كما انه يحلل الجسم الى جوهر وعرض ثم ذلك العرض الى سطح
وخط ونقطة فنسبة صور الكائنات الى المبدأ الواجب بالذات نسبة لوازم تعليمية اليها فعله تعالى بذاته يستلزم علمه بتلك العوارض
التحليلية التي هي من لوازم ذاته ولان تلك اللوازم عوارض تحليلية فيحل علمه تعالى بالاشياء منطوي في علمه بذاته هذا ولا يخفى انه يرد عليه ما مر
لوضوح البيان له لا معنى لمحصل للعوارض التحليلية وعلى تقدير تسليمه يرد عليه انه لو اراد ان ذلك يستلزم علمه بتلك العوارض على سبيل
الاجمال فهو مسلم لكن لا فائدة في اثباته وان اراد انه يستلزم العلم بخصوصية كل من تلك العوارض التحليلية فيرد عليه انه قد اعترف بان
تلك العوارض غير متكثرة ولا متميزة عن الذات ولا بعضها عن بعض في الواقع الا بعد التحليل فكيف يستلزم علمه بذاته علمه بخصوصية كل
واحد من تلك العوارض قبل التحليل وذلك بيان انه يستلزم كون امر واحد بسيط من كل جهة على خصوصيات حقائق امور كثيرة غير موجودة
ولا متميزة بالفعل بحسب نفس الامر وهو مستلزم لتميز الحدود بالصورة وايضا يلزم ذلك لجاز كون ذاته على خصوصيات سائر الموجودات
من دون التوسل الى ذلك الاثبات بل الحق انه بذاته كذلك فقد استبان من طبقات البيان ان نفي علمه تعالى بهذا المعنى او ذلك المعنى يرجع
الى كونه بذاته على جميع الاشياء فهو حق ومن ههنا ظهر ما وقع عن الائمة الاطهار صلوات الله عليهم اجمعين ان يعبد الصفات راجعة الى
نفيها وليس ذلك فيه تعالى من الامور النسبية على قياس علمنا فاقبل من ان العلم نسبة او ذات نسبة فلا يمكن ذاته تعالى بذاته تعالى مرجع ذلك
الى نفيه حلفا لان تحقق الامور النسبية يتحقق اطرافها وهو من قبيل قياس الغائب على الشاهد ولله المثل الاعلى هذا ثم ان ظاهر الشيخ
الاشراقي ان الشيخ واتباعه من المشائين يحكمون علمه تعالى بالاشياء ليس من حيث قيام صورها به كما يدل عليه ظاهر عبارة الاشارات والمحصل

اغلاله اليها كما ظن بعض الحكماء كذلك بل من حيث علمه بذاته وذلك حيث قال المشاؤون واصحابهم قالوا علمه الواجب ليس زائدا عليه بل هو عقل
غيبته عن ذاته المجردة وبعد الاشياء كلها او وجود الاشياء حين علمه بها ثم اورد الايراد عليه بما لا يرد عليه بقوله فيقال لهم ان علمه تعالى
من العلم شيء معتدم العلم على الاشياء وعلى عدم غيبته عن الاشياء فان عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد تحققها وكذا ان معلوله غير ذاته
فلك العلم معلوله غير العلم بذاته لوجوب مغايرة العلم باحد المتغايرين للعلم بالمغاير الاخر ثم قال لهما ما يقال من ان علمه بلوازمه مخلوق
علمه بذاته فكلام لا طائل تحته فان علمه عندهم سلبي فكيف يندرج العلم بالاشياء في السلب ثم الضاحكية غير الانسانية فالعلم بغير العلم
بالانسانية انتهى وهذا كما ترى انه شاهد من الفضلاء من ان العلم هنالك علما الهيا اقوى من حضور الاشياء عنده تعالى وعلما اولا بالعلم
انه شبيه المعلوم اقوى من العلوم في شبيه نفسه فانه شيء الشيء ومحقق الحقيقة والشيء مع نفسه بالامكان فانه يمكن ان يكون وبين ان
لا يكون ومع مشبهه وموجد بالوجوب وذا كان الشيء فوق الشيء فانه الشيء ويزيد وان كان ثبوت نفس الشيء عند العالم حضورا فثبوت العلم
اولا به من نفسه اولى بذلك ثم لا يخفى ان هذا الشيخ الاشراقي مع انه يصدر انكاره على المشائين قد لاح منه بطلان كون علمه تعالى حصوليا
وكانه يرجع الى كونه علمه بذاته علمه بما صدر اولا الى الصادر اشراقيه وفيه كلام لهم ما ذكره بعد ما اثبت وجوده ووحدته ولا مثل له ولا
شريك ولا ضد له بهذه العبارة ولا يخفى نورا هيئة نورية كانت او ظلمانية ولا يكون به صفة يوجب من الوجوه اما اما الاقلال الهيئة
الظلمانية لو كانت فيه لزم ان يكون في حقيقة نفسه جهة ظلمانية توجبها فيترك فليس نور محض والهيئة النورية لا يكون الا بمنازل ذاتها
نور انور الانوار استناد بهيئة لكان ذاته الحقيقية مستنيرة فالنور العارض الذي اوجبه هو نفسه اذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئة نورية و
هو محال احتمال اخر هو ان المنير انور من المستنير من جهة اعطاء ذلك النور فيكون ذاته انور من ذاته وذلك محال انتهى ثم قال لو يقال من تعقل
هو ان نور الانوار لو اوجب بنفسه هيئة لفعل وقبل وجهة الفعل غير جهة القبول ولو كان جهة الفعل بعينها جهة القبول لكان كل قابل لما قبل
فاعلا وكل فاعل لما جعل قابلا بل بنفس الفعل وليس هكذا فيلزم من ذلك ان يكون فيه جهتان احدهما يقتضي الفعل واخرى القبول ولا
يتسلسل الى غير النهاية فتنتهي الى جهتين في ذاته ثم الجهتان ليس كل واحد منهما نورا فيما اذ لا نور ان بنفسان لما عرفت ولا احدهما نور دون
والاخر نور فقير فان الفقير ان كان هيئة فيه يعود الكلام اليه وان لم يكن هيئة فهو مستقل فلا يكون فيه وقد فرض جهة في ذاته وذلك تسلسل ولا
ان يكون احدهما سببا لما سنادا الاخر نورا مجردا فيكون كل غير متعلق بالاخر فلا يكون في ذات نور الانوار ايضا فثبت ان نور الانوار مجرد عاسوا
لا ينفع اليه ولا يتصور ان يكون اثنتين منه ولما يجب حاصل علم الشيء بنفسه الى كونه ذاته ظاهرة لذاته وهو النور الخفيه التي لا يكون ظهورها
بغيرها فنور الانوار ضوء وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته وقد يقال في شرح كلامه ان الذي نفينا عن الواجب من الصفات هي الحقيقية دون
السلبية والاضافية والاعتبارية اما الاضافية فهي من جملة المقولات العرضية التي هي من امهات العوالي ولا يجوز عليه منها مندرجها
لانها غير مستقرة في ذوات الاشياء ولا يتغير بتغيرها في الذات اضافة شيء يتعلق بفعل وانفعال ومثالها في الواجب الجديد والعلة
والمبدعية ثم يمثل ذلك بتبدل ما على يمينك الى شمالك وما في يمينك الى غير يمينك من غير التغير في ذاتك فلا تصاير الاضافة
وتغيرها الى قبول وتغير في ذات الشيء المضاف فلا ضرر البرهان في نفي اتصاف الواجب بالصفات الحقيقية ولك نفي ما سوى الاضافة
من العرضيات العوالي وهي الكم والكيف والحركة ولذا اتصف الواجب بشيء منها لازم من اضافة به شيء من الحالات المذكورة فلم يصف اضافة
وانما يصح عليها نفس الاضافة لا صفة تلزمها الاضافة كصفة حقيقية هي في نفسها كيفية او نحوها وتعرض لتلك الصفة الحقيقية اضافة
الى امر اخر كما عرفت من عروض الاضافة للمقولات كلها فان الصفة الحقيقية لا يجوز على الواجب سواء لزمتها الاضافة ام لا اذ على
التقديرين يلزم ما ذكرنا في البرهان من الحالات واما الصفات السلبية والاعتبارية فكالقدوسية والفردية والوحدة والشيئية والحقية

فان كلها اسلوب لعوارض كالقدوسية واما السلوب لنفسه كالتنزيه والاحدية واما اعتبارات لا وجود لها في الاعيان لكونه تعالى
وحقيقة كما عرفت فهي في حكم الامور السلبية في كونها لا تعلل بوجدانيته تعالى فمثل هذه الصفات يجوز عليه بل يجب له ويجب ان
تعلم وتحقق انه لا يجوز ان تلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدئية تجمع
الاضافات كالازلية والصمدية ونحوهما فالاسلوب كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل
تحته سلب الحادث والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجارحة سلب الجارية والمكان عنه وان كانت
السلوب لا تكثر على كل حال ثم لا يخفى ان مطابق سلب الامكان فيه تعالى هو نفس وجود الحقيقي الربوبي فقد جمع
ان مطابق جميع الصفات السلبية هو ذاته الحقة من كل جهة هنالك الولاية لله الحق واما جاوزا جاوزه الاعتبار فان
الحق احق بالانتصار قال معشوقا له بالعرض اقول ذلك لان تعلق قصد الاول بالعاليات والسافلات من حيث فيوضه
القدوسية فتكون تلك الذوات محبوبة له بالعرض ومن ههنا قالوا انه لما اجب الواجب مفعوله واراده لاجل ذاته لا
يلزم اشكاله بالغير اذ المحبوب حقيقة على هذا التقدير هو ذاته وفعله محبوب بالعرض واذا كان فعله محبوبا بالعرض لا يجب ان
يكون وجوده بعينه وغيره حقيقة بل يجب انما هو محبوب بالذات وهو ذاته المتعالية التي لها الجمال الاعلى الابهى والكمال
الاقصى الانسى قال وكيف وجدت اقول يعني سواء كانت معقولة بالفعل او من شانها وقوله قال والا لكان الخ اقول يعني
ان علمه تعالى لو كان بتلك الاشياء على هذه الطريقة يلزم ان يكون ما في شانه العقولية معقولا بالفعل كما في صيرورة الصورة
الجسمية التي شانها العقولية بتدبيرها معقولة ايضا بالفعل هذا وذلك لزوم فعليته بالقوة بما هو بالقوة وقوله بل
هذه الاضافة اضراب عن قوله ولا يظن وقوله ولو كانت من حيث تاكيد وتكرار لما تصدى لغيره اولا بقوله ولا يظن وقوله
فيكون العالم الربوبي الخ يتفرع على قوله بل هذه الاضافة له اليها وقوله ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة اشارة
الى ان تلك الاشياء يكون لذاته تعالى اضافة من حيث هي معقولة له بالفعل لا من حيث لها وجود في الاعيان وهذا ايضا من المواضع
الدالة على قيام الصور العلمية بذاته تعالى بالفعل قال موضوع اقول اما ان يكون مجرورا على ان يكون صفة للنفي في قوله
كصورا منصوبا على الحالية قال واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة الخ اقول انه شروع في ابطال الاقسام المهدة بما
حاصله ان علمه تعالى بالاشياء بالها من الصور القائمة بالفعل المفارق فنقل الكلام اليها بانها لما كانت من العلوم
الصادرة عنه تعالى يلزم ان تكون معقولة له ايضا فلا يخلو اما ان تكون معقوليتها له من حيث ارتسامها في ذلك المفارق اي وجودها
فيه لم يكن وجودها عنه مسبوقا بعقله لان وجوده هو عين عقله واما من حيث ارتسامها في مفارق اخر هو ايضا وجود
لها لزم تادي الامر الى الانهاية كما اشار اليه بقوله ولكنا الى ما لا نهاية له والحاصل انه حقق ان وجود ذلك الشيء عنه مسبوقا
بعقله خيرا فلو كان ذلك الشيء هو الصورة العقلية نفسها لما صح فيها ذلك والا لتقدم الشيء على نفسه لان وجودها
هو نفس عقلها خيرا ولو افتقرت تلك الصورة الى صورة اخرى سابقة عليها يلزم ذهاب السلسلة الى غير النهاية وهو محال
على ما قال ليس على ما قلنا من انه اذا عقله خيرا وجد لانها نفس عقله للجبر او بتسلسل الامر ثم الضمير المنصوب يعود الى تلك
الصور واما المجرور فيعود الى المبدئ يعني ان تلك الصور المرتسمة العقلية هي نفس علم مبدئها تعالى بها وقوله او بتسلسل معطوف
على مدخول ان في قوله لانها وقوله فهي يعود الى تلك الصور لقرينة قوله في بعض رسائله في العلم بهذه العبارة انما هو حصول
الصورة المعلومة وهي مثال مطابق للامر الخارجي وذلك يطرد في العلم القديم والحادث وعلم الباري تعالى فعلي مقدم على

المعلول

المعلول الخارجي وصور المعلومات حاصلة له قبل وجودها ولا يجوز ان يكون تلك الصور حاصلة عنده في موضع اخر
فانه يستلزم الدور او التسلسل ولزم ان لا يكون علمه ولا اجزاء لذاته لانه يؤدي الى تكثر ذاته ولم يكن صورا معلقة اطلق لفظ لما
ابطلناه ولم يكن من الموجودات الخارجية اذا العلم لا يكون الا صورة فلم يبق من الاحتمالات الا ان يكون في موضع الربوبية و
لما ما اقبل فهو ان الضمير المنصوب في قوله لانها نفس عقله الخير عائد الى ذاته وقس عليه قوله فهي قدير قال فان جعلت
هذه المعقولات الخ اقول انما يتاتى في فصل السبق في شروع الاول في ابطال الاحتمال الاول فقال وتخصيصه ان لا يكثر ذاته
ولا يبالي بان يكون ذاته ماخوذة الخ اقول ظاهر في اختيار ان علمه بالاشياء من حيث قيام صورها به من دون لزوم تكثر
في ذاته بها وتقومها وفصلها منها لكونها متاخرة عن مرتبة ذاته واما كون تلك الصور من الممكنات فلانها في وجود ذاته تعالى
بالقوة حيث انه لا يلزم من ذلك امكانه لما سبق ان الممكن بالذات بل انما يلزم منه كونها ماخوذة مع تلك الاضافة ومن البطلان
لاضافات بين وجود الشيء بالذات وبين امكانه لما من الاضافات على الصور المنسوبة اليه القائمة فان قلت ان واجب الوجود
بالذات لما كان واجبا من جميع الحيثيات فالاجهات فلا يصح ان يقال ذاته غيره من الممكنات قلت ان المراد من ذلك انه لا يكون تعالى
محل صفة حقيقية او حالة كالية الا ان يكون مستفادة منه بل كل جهة من جهاته العلية وما يترتب عليها من الذوات المعلولة والحقائق
المجعولة مستندة الى ذاته ولا منتظرة من تلقاء ذاته بل الواقع لبعض منها ان يقبل الوجود ذاتيا فليس ذلك الا من حيث تقصان ذاته
ذاته من قبول الفيض من ساحة فيكون هنالك وجوب صرف بلا امكان وحق محض بلا باطل لان كل شيء هالك الا وجهه ثم
ان ما وقع من الشيخ في هذا الكتاب يؤيد ما عليه المحقق الدواني في بحث ان الامكان الغيري لا يكون بعد ما ذكر ان الممكن لا يجوز
بشرط ما ممكنا وبدونه واجبا او ممتنعا وذلك على قياس كون الشيء بشرط مقارنة وجود العلة او الحلول او انتفائها او واجبا او
ممتنعا وبدونها ممكنا ولا خفاء في ان انتفاء الامكان الغيري على هذا الوجه فان ما يفرض كونه بشرط ما ممكنا فلا بد ان يكون في
ذاته ممكنا لا لو لم يكن لكان بحسب حال من احواله ممكنا والا لزم الانقلاب وذلك محال فان قلت اذا اعتبر الواجب من
حيث الاضافة الى ممكن لكونه مبدئا وموجودا بل مثلا كان بهذا الاعتبار ممكنا مع انه واجب بذاته فقد تحقق الامكان بالغير في
الوجود بالذات وذلك على قياس تحقق الوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكن بالذات قلت ما يجب الواجب هو وجوده
ومع هذه الحيثية والاعتبار وجوده ذاته ايضا فان الواجب من هذه الحيثية يجب وجود ذاته نعم الاجب وجود ذاته المفيدة هو
غيره واجب بذاته فاهو واجب بذاته لم يصر ممكنا بالغير وذلك بخلاف الممكن اذا صار واجبا او ممتنعا بغيره فان الممكن الماخوذ
مع وجود العلة مثلا يجب وجود ذاته ثم هو ممكن بالنظر الى ذاته فقد صار نفس ما هو ممكن بذاته واجبا بغيره انتهى ولا يخفى ان
ما وقع عنه بقوله وبدونها ممكنا انما الف قوله في سائر تعاليقه ان الامكان يتحقق بشرط اخذ مع وجود العلة او عدمه الى
الا ان يتكلف ههنا ضرب من التوجيه وان يقع عليه اشكال اخر كما ظنه لانه قصدي لاثبات كون الامكان معلولا بانه لو
كان معلولا لغيره لكان هو بحسب ذاته جائزا ان يكون ممكنا وواجبا لذاته او ممتنعا لذاته وهو حق لان امكان كونه ممكنا لذاته
او ممتنعا لذاته مشتق على التناقض وايضا يكون على تقدير عدم تاثير الغير واجبا بذاته او ممتنعا بذاته وكلاهما مستحيل لان
سلب تاثير الغير فيه امر مغاير لذاته ولا معنى لكون الشيء لسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا بذاته وكلاهما مستحيل لان سلب
تاثير الغير فيه امر مغاير لذاته ولا معنى لكون الشيء لسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا بذاته وانما قلنا ذلك لان ما اورده من الدليلين وهو ردود اما الاول فهما فلا
لا يلزم من عدم كون الامكان الا ضرورة معلولا للذات ان لا يكون مكن الجواز عدم اقتضائه ضرورة شيء من الطرفين فلا يكو

واجبا ولا ممتنعا وان يحقق معلوم ذلك الاقتضاء في كل منهما وليس فيه الامكان فاقتضاء اللاضرورة واما الامكان بكون العدم ضروريا في كل منهما
بحسب الوجود والعدم فهو محمول على الامكان العام واما الثاني منهما فظاهر لانه لا يلزم من عدم اقتضائها اللاضرورة عدم الضرورة لجواز ان
يعدم تحقق اقتضائها واما الجواب بتحقق اللاضرورة ههنا اما بتحقق اقتضاء الذات لها او لما يعدم اقتضائها اللضرورة ولم يرجع الى ما كان فيه فنقول
انه اذا كان علة تعقل الاشياء من حيث قيام صورها به فينتقل الكلام الى تلك الصور الموجودة فيه فانها لما كانت بانفسها تعقل المبدأ الاول
لها فيلزم في اتحاده لها اما تعقلها على نفسها او انتزاعها عن صور اخرى فيلزم منه ذهاب السلسلة الى غير النهاية وكلاهما محالان الا ان يقال ان
ذاته الحقة بذاته نفس عقلها فلا يلزم شيء منهما ثم لا يخفى ان توجيه الارادة في صورة ايجاد الماهية في عقل ما واجبا لها من ذاته ثم لو كان على انها بما
بها الاشياء بحسب ما كانت نسبته الى جميعها واحدة فلا يصدر عنه معلول دون معلول والا لزم ترجيح من دون مرجح ومع ذلك يلزم الا
يكون مبدأ بعد والا صدر عنه من حيث مغايرته فقد تعين مبدأ ذاته بذاته علم جميع الاشياء على ما تحصل واحسن تحريره والجنبي مواد
لو يكون اشارة اليه ههنا بقوله وهو يعقل ذاته مبدأ الفيضان كل معقول من حيث هو معقول وتعقلها الاول يعقل ذاته ونظامها الخير الموجود في
الكل لانه كيف يكون بذلك النظام كما ان سيأتي قوله ونعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا على ما سيأتي ما ذكره في بعض رسائله الباحثة عن الوجود كما نقلنا
لفاتحة الفوات ان ابدات كيفية هذا مما لا بأس لان خطر العلم الصحيح من ذلك ولا يكون الى ذلك الجناب على نظر الاسباب في دار الغرور
ولا يلتفت من نفسك شيئا عجزت عنه الملائكة المقربون والانبياء المرسلون والاولياء العارفون الا واحدا ناه اذا ارادت العبور هذا
فجاهد في خلوتك وفرغ نظرك لتجد ذلك ما حدثت تعلمن له شعر وليس يعرف من ليس يشهد ؛ وكيف يعرف ضوء الشمس مكفوف ثم ان
ذاته تعالى وكان على تفصيلها بما يصدر عنه من تلك الصور اولا واجمالا بما عداها من الصور بل ان يكون تعقل ذاته تعقل جميع ما عداها على ما هي
الاشياء لانه اذا عقل ذاته عقل جميع ما عداه قال العلم الاول ان الاول يعقل ذاته ثم من ذاته يعقل كل شيء فهو يعلم العالم العقلي دفعة من
غير احتياج الى انتقال وتردد من معقول الى معقول وانه تعالى ليس يعقل الاشياء من الامور الخارجية منه كما تنا عند الحس بل يعقلها
بذاته ذاته وليس كونه عاقلا بسبب وجود الاشياء المعقولة حتى يكون وجودها قد جعله عاقلا بل الامر على العكس اي عقله للاشياء جعلها
موجودة وليس شيء يكمله فانه الكامل لذاته المكمل لغيره فلا يستفيد وجوده من وجوده كما لا ثم قال فيجب ان يكون الواجب الوجود لذاته من ذاته
الامر الاكمل الافضل الاشرف غيره فاذا عقل ذاته عقل ما يلزم به لذاته بالفعل وعقل كونه عاقلا وعقل ما يصدر عنه على ترتيب الصدور
عنه والاعلم بعقل ذاته كيفيتها انتهى وقد قال ان قوله ثم من ذاته يعقل كل شيء مع قوله وليس كونه عاقلا بسبب وجود الاشياء المعقولة و
مع قوله عقله للاشياء جعلها موجودة ومع قوله رتبة فهو دون رتبة اشارات الى مرتبة العلم التي هي ايمانية وغير مغايرة لعلم ذاته تعالى
بذاته وقوله فهو يعلم العالم العقلي دفعة من غير احتياج الى انتقال وتردد من معقول الى معقول مع قوله وعقل ما يصدر عنه على ترتيب الصدور
عنه اشارة الى المرتبتين التفصيليتين بعد الاجمال اي غيرين بلحاظ خلق الموجودات في عالم العقول والنفوس السماوية انتهى ولا يخفى
على اولي النهى ان لا معنى للاجمال والتفصيل علم تعالى لما بالحق الصريح ان ذاته بذاته علم بسبب جميع ما عداه وجودا كانت او امكانا ثم ان الصور
صادرة عنه على تقدير وجودها العلم هو معين ذاته كصدور سائر الموجودات العينية وان كانت تلك الصور ايضا علما غير كلي كما ان
حضور الموجودات الخارجية عنه معلوما غير كلي اليه بل ان جميع ما عداه ذاته من الصور على تقدير وجودها ومن الاعيان محضورة للانكشاف لا
مثلية على ان من جملة ان يكون اشارة ايضا بقوله وعقل كل ما يصدر عنه على ترتيب الصدور عنه الى الموجودات الصادرة عنه بحسب الاشياء
ولما كانت بالتبعية لغير متعاقبة الوجود على ما نص عليه العلم الاول في كتابه اثولوجيا ان دفعة واحدة من غير احتياج الى انتقال وتردد
من معقول الى معقول ولما اطلاق العالم العقلي عليه وكذا اطلاق عدم انتقاله من معقول الى معقول بناء على ان تلك الموجودات بالتبعية لكونها

حاضرة عند من يتعلق به يكون علما وان كانت بحسب وجودها في انفسها معلومات ولهذا القائل ظاهر جواز تغير النسب والاضافات
نظرا اليه تعالى ان اراد العلم الثاني من العالم العقلي هو ما اوجب تعالى في عالمي العقل والنفس من الصور العقلية وليس ذلك الا بعض الطرق فيه
انه لا يصح تغير نسب وانما فان نظرا اليه كما علة غير مرة فليتدبر قال الموجود اقول صفة لقوله نظام الخير وقوله بل هو لانه لا تغير زائد
عليه قال ان نفس ذاته اقول اي نفس ادراكه على ان يكون مصدرا ميميا وقوله وهو ما يعقل من الكل يريد بذلك ان يكون ما يعقله هاليا
من الكل فالجار يتعلق بالحكاية على سبيل تضمين يعقله له وهذا هو المراد من تعجبه العلم التفصيلي للعلوم والجملة انه ليس المراد من ذلك
كون علمه مستفادا من الكل ليكون انفعاليا بل المراد به كونه مطابقا بين موجب لوجود العقل عكس بان الاصل في هيأة الطابق هو ما عليه
العلوم وكانه محكي عنه وما عليه العلم فرع عليه وكانه حكاية عنه وعلى هذا الوجه يجوز تأخر المعلوم عنه فانه لا مانع في العقل من كون
الحكاية متقدمة في الزمان او الذهن او الذات على المحكي عنه والحاصل انه لا بد في المعلوم من المطابقة والا لكان جهلا وهو حكاية عن العلم
وتابع له لا على معنى تأخره عنه في الوجود بل على معنى لولا تحقق المعلوم على حاله لما صح تعلق العلم به على تلك الحالة وسواء تقدم العلم او
تأخر فانه بهذه الحالة ولا استبعد ذلك فان الحكاية كما تتأخر فقد تتقدم ثم ان العلم الفعلي بالنظام الخير الحق وان كان حكاية عنه
متقدما عليه لكن المعلوم تابع وتحقق به وانه يحصل اولا ثم يحصل مسمى النظام الجلي قال بعينه القدرة اقول على ما هذا ما قاله في كتاب
الاشارات والنجاة وسيوضح الحكم والتعليقات وانا ذلك لانه لما بين سابقا ان العلم فيه تعالى هو المبدأ لوجود الكل منه واذا كانت القدرة
من شأنها المبدئية يكون نفس العلم فيه تعالى ويشعر بما وقع منه في بعض رسائله انه مقوله وهو ناظر الذات لهذا بعينه لانه علم الموجود
الكل منه وتصور حقيقة الشيء اذا لم يعتبر في وجود تلك الحقيقة الا شيء غير نفس التصور يكون العلم بعينه قدرة ولما اذا كان نفس التصور
غير موجب لم يكن العلم قدرة بل ان توجد الاشياء منه من جهة واحدة واذا كان كذلك يكون عالما بنظام النفس القادر
هو كونه قادرا بلا انفعال ولا تغير وبقوله في سائر تعاليقه انما نعني بقولنا انه قادر بالفعل ان قدرته علة فهو من حيث هو قادر عالم اي
علة بسبب لصدور الفعل عنه قال ابو العباس الكوكبي في بيان الحق ان نفس التصور قد يحرك الشوق الى صدور الموجودات عن
الاول اذ نفس تصورها علة لوجودها من غير حاجة الى الشوق ولا استعمال آخر واما ما ذكره الشارح الفاضل للاشكالات فيها بقوله
واعلم ان الكلام في هذا الموضع بوجهين الاول ان هذا جرى مجرى الاستدلال على ان قدرته عين علمه تعالى وذلك لانه لا يحتاج في
دخول الممكنات في الوجود الى شيء آخر من كونه سبحانه عالما بها فوجب كون قدرته عليها عين علمه تعالى بها ودل على ذلك
دخول الممكنات في الوجود الى شيء آخر من كونه سبحانه عالما بها فوجب كون قدرته عليها عين علمه تعالى بها ودل على ذلك
ان قوله انه مبدأ عالم بوجود الكل تصريح بانه كونه تعالى عالما بتلك الاشياء غير كونه مبدأ لها ثم قال ولا ادري كيف اتفق لهذا
الرجل في هذا الكتاب الصغير الحجم من هذه المتناقضات انتهى وهذا كما ترى لان ما صدر عنه قد تناقض عنه على وجه بصيرته
فيما قضى الشيخ في ذلك الكتاب وغيره من ان علمه تعالى لما كان فعليا يكون مبدأ لصدور الاشياء عنه ثم ان قدرته الكاملة
وقوته الشاملة لما كانت صفة شأنها المبدئية لها يصح ان يكون اشياء واحدا لا كثرة فيه بالذات ولا بالاعتبار بل لو كان لكان
بالتبعية كما علمه غير مرة في ذلك الكتاب على ما قال ايضا في شرحه عليه بقوله لا شك ان القدرة هي الصفة الموثرة في حصول الاثر و
اذا كانت القدرة غير علمه فيلزم الكثرة وليست هناك كما صرح به الشيخ فيلزم الاتحاد ضرورة وهو على ما حاذاه ما ذكره الشيخ ايضا في
هذا الكتاب حيث قال فان الصورة المعقولة التي تحدث فينا الى قوله فقد بينا ان العلم الذي هو بعينه الارادة التي لها بما لسلسلة ان
الفعل ما ينتقل الى تصور حق في حقيقي او لشأني لتخصص به الفعل تخصصا به يمكن ان يصير مبدأ الشوق الى فعله الذي هو مبدأ

للفعل الاختياري وهو ميل نفساني اليه وهو ينقسم الى شهوي وهو حمل الفاعل على طلب ما يلائمه من اللذيذ او النافع بحسب اعتقاده او ظنه طابق
الواقع او لا والى غضبي وهو حمل الفاعل على طلب الغلبة ودفع ما لا يلائمه بحسب اعتقاده او ظنه المطابق للواقع او الغير المطابق له ثم
اجماع هو اعتقاد بانه حصل ابعد النزوع في الفعل والترك الذي هو الارادة ثم تحريك من العضلات وهي من قوة بشرية في الاعصاب
والعضلات من شانها ان تحرك العضلات بتحديد الاعصاء المؤدية اليها كما في النبض او ارخائها الى خلاف جهتها كما في البسط ثم
ان العلم الذي ليتم هو بعينه ارادته وذلك قد بين ان القدرة لو هو كون ذاته فاعلة للكل عقلا هو مبدء للكل لا ماخوذا عن الكل ومبدء
بذاته لا يتوقف على وجود شيء فاذا عرفت هذا ظهر بما قلناه من ان ذلك البيان اثبات الشيء بنفسه ثم لا يخفى انه لا يبعد ان يكون ما
وقع عن ذلك الشارح هنا لك بقوله ولا مغايرة المفهوم لعله مؤاخذة ولو فعها اجمالي اشارة الى هذا واما ما ذكره الشيخ ههنا
وهنالك بقوله وهو عالم لا لانه يحتج الهيات بل لانه مبدؤه وما ومنه يفيض وجودها وهو معقول وجود الذات وليس انه معقول
وجود الذات غير ان ذاته مجردة عن المواد واسمائها التي لا يحلها يكون الوجود سببا لا معقولا انتهى وهو يدل على ما ذكرنا حيث يدل
على كونه علة تم نفس مبدئية المحققين كل جهة ثم انه لما سولت نفسه عليه فعدل اعترض على الشيخ بقوله ان هذا الكلام يدل على ان لا
معنى لكونه سبحانه عالما بالاشياء الا انه مبدء لوجودها فاما كونه موصوفا بكونه عالما فلا يصير سببا عليه ثم انه رائع فيه حيث قال
واعلم ان هذا تصريح بانه تعالى لا يعلم اشياء وهو خطاء عظيم ومعاندة فان هذا المذهب وان كان منقولا من مدعاه الاولين الا ان
الذي اتفق عليه المحققون منهم انه تعالى عالم بذاته وعالم بجميع الكليات انتهى وهذا كما ترى لا شك ان ارادته بقوله ان هذا تصريح انه تصريح بنفي
فرد من العلم عنه اي مجتمع الهيات فهو مسلم ولا يجوز منه انتفاء العلم عنه مطلقا لبقاء فرد ما الكلية منه كما يظهر مما ذكره الشيخ بقوله
لانه مبدؤه وان اراد به انه تصريح بنفيه عنه مطلقا فهو كذب صريح والحاصل ان ما وقع من الشيخ على هذا ذاته ما قاله المعلم الثاني من ان
الاول الحق يعقل ذاته وان كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها فانه اذا عقل ذاته فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها لا اي ما
الموجودات انما اقتبس كل منها وجود من وجوده ومن تضاعيف البيان قد بان ان ارتفاع شك بما استصعبه كثير من الاعلام بان التلازم
العيني بين امرين لا يوجب الانتقال من احدهما الى الاخر وجه الدفع هو ان المراد من ذلك ان كل فاعل تام موجد معلول لا فانه يتضمن لما
يعين ذلك المعلول وفي ذاته المقتضية لخصوصه خصوصية بها يتاز عن غيره فتلك الخصوصية التي في الفاعل الذي صدر منه المعلول
حقيقة مبهمة ومهية متضمنة لاضافة خاصة الى مضاف اليه مخصوص وهو ذلك المعلول واما تلك الاضافة فكما انها معتبرة داخلة في
مهيات الموجودات مثل القدرة والقوة فوق شيء على شيء والارادة والعلم بشيء ولا يلزم من ذلك ان يكون قبل تلك الصفة تفصيل اضافة
غير موجودة بل كل منها لصفة حقيقية موجودة ذات اضافة معتبرة في مهيتها واما علم حقيقة تلك الصفة ومهيتها علم نسبتها اللاحقة بها
ولحاقها الى الغير المضاف اليه بالخصوص فيه فان علم صفة خاصة منسوبة الى مضاف اليه مطلقا علم ذلك المضاف اليه بوجه ما
كالقدرة المطلقة فان العلم بها مستلزم تضمن لعلم بقادر ومقدور مطلقين وان علم حقيقة قدرة القادر على مقدور مخصوص بخصوصها
علم ذلك المقدور الذي تكون النسبة داخلة في مهية تلك القدرة الخاصة المتعلقة به ثم انه لما كانت الخصوصية التي للفاعل متضمنة للاضافة
الى المعلوم المجعول بخصوصه كالصفات لازم من العلم بها العلم به بعينه وحيث كانت الخصوصية محققة في حقيقة الفاعل ومهيته
كان العلم التام بحقيقة الفاعل مستلزما للعلم بتلك الخصوصية والا لم يكن حقيقة الفاعل ومهيته مجعولة وبعبارة اخرى ان العلم
بعلة الشيء من حيث انها توجبه وهو مستلزم للعلم به وذلك لان تعين المعلول من حيث تعين علته فاذا لم يتعين بها كان صدوره عنها
ذلك بغير مرجح من دون مرجح فاذن تقتضي العلة امرا مهيته انما وصفته لذاته اقتضين الهية الموصوف بتلك الصفة الذي لا امتياز كغيره في

ذاته وجميع جهاته وحيثياته ليس الا افتقاره العلة له وحيثية ايجابها اياه وليس المراد من هذه الحيثية الا افتقاره الى العلة
ان معرفة ما يقتضي الشيء بعينه هو هو سبب لمعرفة ذلك الشيء لك وقد فسر ابو نصر الفارابي بقوله لكل ما عرف سببه من حيث هو
فقد عرف فانا عرفنا هذا فنقول انه ظهر بطلان ايراد ما يورد في هذا المقام وهو ان ارادته الحقة لما كانت متعلقة بالخيرات
وذلك قدرته البالغة بخلاف علمه فانه يتعلق بما عداها من الشرور فكيف يستقيم الحكم بالاتحاد بينهما او ايضا الموجودات
العينية لما كانت شهودا عليه تعالى فهنالك يتحد العلم والمعلوم بالذات دون العالم فكيف يكون ذلك الاتحاد مع ان من الجائز
ان لا يكون علمه سببا لغيره ولا يكون فعليا مطلقا وذلك مخالف لما قدرته وارادته تقرير الجواب عن ذلك الايراد بان نظام الوجود
هو الوجود الكامل الذي لا شرية فيه من هذه الجهة كما يتعلق علمه تعالى به يتعلق قدرته ايضا به واما خصوصيات ذلك النظام كما تقرر
علم الكلام فان العلم بالاصلح الاتم يتعلق بها وذلك لما تعلقه الخيرية او لحدوث الشرور من الامور الداخلة فيه من الامور
اللازمة للخيرات فكما ان علمه تعالى يتعلق بها فكذلك قدرته فان قلت ان تلك الشرور لما كانت معلومة له تعالى بالذات مع استحالة
تعلق قدرته وارادته بها فقد افترق حكم احدهما عن الاخر فلا اتحاد قلت ان الشر حقيقته لا يرجع الى العلم والقضاء فلا يصح تعلق
علمه تعالى بها بالذات على قياس امر الارادة وقدرته سيما انه قد سبق ان ارادته الحقة انما تتعلق بالذات الموجودة لكونها محبوبة بالعرض لا بالذات
واما الجواب عن الايراد الاخير فقد ظهر مما تقدم من معاني التشابه للعلم وان الموجودات العينية علمه تعالى بمعنى المنكشف لا سبب الانكشاف
والكلام فيه فليتدبر فيه قال مضافا الى وجود غيره اقول لعل هذه العبارة اي بحسب القياس الى ذات تلك الهوية الصادرة
عنه من حيث كونها الموجد بنظام الخير في وجودها فيكون متعلق مشية واضافته تبعا ذاته طريق ايجاده تعالى كل شيء انه يعقله
من ذاته ويعقل الوجه في كونه خير النظام الوجود فيوجد انتهى ولا يخفى انه تعالى بذاته من ذاته كما يكون علما وقدرة وارادة
لك يكون بذاته من ذاته حيوة الغاية الاولى السابقة والرحمة الواسعة السابقة على الاطلاق ومعنى التعبير في اصطلاح
الحكماء الاسخين في الثالثة بالطبيعة الفعالة الكلية المطلقة وهي مبدأ المفيض والممسك الحافظ والمقيم المدبر لنظام الكل
بقبضه وقبضه ومن باب ضرب الامثال يعتبر ان النظام الجملي الذي هو الانسان الكبير بمنزلة البدن والجسد والغاية
الاولى بمثابة النفس والروح ومن باب ايراد العقليات في قالب المحسوسات والقدسيات في الهيولانيات نظام الكلي
بمنزلة مادة الجسم والغاية الاولى بمثابة هيولى الطبيعة ويقولون كما يتعين في اقاليم الوجود وعوالم الموجودات من الهيات
والطبيعيات والتسخيريات والارادات بالنظر الى النظامات الجزئية من صغير وكبير وجزئي وكلي فهو طبيعي النظام الجملي
الوجودي بالارادة الحقة والاختيار الحقيقي هي الغاية الاولى والغاية هي كون الاول تعالى عالما لذاته من ذاته بما عليه الوجود
في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال على حسب استحقاق لجميع الامكان وايضا على النحو المذكور فجعل نظام الخير على الوجه
الاكمل الابلغ في الامكان فيفيض عنه ما يجعله نظاما فيضيا على الوجه الابلغ الذي يجعله فيضانا على انه تادية الى اقصى النظام
بحسب الامكان ولقد ذكر في تضاعيف ابواب هذا الكتاب وفنون اطلاق الطبيعة الكلية المالكة لنظام العالم على الغاية
وهذا التطلق التوسع باب واسع موسوم في علم البلاغة لصفة المشاكلة وصفة الازدواج ومنه اطلاق الطبيعة الخاصة
على الطباع الفلكي وفي هذا الكتاب والاشارات واطلاق الحاسة السادسة على القوة العاقلة في اثولوجيا ويعود الى
الرئيس فيقول انه تعالى لذاته من ذاته كما يكون علما وغاية وقدرة وارادة لك يكون لذاته من ذاته قال العلم الاول ان واجب الوجود
حي بذاته اي مدرك لكل شيء ناقد الامر في كل شيء والمشار اليه بلفظ الحيوة ههنا هي كونه عقلا تاما بالفعل بحيث يعقل من ذاته

كل شيء فهو بذاته باق بذاته عالم قادر بذاته فيتصف بجميع صفات الكمال من غير تكثر ولا تغير في ذاته تحقيق المرام ان صفاته
الذاتية ترجع الى سلوب او اضافات او مركب منهما على ما يرشد اليه قوله العزيز تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام على
ان يكون الجلال اشارة الى الاول والاكرام الى الثاني ولما كان الاول نظرا الى ذاته والثاني الى غيره قدم تعالى سبحانه الاول
على الثاني ومن هنا ذكر في هذا الكتاب هذه الصفات الاصل اعتبار ذات ماخوذا مع اضافة واما ذاته فلا يتكثر ولا يتمنع
ان يكون له كثرة اضافات وكثرة سلوب انتهى تقرير ذلك هو ان واجب الوجود يجب ان يكون موصوفا بالاضافات لانه
مبدا لغيره اضافة بينه وبين غيره وقال ايضا واذا قيل له واحد يعني به موجود لا نظير له او موجود لا جزء له واذا قيل له
حق يعني به ان وجوده لا يزول وان وجوده هو على ما يعتقد انتهى والجملة ان الحق هو الوجود والباطل هو العدم فلما
كان اولى الموجودات بالوجود هو واجب الوجود لا جرم كان احق الموجودات بكونه حقا هو هو وكانه في ذاته احق الا
بهذا الاسم فكذا اعتقاد وجوده والاخبار عن وجوده احق الاعتقادات واحق الالفاظ بالاحقية والصدقية واذا قيل
حي يعني بذاته موجود لا فسد وهو مع ذلك ذات على الاضافة لان معناه العالم الفاعل وقادر عنه الفعال فكونه حيا
اشارة الى العلم وكونه فعالا الى القدرة واذا قيل خير محض فمعنى به انه كامل الوجود بريء عن القوة والنقص فان شر كل شيء
نقصه الخاص به هذا سلب راجع الى الذات لان هلاكه كون كالكمال وحال كل حصوله له فهو حاصل له بالفعل بحيث يمتنع
زواله ازلا وابدا واما خيريته التي هي من صفات فعله فيرجع الى فعله فهو انه تولى كل شيء خير اوثره واما الشرور اللازمة
للخيرات فهي مقصودة بالذات قال في بعض اقواله اذا قيل خير محض فمعنى به انه كامل الوجود بريء عن القوة والنقص فان شر
كل شيء نقصه الخاص به وبمال الخير له لانه يوتي كل شيء خيره اوثره وانتفع بالذات والوصال وتضر بالعرض والانفصال اي
بوصال وتضر العرض وصول تاثيره والمعنى بالانفصال انحباس تاثيره انتهى تقريره ان كون الشيء خيرا اما ان يكون راجعا
الى ذات الشيء او الى افعاله ولك كونه شرا اما ان يكون راجعا الى ذات الشيء او الى افعاله لما الخير به العائد الى ذات الشيء فلا شيء
لها الا ان كمال وصلاح يكن حصوله له فهو حاصل بالفعل والشر ما يقابله ولا شك ان واجب الوجود حصلت له الاناء لما
على انه واجب الوجود في ذاته وفي جميع صفاته وفي جميع افعاله فلا كمال يكن حصوله بالامكان العام وهو حاصل له حصولا
يمتنع زواله ازلا وابدا فاذن كان خيرا محضا بهذا الاعتبار واما الخير به العائد الى الافعال والالاء فعناها اللذة والسرور
ما يكون وصله اليها او الى احدها وهذا اضطرب العقول على الاسباب بسبب ما يشاهدون في هذا العالم من كثرة الالام
وجواب الحكماء ان اللذة والمنفعة اكثر من الالام والمضرة واما حصول هذا القدر الوجود من الالام لانه لا يمكن حصول تلك المنافع الا
الا مع هذه المضار الموجودة قالوا ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ثم ان قوله اذا قيل خير محض الى قوله الخاص
به اشارة الى خيرية ذاته وصفاته واما قوله ويقال الخير لانه يوتي الخ اشارة الى الخيرية العائدة الى افعاله واما قوله وانتفع
بالذات والوصال وتضر بالعرض والانفصال فهو اشارة الى ان المقصود بالذات هو تحصيل الخيرات والمنافع العائدة الراجعة
واما هذه الالام والشرور فهي انما صارت مقصودة لانها مغلوبة موجودة ومع ذلك فهو من لوازم تلك الخيرات العائدة فقد
انتج ان الخيرية التي من صفاته الذاتية ترجع الى الاضافة قال الشيخ في الهيات هذا الكتاب بعد ان حقق كيفية علم الله
قدرة الله وسائر صفاته الحقيقية وان شيئا منها لا يوجب ان يكون فيه تعالى كثرة وانما تكثرها اضافات مترتبة او غير مترتبة
موضوعة له تعالى انما قيس الى ما هو خارج عنه او نفسه الى اخر ما ذكره على وفاق ما قال في الاشارات هذه الكثرة غير واقعة في الذات

بل في

بل في توابع الذات ولوازمها وذلك لا يقدح في وحدة ذاته انتهى الا ترى ان الوحدة ابعد الاشياء عن الكثرة ثم انها تنصف الاثنين
وثلث الثلث وربع الاربعة وهكذا الى لا نهاية له ولم يكن هذه الكثرة الخارجة قادحة في وحدة المعروض على ما قال الشارح الفاضل
لكن بقي ان الحكماء الشيخ في هذا الكتاب على ان الاضافة موجودة في الاعيان لكونه مبدا الغيره وكونه حاصلا لامر غيره
وكونه متقدما على غيره وكونه باقيا بعد فناء غيره وامثالها اضافات فيلزم القول بعدد شيء في ذاته تعالى وذلك يقدح في
امتناع التغير على صفاته وكون واجب الوجود بالذات واجبا من جميع الجهات غاية ما يمكن ان يقال ان مرادهم من نفي التغير
على صفاته تعالى انها نفس ذاته وان لازمها سلوب واضافات والمراد من الاضافة مجرد نسبته الى غيره وهي ليست اضافة
حقيقية حتى يكون موجودة ومتاخرة عن الطرفين كالحاقية والازقية وامثالها فتوقفها على غيره تعالى من الرزق والخلق
لا ينافي استغناءه تعالى في صفاته الذاتية عن غيره مطلقا ولا يقدح في وحدة الذاتية على ان ذلك الغير ايضا في سلسلة الحاجة
مستند اليه فيكفي ذاته في صفاته الغير الذاتية ايضا وان رجع ذلك الى افتقار بعض اثاره الى بعض مقدمة لا ان نسبة ذاته تعالى الى غيره
متقدمة على الاضافة التي لغيره تعالى مع غيره وهي من صفاته الغير الذاتية المتاخرة عنها والاول من صفاته الذاتية نظرا الى ذاته
ثم ان الشيخ لما ذهب الى وجود الاضافة في الاعيان ارتكب القول بقيام صفاته الاضافية الغير الذاتية بذاته تعالى بخلاف صفاته
الذاتية لانها ترجع الى سلوب ونسب وان غيره من الاخير بالاضافة زائدة فتنظر الفرق ثم انه لا تعاقب لهذه الاضافات
نظرا اليه تعالى بعبارة اخرى ان النسبة قسمان احدهما المتكررة من الجانبين وهو الاضافة الحقيقية التي تحققها فرع تحقق الطرفين
وثانيهما النسبة السابقة عليها وقد يطلق الاضافة عليها اطلاقا اسم المسبب على السبب بالصفات الفعلية والاول خير في
بعض صفاته تعالى الذاتية كما قرناه ثم لما كانت الاضافة بالمعنى الاول موجودة في الاعيان عند الحكماء كالرازقية والخالقية
مثلا فيلزم قيامها بذاته تعالى في الاعيان ولكن من دون تعاقب وتجدد وتقدم وتاخر بل يكون قائمة بذاته تعالى دفعة واحدة
دهرية وان كانت المرزوقات والمخلوقات تتجدد متعاقبة بقياس بعضها الى بعض وذلك بخلاف الثاني حيث ان نسبة
مبدئية الاضافة فلا يلزم من كون ذاته مبدا لنظام الكل مثلا ان يقوم به صفة موجودة في الاعيان لان ذلك ليس اضافة حقيقية متكررة
من الطرفين فلا يرد ما ذكره الشيخ بالاضافة فلا يلزم ان يكون موجودا قائما بذاته تعالى ذاته بذاته بحيث كونه مبدئا لنظام الكل
ارادة وقس عليه امثاله قال القسم بالكم اقول يعني به الاجزاء المقدارية والا لزم ان يكون حقيقة وحدانية تشترك الكل في
فيها فيلزم ان يكون حقيقة وجوب الوجود نوعا لافراد عديدة وهيات شخصية فيلزم افتقارها في تعين افرادها الى اسباب
خارجية لان نسبتها اليها على السوية واخر يلزم من ذلك ان يقبل العدم والفناء تعالى عن ذلك علوا كبيرا وايضا يلزم ان يكون
لشريك وجوب وجوده ايضا اخلالا بحسبها الى اجزاء هي واجبات لقضاء العقل باستحالة الاخلال تعالى الى الممكنات لانه
في قوة ان يحل النور المرفي الى الظلمات وانحو المحض الى الباطلات فيكون وجودها بعد ما لم يكن لا على انه يلزم تقدم تلك
الاجزاء عليه تعالى كما يتوهم والحاصل انه تعالى لو كان له اجزاء عقلية فهي اما ان يتقدم عليه تعالى او تتاخر عنه او يكون معا في رتبة
واحدة فان كان الاول الفرض واجبا لذاته تعالى لذاته وان كان الثاني كان الفرض انه جزؤه معلولا لوجود ذلك لزم منه تحصيل الحاصل
لذاته تعالى بعلل من الاعمال واعتبار من الاعتبارات وان كان الثالث لزم منه تعدد الواجب الوجود بالذات واستكمال هو مركب
منه وما وقع من الحمل الثاني وهو محمول عليه جسما نقلنا ثم جلدنا الواعلم تارة اخرى فنقول انه قال الوقبل الواجب القسمة الى
الاجزاء فكل جزء من اجزائه اما واجب الوجود فيتكثر الواجب واما غير واجب الوجود وهو اقدم بالذات فيكون الجملة ابعد من الوجود

كان هو

انتهى ثم لا يخفى جواز ان يكون المراد من تلك الاجزاء هي الاجزاء التحليلية فتكون متأخرة بالذات والتعقل عنه ثم ومن ههنا قيل
ان اطلاق الجزئية عليها على المسامحة ومن قبل تشبيه الامور التحليلية العقلية بالاجزاء العينية والذهنية الا ان يكون مراده من
قول القسم فعليها الان القوة والامكان لا يحويان حمل كبرى انه فترجع تلك الاجزاء الى العينية والذهنية التي يتقدم عليها
يتركب منها وقوله او القول اشيره الى الاجزاء الحدية للشيء ومن ههنا يستحيل تركب عن الاجزاء مطلقا ويعبر عنه بنفي الكثرة
قبل الذات تارة وبالاحدية اخرى ثم انه لما كانت هذه مشتركة بينه وبين نفي الشريك عندهم مطلقا فقال واذا قيل الواحد لم
الا هذا الوجود والا استحالة انحلاله الى الهية والوجود يعبر عنها بنفي الكثرة مع الذات تارة وبالعدد تارة ولا استحالة زيادة
صفاته على ذاته يعبر عنه بنفي الكثرة بعد الذات قال اجزاء اقول اي معنوية وعقلية كما ان قوله او كثرة عبارة عن اجزاء مقدارية
او تحليلية وان كانت متأخرة عن مرتبة ذاته الحق من كل جهة ثم ان الشيخ ابا الحسن الاشعري ذهب الى ان صفاته لا هو ولا
غيره ظنا منه انها صفات تحليلية لا متباينة والمباينة للذات فهي عين ذاته باعتبار وغيره باعتبار اخر فههنا لك اثنينية عقلية
لا عينية بان تعين شيء من الموصوف بل يكون ذات الصفة وان كان المتأخرون ذهبوا الى انها به الى زيادة صفاته على ذاته بالذات
ذهبوا منهم انه مذهب الاشاعرة لا الشيخ الاشعري ثم لا يخفى انه مقدس الذات عن علائق الصفات ومن تكثر الحيثيات والاعتبارات
فلا يكون له كثرة بعد الذات بل ليس الا هوية بسيطة يعرف منها في الاعتبار نسب مختلفة يسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب
مثلا هو باعتبار انه مترتب عليه الاثار موجود وباعتبار انه بذاته منشاء ذلك الترتب وجود كما انه باعتبار انه منبع فيض الخير
متعين وباعتبار انه ذاته منشاء ذلك الاتساع تعين واعتبر مثل ذلك في سائر صفاته مثلا هو باعتبار انه ينكشف عليه
الاشياء عالم وباعتبار ان ذاته منشاء ذلك الانكشاف علم وكذا الامر في القدرة والارادة قال اقوى من ادراك الحسي اقول
عقلا وعاقلا ومعقولا كما يظهر من قوله يعقل الامر الباقي الكلي قال ويتحد به ويصير هو هو بوجه اقول لا يخفى ظهور الاتحاد
بالذات بين العالم والعلم في علم الشيء بنفسه بحضوره بين يديه بل اتحادهما مع المعلوم واما الامر في صورة علم الشيء بالشيء
الذي هو غيره فههنا لك يتحد الامران سواء كان الشيء معلوما بصورة القائمة به او بحضوره بحسب وجوده العيني عنده
على التقديرين يجوز اشتقاق العالم منه ويحمل عليه بالعرض فلذلك عبر عنه بالاتحاد بوجه ما قال مبدأ الحركة الاولى اقول
انه يعني بها انها لا تكون جزءا من حركة اخرى وان كانت بسيطة الحركة الفلك الاقصى فتلك الثوابت او مركبة من حركات
بسيطة عديدة كحركات سائر الافلاك وعلى التقديرين يكون حركاتها اولية لا تحل اليها حركات اخرى وذلك بخلاف سائر
الحركات الافلاك الجزئية التي هي اجزاء حركات الافلاك الكلية السبعة السيارة فانها ليست حركات اولية بل تتوافى
تحل اليها تلك الحركات وهي اولية وتلك التوافي والحاصل ان اهل هذا العالم لما وجدوا تسع حركات متخالفة اثبتوا تسعة
افلاك في بادي نظرهم اسمين للافلاك وتسعة للسيارات يسمى كل واحد منها كثيرا الكواكب والفلك الكلي المتضمن جميع
حركاته ثم انهم لما رأوا ان بعض هذه الحركات قد يكون مركبة من حركات اثنتين البسائط افلاكا اخر حسب تضمن هذه
الحركات سرعة وبطوءا رجوعا واستقامة قربا من الارض وبعدا عنها سميت افلاكا جزئية لكونها سببا في حركات اجزاء حركة
مركبة ومن الظاهر من هذا ان الفلك الكلي ما ترى حركته في بادي النظر سواء كانت بسيطة كحركة الفلك الاقصى او مركبة كافلاك
الكواكب السبعة السيارة واليه اشار الشارح المحقق للاشارات حيث قال اختلف اهل العالم في عدد الافلاك واختلافها
لا يرجع في الحقيقة الى تسميتها الكلية فيظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة فتصل الكلية اليها فقد لاح من ذلك ان المراد

بالفلك

بالفلك الكلي ما يكون مبدء حركة واحدة من الحركات التسع المذكورة في بادي النظر وبالفلك الجزئي ما يكون مبدء حركات هي اجزاء البعض
من هذه الحركات فلذا قال في كتاب التجريد ان الافلاك السبعة تشتمل على افلاك اخر عدا ومقاديرها الى اثنتين وعشرين فلكا
ثم قال والمجموع اربعة وعشرون وذلك ما صرح به في التذكرة بقوله انه ينقسم كل من فلك عطارد والقمر الى اربعة افلاك جزئية وفلك
الشمس الى فلكين وفلك كل من الاربعة الباقية الى ثلاثة فصار عدد مجموع الافلاك الكلية بحسب الاشتمال على اجزائها اربعة وعشرين
وبالجملة ان الفلك الكلي لو حل اذا قسم الى مثل وتدوير وحامل كان كل واحد منها مبدء حركة محسوسة هي جزء حركة ادركت في بادي
الرأي من حركة زحل فان قلت انه ذكر في شرح الاشارات ان المتأخرين الذين تبعوا الانصار بطليموس اثبتوا الكل كوكب فلكا مثلا
لفلك البروج مركزه مركز العالم تاسع يحيط بمقعر ما فوقه وبمقعر ما تحته وهو الفلك الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا
الفرقان مثله المسمى بفلك الجوزهر محيط بفلك اخر يسمى الحامل وهو مشتمل على سائر افلاكه اعني التاج والتدوير انتهى وهذا كما ترى
صريح في ان الفلك الكلي ليس مبدء حركة مرئية في بادي النظر بل يكون مشتملا على افلاك جزئية قلت ان الظاهر ما ذكره هو ما قلنا
بشهادة نسبته الى المتأخرين وذلك حيث قال والمتأخرون المتبعون فقدروا ان الافلاك الكلية فيما عدا الفلكين اي الثامن
والتاسع يحدث بها سائر الافلاك الجزئية باسرها فلا يصح عدها مغايرة لها تارة اخرى ومن ههنا اندفع ما اورده الشارح
المحدث والمجدد ومن تضاعيفها ايضا فلذا ان حال ما قاله بعض الاعلام من ان الفلك الكلي القمر ان كان مجموع افلاكه الاربعة كان كل
واحد منها داخلا في الافلاك الجزئية ويزيد عدد الافلاك بما ذكره وكذا الحال ان جعلها فلكها الكلي المائل او المتشابه فليس
فلكا كليا لعدم اشتماله على افلاك اخر ولا فلكا جزئيا لانتفاء كونه جزءا للفلك الكلي فلا تنحصر الافلاك في الكلية والجزئية ولا
في عدد ما ذكره المحقق الطوسي وكذا حال ما قال بعضهم من انه ذهب الى ان الجوزهر ليس فلكا كليا ولا جزئيا وذلك لعدم اشتماله
على افلاك اخر ولعدم اتصال الفلك الكلي اي المائل اليه فلا يكون جزءا منها وكذا الاحوال الحادثة بعض مشايخنا
وكبراء اوائلنا هذا من قبل العلامة الطوسي وتوجيه كلامه الواقع عنه في التجريد ليندفع به ما اورده الشارح المحدث من الافلاك
خمسة وعشرون لا اربعة وعشرون وذلك حيث قال يمكن توجيه كلامه رحمه الله بحيث يندفع عنه الاعتراض ايضا بان يقال
مراده بالمجموع مجموع ما يحيط به فلك الافلاك بقرينة قوله واحد عشر كوكبا يحيط بالجميع ويؤيده ما في بعض النسخ يحيط بالجميع
انتهى وهذا كما ترى انه توجيه غير وجيه بقرينة ما وقع عنه في التذكرة بعد عد الافلاك الكلية والجزئية انها اربعة وعشرون و
كذا في غيره كما نصلناه في رسالة اخرى قال ليست متكونة تكونا زمانيا اقول ذلك لانها قديمة زمانية فلا تكون مسبوقة بمادة
يصح ان لا تكون حركة لفلك الاقصى وطائفة لعدم كونها في الزمان بل بالعكس ومن ههنا قيل لعدم الفلك الاقصى لبداهة
ولذا اعتبرت هذه النسبة في الكاين ايضا لاستحالة كون هذه الحركات كما تراها وذلك بخلاف ما عليها من سائر حركات الافلاك
وان كانت متقدمة بالزمان ثم لو كانت الكون هو الايجاد المسبوق بالمادة دون المادة تكون جملة الافلاك الكائنة
لكونها مسبوقة بها واما الاختراع فهو الايجاد المسبوق بها معها فلا يكون شيء من هذه الاجرام من المخترعات
بل يختص في السماويات قال وليس الواحد فيه الا على الوجه السلبي اقول فكذا لو يكون الوحدة فيه تعم من لوازم سلب الكثرة و
ذلك بخلاف ما عليه امر ما عداه من الممكنات فان سلب الكثرة من لوازم وحدته قال فقد بان لك من هذا من وجه ما
مبدأ دائم الوجود اقول لعله اشار به الى ثانية تعم بما هو مبدء الحركة لا مطلقا كما عليه الطبيعيون كما تقدم تفصيله قال فانه لا
يجوز ان يتأثر بحالة لمكن اقول ذلك على ان يرجع الى قوة ومتطورات من قبل ذاته قال انه لو كانت الى قوة امر لحدث

اقول ما حاصله ان بعد اثبات وجوده تعالى ووجوبه بالكلى باسره واحتياج الممكن الى القوة الامكانية واثبات ان الشيء بما هو موجود
اثبات امتناع تخلف المعلول عن علته والحصار نسبة الواجب لذاته الى فعله في الوجوب وهو من تكامل الشروط وارتفاع الموانع والامتناع
وهو منه فقد فعول ان معنى كلام الشيخ ههنا ان الواجب لذاته لو وجد له في الازل جميع ما لا بد منه في وجود العالم لزم وجوده فيه ولم
يوجد حادث فيه والواقع خلافه على اشار اليه بقوله فلم يجز ان يحدث كائن البتة ولو لم يوجد في الازل جميعها لا بد منه بل يحدث امر منه بعد
ما قال فان حدث امر لم يكن الخ حيث انه لا يمكن ان يوجد الحادث الامر موجود حادث توقف حدوثه على ما حدث امر وهكذا ثم قسم قسمين
على ما قال فان حدث امر لم يكن فلا يخ واشار الى بطلان الاول اعنى ما حاصله لزوم التسلسل في العلل والمعلولات الى غير النهاية في
وصل كاتبه عليه بقوله فغير وهو باطل بوجهان التطبيق والتضايف وغيرهما فقد تعين منه ما يكون ذلك الموجود الحادث مما تدعى بها فلذا
قال الشيخ في التعليقات بعد بيان امتناع تحقق علة الحادث الواجب جملة بها يحدث معلولها في الآنات التي بعد اوفى آن واحد فيلزم
ان يكون هذه العلل بامر كرة او دوران حركة لان الحركة بلا ثبات تبطل لا بسبب تعلل ويكون بطلانها علة لحدوث حركة وقوله او دوران باطلا
في الاول من وجوب حادث آخر غير العلة اشارة الى ما ذكر ما يترتب على القسم الاول من القسمين من قوله فلم يجز ان يحدث كائن البتة حيث
ان الكائن لو حدث شيء فيلزم تخلفه بالتقرير ان الامر الحادث الذي لو حدث فلا بد بينه وحادثه لعلة اخرى معها فانه اذا لم يكن لها علة ثم
بلا علة حادثة بل العلتين القديمة او كانت لها علة قديمة لزم من وجود الحدوث في ترجيح من دون مرجح على ما نبه عليه بقوله كان وجوب كون
الكائن منها الا وجوب على ما كان قبل اشار الى استحالة العلل والمعلولات دفعة واحدة او دفعات ثبات امتناع القسم الاخير المستلزم
تحقق حركة او حركات غير متناهية بتدريج موضوعها واحدا كما لا بداية لوجوده وهو يوجب قدم العالم قال والاصح الكلام الى
الاول في الزمان الذي بينها وذلك اذا لم يتناسه اقول تقرير نقل الكلام الى الزمان الذي بينها بان يقال ان الزمان الذي لم تناسه حركة لانه
لما كانت حادثا فيحتاج اعتبار العلة فاما لا يخ اما ان يكون بازلية او حادثة فيعود الاقسام الثلثة فحينئذ ان يكون هنالك حركات متناهية
فيلزم قدمها وقدم الزمان وعدم حادثها او الجملة انه لما لم يكن علة الزمان المتوسط بين الحركتين في زمان فحينئذ ان يكون في آن ثم علته لكانت
فيه وهكذا فيلزم امتناع علل غير متناهية في آن واحد وان لم يكن في ذلك الآن بل في آن اخر يليه وهكذا فيلزم تتالي الآنات بتسلسل
الجزء الذي لا يتجزى وقوله الا بحركة او اتصال اي بالحركة والجملة ان القائل بالحدوث الا بحركة او اتصال بحركة قال فيكون قبل الحركة حركة
اقول يعني منه لان الكلام هنا كان في حدوث ما يحدث مع حدوث حركة مسبوقا قال فيكون فيكان العالم **اقول** ذلك لان كل ما
مسبوق بادة فيلزم من ذلك تمادي التقول الى لا نهاية مع ان الكلام في القائل الاول وقوله بعضهم الارادة الخ اراد به المعتزلة حيث قالوا
بحدوثها كما ان قوله وجوب الوجود يشعر بما عليه الحكماء وقوله او ترجيح بما عليه قوم من المتكلمين حيث ذهبوا الى كفاية الاولوية الذاتية
للشيء في وجوده فهذا الوجه بغاير الوجه الذي سبق لان هذا من هؤلاء الاقوام بخلاف ذلك قال فيكون الكلام ثابتا **اقول** يعني ان
ذلك الامر المباين لذاته عن ذاته بالارادة او قصد او طبع او امر آخر فيلزم كون ذاته متغيرا كما عليه ارسطو والشق الاول قال كما يقولون
اقول اشارة الى النفي للزوم تحقق الارادة لا التحقق ما يترتب عليه ثانيا قال لكنا اصرنا **اقول** ذلك اعلم تحقق الاولوية فيه مطلقا
لانها وان اتصل الممكن بحسبها الى وجوب الوجود لكنه عرج به من سبب انه الكائنة قال لوجود كلها هو خارج **اقول** اي سواء كان ذلك مستند
او غيرها والجملة ان كلا ما يخرج من القائلين لما كان بتدريج واحد فيعود السؤال الى النسبة الموقعة الخارجية عنه فلا محال الاستحالة ان
يقال تحقق النسبة الموقعة الخارجية عن ذات علته والا لزم خلاف المفروض ضرورة ان الكلام في كون ذلك المجموع اجمع بعدما لم يكن
في حال ما لم يوجد شيء وقوله الا فقد اخرج تعلق بقوله فانا نطلب النسبة والا لخرج عن تلك الجملة النسبة الموقعة الواقعة خارجة عن

ذات

ذات سببه مع ان الكلام في المجموع الخارج مطلقا كما علمته انفا قال وهو حدث **اقول** ذلك على ان ما عداه تعم في حظيرة الامكان والمقصد
النفس والجلال فلا يصح ان يحدث في ذاته تعم ما ينشأ من سببه لانه من جملة ما يحدث عنه ولا يمكن ان يكون غيره واجبا اخر على ما نبه
عليه بقوله وقد بان ان واجب الوجود بذاته واحد الخ اقول اي مع لا شريك له في وجوده الذاتي وعلى تقديره نقل الكلام الى ما يحدث
فيه ايضا فيلزم ان لا يكون واجبا الذاتي على ما نبه عليه بقوله وعلى انه ان كان من آخر قال فهو العلة الاولى والكلام ثابت **اقول**
ذلك بان يقال انه لزم من ذلك قيام النسبة الموقعة لما هو الخارج عنه ذاته ما فرض شريكا وهو باطل في الفساد تعم عن ذلك علوا
كبيرا وهذا خلف كما ترى ثم لا يعني جواز ان يكون الامكان الذاتي باق من قبل الوجود الازلي وهذا التصور الامتناع لا يخرج من الامكان
الذاتي كما لا يخرجه لك امتناع عروض وجوده في مرتبة ذات علته ولما كان الامكان من مراتب ذات الممكنات فلا يصح توقف الصادر الاول
عليه في مباحثه علته التامة الا يرى انه ترتب على الجوهر وجوده في الموضوع وعلى العرض وجوده لا في الموضوع ومع ذلك لا يلزم منه
خروجهما عن سائرة الامكان الى الامتناع قال او يعرض **اقول** في بعض النسخ عرض بدل الاسم وهو على صيغة المبني معطوفا على قوله
يطلع لكنه لا يخرج ذلك من نوع حرارة قال بما موسوا **اقول** انه ترقى عن قوله ولا نعني ثم ان عدم انقطاع السؤال عليكم لا علينا قال
بالشيء ثالث **اقول** انه اشارة الى الزمان والحاصل ان القائلين بالقدم حكموا بان تقدم الشيء على الشيء في الامكان سواء كان ذلك وسطا
او عدما انما هو امر خارج منهما ضرورة انه لا يصح كون ذلك الوجود بما هو وجود ولا للعدم بما هو عدم ولا الامكان كل وجود وعدم
لك فتعين ان يكون ذلك امرا لا بما هما بل بمقارنة امر ثالث لهما وتقدم عدم العالم على وجوده كما فرض عدوثه يكون بحسب مقارنته
للزمان فيلزم قدمه وقدم ما علمه ومحل ما علمه سواء كان ذلك حسبا واحدا او اجب لما عدمه ثم الحق ان تقدم ذلك العدم عليه يصح بعد
تعلق افاضته به لنفسه عن قبوله والقول بتقدم لا احتاجه عليها بحسب الخارج فيلزم ان يكون بملابسة الزمان وهو مردود انه لما كان
تاريخا من الكون والحدوث والدهر والزمان باسرها لم يصح ان يكون تقدم ذلك عليه بالزمان وانه من الزمن مرجوحه تعم مع تعلق
على الحوادث الزمانية التي لا نزاع لاحد في حدوثها بحسب الاعيان وما الاولى الاقوام الذاهبين الى قدم من الجواب فهو جنبه اسا
في كل باب ولما الزام قدم تلك الحوادث بان الوجود والعدم يرجع الى الدهر والكون فاختصاص تلك الموجودات بخصوص اجزاء
الزمان لا يخرج عن ذلك ونظيره يوجه ما ان الزمانيات مع تخصصها بالازمنة المتعاقبة ليس لها بالقياس الى الواقع تقدم وتأخر
لان نسبتها الى الثابت العرفي تعم دهر فلا يكون هنالك قبلية والاحدية وان كانت لها بقياس بعضها الى بعض فهو مردود
والقول بان الوجوب الذات مع ذلك التقدم على تلك الحوادث مشترك بينه وبين ما عن بصدده لانه يصح تقدم لك على وجود
العالم بالسر ذلك التقدم فكما جاز تقدم تعم عليه بوجوب وجوده جاز تقدم العدم الغير ذاتي ايضا على وجوده من حيث علم تعلق
لخاصته بوجوده فيه والجملة ان عدم العلول على وجهين احدهما عدم علته وثانيهما عدم تعلق ارادتها به واما الارادة ان استناد العدم
اليه اما بالايجاب او الاختيار فهو ايضا مردود ضرورة انه لا يصلح ان تعلق به التأثير بل انما المقصود منه عدم تعلقه بالوجود والفرق
بين تعلقه بالعدم وبين عدم تعلقه بما يخالفه من الوجود ظاهر ومن ههنا اندفع ما قيل انه لا خلو ذلك العدم اما ان يكون بالعلة كان
ما فرض ممكنا لذاته ممتنعا واما ان يكون بعلة فلا يخلو اما ان يكون غير فاعله التام تعالى كان لا ارتفاعها مدخل في وجوده فيلزم
لا يكون المفروض كافيا فيه كما فيه هفت واما ان يكون نفس فاعله الواجب لذاته فيلزم منه استناد القدم الى المختار والمتكلمون يكونه
اولى الوجوب فيلزم استحالة ارتفاعه والا لزم انعدام الواجب لذاته ووجه الدفع جواز استحالة وجوده الازلي فلذا لم يتعلق بتأثيره
جاعله وذلك لان الحدوث من لوازم مهية وذلك كما قلنا من امر العرض وامتناع وجوده لا في موضوع لان ما يقابله يكون مقتضى ذاته محلا

الاول عن جاعله لامتناعه لا بنافيه ثم يقول انه مع ما قبل ذاته اخرى ان الذات مع الاول كانت علة تامة وكانت واجبة في الازل لزم ان لا
يكون لعدم الواقع فيه علة بحيث ان علة عدم المعلول في الازل لزم ان لا يكون احد الواقع فيه علة لان علة عدم المعلول عدم علته وحينئذ
وعلة وجود الحادث غير موجودة في الازل فكان الامر اشكل على بعض من المتكلمين حيث قالوا انه ليس للاعدام علة وجوزوا حمل كلامهم على
هذا لو لم يكادوا لا يتفهمون معنى ثم ان حدوث الحوادث الزمانية والموجودات الكيانية بالهامر الازمنة لوجود
استعدادات قابلية المادة تابعة للاوضاع والحركات التي هي للاجرام الاثيرية وهذا في الحوادث الزمانية واما غيرها فهو متعالي الذات
والوجود عن الاتصاف بها واما القائلون بقدم العالم فقد ذهبوا الى ان حدوث كل حادث انما يكون بحركة استعدادية وحركات وضعية
حيث ذهبوا الى ان ما لا يتعلق وجوده بما يكون موجودا سرمديا فالصانع التحصيل فيه لا ان في الاسباب ما يعد الذات لا يصح وجود
الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وصفتها انقوت وتعلق وبالجملة كما ان الموجودات الكنة تنتهي الى الوجوب الذات وان الموجودات
القابلة يجب انتهاؤها الى القابل بالذات كالهيولى الاولى بالهامر الاستعدادات كالاسطقسات او لا كالفلكيات يجب ان ينتهي التغير
التدريجي الى ما يتغير لذاته ويتصور في جهته وصفته فان قلت ان الحركة التي جعلوها واسطة في صدور الحوادث ان كانت حدثية
لزم تخلف المعلول عن علته وان كانت حادثة ننقل الكلام اليها ويلزم من ذلك تمادي السلسلة الى غير النهاية قلت انها ذات جهتين
الاستمرار والتجدد فمن الجهة الاولى تستند الى القديم ومن الثانية واسطة في صدور الحوادث الكونية عنه فان قيل انا نسلم الحدث
الجهة مدوث بان علتها ان كانت قديمة لزم لما قدم معلولها او تخلفه عنها وان كانت حادثة كان حكمها حكم ما يترتب عليها قلنا
ان علته الاولية قديمة متعلقة بكمال ذات لا يمكن حصولها الا بالاعتدال قطع مسافة متناهية او غير متناهية لزم هذا الا ان تحدث
في التحرك ميل يطلب الى حد وقع من حدود مسافة ماهوية تاخر عنه وهو يوجب ان لا يكون لحركته واحد في زمان واحد
بل كان له قرار دائم فيكون الميل المذكور مقارنا بالذات الى حدود المسافة ومن تفاعيف البيان قد بان حال ما علله الامام الرازي
من ان استدلال القائلين بالقدم عليه لو تم لزم منه محال لكن التالي باطل فكذا المقدم وجه الملزوم جريانه في حدوث الحوادث في
فاعلها التام لزم كان موجودا في الازل لزم ان يكون موجودا فيه والا التسلسل ثم قال فان قيل لم لا يجوز ان يكون حدوث استحقاق
الاستعدادات المستند الى الاتصالات الكوكبية والحركات الفلكية التي تسبق كل منها باخرى الى النهاية قلنا لو سلمنا جواز التسلسل
في الحوادث المتعاقبة لنا ان نقول لم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشروط سبق بعضها منها على بعض اخر كالحوادث
اليومية انتهى ولنا قلنا ذلك حيث انهم لما قالوا بالحركة والزمان الازليين ما لوا الى ان حدوث الحوادث الكائنة وتخصصها بالآثار
المتعاقبة من حيث اعدادها المادة باستعدادات مسالية يكون تاثيرها بحسب شرائطها ثم اذا اجتمع القابل شرائط الفعل
والقابل شرائط القبول صدر عنه من الاول الفعل وحصل للثاني القبول كما ان الحكماء مثلوا بحدوث النور في سطح الارض عند
طلوع الشمس من الافق لعدم توقف الفعل والقبول ههنا الا على نسبة معينة بينهما فاذا لم يكن الامر كذلك انقلب العناصر بعضها
الى بعض يحتاج الى استعداد اخر يحدث في المادة ثم الفعل يؤثر فيها وهي تتاثر عنه وبعد فيه من الخبايا في الزوايا فان مسالك
الفكر طويل والله يحق الحق ويهدي السبيل قال فان لم يسبق بامر الخ اقول اشد في حل هذا المقام انه لا شك التقدمين الاولين
وتقوم الدليل على قلة الطبيعي في استيفاء الشقوق المحتملة انه لو كانت جملة افعال المبدا الاول تتم باسرها حادثة فلم يكن يخلو
الامر من احد احتمالات ثلثة اما ان يكون الاول تم يسبقها سبقا بالذات في محاذاة العقل فقط واما ان يكون يسبقها لا
سبقا بالذات في محاذاة العقل فقط بل سبقا في الاعيان بذاته وبالزمان واما ان يكون يسبقها سبقا في الاعيان بذاته الموجودة

من قبل

من قبل الامر بما من الوقت الاول من حدوث الخلق فان كان يسبقها بذاته في محاذاة العقل فقط فيلزم ان يكون الاول القديم و
الامثال الكائنة عنه كلاهما محدثين وهو خلف بين البطلان وان كان يسبقها بذاته وبالزمان بان يصدر انه كان في الاعيان
وحده ولا عالم الا حركة ولا شك ان ما لو كان ليس بمجرد وجود سبق بل يكون مضى وفناء فيلزم اذن ان يكون قبل العالم او
قبل الحركة زمان وذلك ايضا خلف بين الفساد وان كان يسبقها في الاعيان لا بالزمان لا اول حدوث الخلق وذلك الامر هو الزمان
فيكون الامر الماضي بذاته وهو الزمان حادثا مع حدوث اول الخلق والمبدا الاول تعالى سبق الخلق في الاثنين سبقا مطلقا
بنفس ذاته الموجودة قبل اول الخلق لا بامر ثالث وهو الزمان وهذا هو الذي يزعمه ويدعيه هؤلاء الاقوام من الجماهير
لكنه فاسد عليهم من سبلين اما الاول فهو انه ليس يستر هذا على اوضاعهم اصلا بل ان ما يقولونه في تجريد عوالمهم تهافت
من الراس جدا لان مفاد كان ولا خلق ولا ثم انه خلق اخيرا ليس هو مجرد وجوده مع عدم الخلق بعد شيء ثالث بل ان
معقولهم من كان وثم معنى موجود دون معقول الامرين وهو السبق بشيء ثالث هو الامتداد المتوهم الغير الفاد وايضا ان تنزلنا
عن اعتبار دلالة الالفاظ وعن الوقوف عند المعاني المعقولة من الاطلاقات العرفية الجمهورية فلا محيص لهم عن ذلك
لانهم قد وضعوا هذا السبق للخالق تعالى لا عن ذاته وجوده وافيه ان يخلق قبل اي خلق توهم فيه خلقا واذا كان الامر هكذا كان
هذا القبلية بعينه مكرر وكان ذلك الامتداد الذي يتوهمونه هو الذي عبر نسبة الزمان بعينه واما السبل الثاني فهو ان هذا
العطلة اما ان يسلموا ان الله تعالى كان تاما قبل ان يخلق الخلق او يخلق جسما ذا حركات الى اخر ما ذكره الشيخ انتهى ويؤيد ما وقع
عن الشيخ في التعليقات بقوله خلق ان فرضنا مبدا الخلق العالم على ما يقوله المعتزلة لزم منه محال فانهم يفرضون شيئا قبله
وذلك الشيء يمكن فيه فرض وجود حركات مختلفة والحركات المختلفة انما يصح مع امكان ووقوع التقدير فيها واما مكان ووقوع
التقدير فيها يكون مع وجود الزمان فيكون قبل الزمان زمان تعلق لم يكن زمان لما امكن فرض وجود حركات مختلفة لكن فرض
وجود حركات مختلفة ممكن فالعدم باطل والثاني مثله واذا كان الزمان موجودا كانت الاجسام موجودة تعلق متى فرضت
الحركة حادثة كان الذي يسبقها ليس لاشيء مطلقا وذلك لانه لا يمتنع ان يكون في قدرة الله تعالى ايجاد حركات في ذلك
العدم الذي يقولونه فان فرضنا وجود عشرين حركة تنتهي مع بداية الاول لم يصح ان يقال ان مطابق الحركتين من ذلك العدم
واحد بل يجب ان يكون مطابق الحركات العشرين مخالفا لمطابق الحركات العشر واللاشيء المطلق ليس فيه اختلاف وليس
الاختلاف بينهما اي بين تلك الحركات الا اصلا مقداريا اصلا وهو الزمان فيكون قد سبق الحركة الحادثة زمان والزمان
مقدار الحركة فيكون قد سبق الحركة ولا بد من متحرك مع وجود الحركة وقد منعنا ان يكون العادم الذي لا علاقة له مع الملاء
فيجب ان يكون المتحرك جسما او جسمانيا فلم منع ان يكون في قدرة الله تعالى ايجاد حركات قبل بداية الحركة الاولى التي يعرض
حادثة كان محلا عجيبا وتقدير الحركات بذلك العدم فهو يساوي لتقدير الخلاء في باب انه لا شيء مطلقا والعجب من
هؤلاء فانهم يشنون الصانع بان يقولوا ان الاجسام لا تنفك وجود الحركة وسكون وكل ما لا ينفك موجودا فانه قديم
والكرى يحتاج الى تصحيح وهم يقولون انها اولية وهذا البيان على سخافته يلزمهم ان الصانع اخر حادث تعالى عن ذلك
وذلك لانه عندهم لا يخلو من ارادات حادثة وكل احداث حادثة اللهم الا ان ما هو اولا بان يقولوا ان ارادة الله وكراهته الا
التي لا يكون في موضوع وهذا كما تراه سخيف ويقولون ويقولوا ان ارادة حدث ولزم من حدوث ارادته محالا ان منها ان
يكون لها سبب غير ذات الباري من قصد او طلب شيء بالجملة ومنها وجود الغير لتصور الذات الاولى انها ان يكون كل ما

عوارض

وم

فانه سبحانه حادث الى لا نهاية له انتهى كلامه وهو يدل على اثبات القدم الزمانى والا فالحق فى الجواب عن ذلك ان اللاشئ المطلق
السابق على الحادث ليس فيه اختلاف مقادير وان اراد به الازلية تعلق بوجود المعلول فيما لا يزال يجب ما له من الامكان ولا
ينافى ذلك قدرته الازلية بحيث ان عدم تعلقها به لنقصانها لا لنقصانها تعالى عن هذا ثم انه قد يدفع ايضا ما اورده من الحالة
على تقدير حدوث الماضى وسيأتى تفصيله موجبا قال فانه لو عدمت الاشياء الخ اقول افيد ولذلك من هناك بتقرير
البرهان لصاحب النظر الفلسفى على ان يتبع ان يطرد العدم الصريح الدهرى على الحوادث الدهرية حتى يصدق انه كلما كانت الاشياء الكائنة
معلومة فى الدهر عدما صريحا غير مكيم ثم اذا هى وجدت من بعد عدمها الصريح ثم علمت فى الدهر من بعد وجود ما عدما دهريا
والا لزم اما ان يكون نحو عدمها الطارى من بعد الوجود بعينه هو نحو عدمها السابق قبل الوجود واما ان يصح الامتداد فى الدهر
فاما مانة الجماهير فحيث انهم لا يعتقدون من الوجود والعدم الا الشيوء القدر والشكل والامتداد والاستمرار كان يلزمهم القول بان
يصح تأخر الحالق من الاشياء لا محالة قال اذ تقديره ليس تقدير ذى وضع اقول وذلك لان المعتبر فيه ان يكون موجودا كان
الوجود فى الآن وفى الجملة ان المعتبر فى تقدير ذى وضع ان يكون وجوده فى آن وازمان ليس لك فلا يكون مشارا اليه اشارة ولا
اشارة عقلية على ما وقع عنه بقوله ولا اشارات الخ قال ليس سبقا مطلقا اقول افيد بغير السبق الانفكاكى فى متن الاشياء
بنفس ذات التقدم المحققة فى الاعيان مع عدم ذات المتأخر المحققة اخيرا من بعد لا بمقارنة شئ ثالث وراء حصول ذات
التقدم وعدم حصول ذات المتأخر وهو الزمان على ما قد وضعته اولئك الاقوام الخصماء وهم الجماهير الملقبون بالمتكلمين و
هو بزعمهم قسم سادس من السبق قسمى عندهم بالسبق الذاتى وذلك لانهم وضعوا هذا المعنى للحالق مثلا لا من بداية وجوده
ان يخلق قبل ان يخلق ثم فيه خلقا وان كان هكذا كان هذا السبق مقدارا وهذا هو بعينه الذى عنى نسبه بالزمان اذ تقدم
ليس تقدم ذى وضع ولا ثبات بل على سبيل التجدد فعلا وان صح ان الاولية ان كان سبق الخلق عندهم سبقا بزمان لا سبقا مطلقا
بذاته على ما ادعوه من القسم السادس وسموه السبق بالذات فقد ظهر ان ما قالوه هناك مهافته وانه يستقصى عليهم ويتعاهد
اما ان يقولوا ان الله تعالى كان قادرا قبل ان خلق الخلق ان يخلق جسما آخر كانت تتهيأ عند وقت خلق العالم واما ان يقولوا لم يكن
يمكن الخالق ان يبتدأ بالخلق قبل ذلك الوقت وهذا القسم الثانى يوجب انتقال الخالق من العجز الى القدرة وانتقال المخلوقات
من الامتناع الى الامكان والقسم الاول يقسم عليهم قسمين فيقال الى آخر القول وهو ظاهر يقال سنبين السبيل بغيره وان
الجماهير لا يحسن فلا نستريح لهم عن ذلك اصلا والحاصل فلا تكتفى الخصم بفضل الله سبحانه وبيانه القول فى حدوث العالم على
الاصول الحقة الفلسفية فى ذلك كله فى فضاء حسما عن الاول فانا قد سنا هذا المعنى للخالق واخرجناه عن جنس هذا الاستدلال
والله امتداد كما سبقه فى الاعيان على الجزء المحسوس الكائن الفاسد باجماع الفلاسفة كافة واما عن الثانى فلانا جعلنا الزمان
الوجود من الحالات القائمة بالنظر الى استحقاق جوهر الحقيقة المجانبة بالذات داسا والحدوث من لوازم الهيئة المجانبة مطلقا
كما الفلاسفة اجمع اجمعوا ذلك لك بالنسبة الى الهيولى ثبات الحادثة الكائنة بعدما لم يكن بعدية بالزمان فاذن لا يلزم انتقال
المخلوقات من الامتناع الى الامكان ولا انتقال الخالق من العجز الى القدرة ولا تبدلا من الثبات المحض الى تجدد حال ما من الاحوال
لو شاء ما من الشئون له وبسط الكلام فى ذلك على رسم صحف الحكمة انتهى ولا يخفى ان المنع ما يمنع الوجود المطلق لذاته ولامتناع
غير من الوجود بالذات لشئ لا ينافى امكانه الذاتى وبالجملة ان من الجائز ان يكون مقتضى الذات الممكن امكان وجود لسبق عليه
سبقا لا يجامع السابق مع مسبوقه سواء كان ذلك قائلا لهيولى ام لا على ان مقتضى فى اقليم الامكان وجوده على نحو

وصل

وصل الاسرى ان العرض مثلا لما كان مقتضى ذاته امكان وجوده فى الموضوع لا يكون تخلف وجوده الا فى الموضوع عن علة تخلف الحال
عن علته القائمة ثم ان العالم على نحو ما وجد مقتضى قدرته وارادته الازليتين فيجوز ان يكون مقتضى القادر التام ان يكون العالم على مقتضى
وفق ارادته ومقتضى الازلية يقع فعلا فى زمان تعلق ارادته بان يقع هو فيه لا مناسبة فى غيره فلا يكون هذا التخلف تخلف الحال
عن علته وان لم يكن لك لو كان مقتضاه لان يقع الى ما كان فلا امكان لوجوده جسم قبل وجود العالم فضلا من اجسام الافلاك
حيث ان هذا لك عدما صريحا دهريا لا استداد فيه ولا كونه تعم محال الامر حادث من قصد ارادة او طبع او غرض على ما اشار
اليه المفيد قدس سره بقوله ولا انتقال الخالق من العجز الى القدرة ولا تبدلا من الثبات المحض الى تجدد حال ما من الاحوال
لو شاء ما من الشئون قال لما بينا اقول من عجز الواجب او انتقال المخلوق من الامتناع الى الامكان وقد علمت انه الزامى
للمتكلمين والا فجوابه على ما قدمناه انفا ولا معارضة للشيخ فيه وقوله تقرير فى حال العدم الكائن خلق شئ صفة ولا امكانه وذلك حيث
ان الامكان خلق الجسم الثانى مع خلق الجسم الاول ولامكانه قبله وبعده ثم يفرض جسم ثالث نظرا الى الجسم الثانى صفة يكون نسبته اليه
كنسبة الثانى الى الجسم الاول فيحصل الامكان فى وقت آخر وهو وقت الجسم الثانى وهكذا نفرض الاجسام الغير النهائية بحيث يكون نسبته
كما قال الى ما يليه كنسبة الجسم الثانى الى الاول من التساوى فى السرعة مع زيادة زمانه وحركته على ما يليه عليه بقدر ثم ذلك
الى غير النهاية فقد حصل فى العدم السابق على وجود العالم آخر اوقات وازمنة الى لا نهاية فقد اشرح وضع زمان لا بد له لغرض امكانا
الاجسام ولامكانها بحسب اوقاتها الى لا نهاية ثم ان الزمان لما كان تابعا للحركة فيكون هناك حركة سرمدية فيلزم قدم حاملها وهو
الجسم وقد علمت سابقا جواز ان يقال الغير هناك امكان فوق جسم الاجسام وليس انتقال من الامتناع الى الامكان ولا من العجز الى
القدرة على ما هو التحقيق وان ما ذكره الشيخ اولى لاولئك المتكلمين الذين يكونون محبوسين فى سجن العدم الامتدادى ومضيق سلسلة
الوهم الظلمانى ولم يخرجوا عن ساحة الى فضاء العدم الصريح الدهرى والليس الغير الزمانى قال وان السماء حيوان اقول الحيوانى
ان الفلك نفسا مجردة مدبرة ومحركة فيلزم من ذلك حيوانيته فلذا قيل ان الحيوان جسم ذو نفس متحرك بالارادة وان لم يكن الحيوة
وتامة والمنزع من ذلك اجتماع حيوتين نوعيتين مجردة ومادية فى مرتبة واحدة كيف لا ان احديهما فى قوام متعلق الاخرى قال الشيخ فى
بعض رسائله ما يناسب هذا المقام بقوله ان الاجسام مستعدة للحيوة وانها ليست مستعدة فقط مع من هذه الجهة ان الفلك حيوان
ويشبه ان يكون طبيعة الاجسام كلها مهيأة للحيوة الا ان كون الجسم مضادا بصورة جسم آخر فيكون التضاد من قبول النفس ولهذا
اذا لا سطقسات لا حيوة لها التضاد اترجت واخذت تبعد من التضاد اخذت تستفيد الحيوة فاولا ما يستفيد حيوة النبات
والنمو والتوالد ثم اذا زاد اعتدالا الصندلية فيها اخذت حيوة الحس والحركة الارادية ثم اذا زاد ذلك الصندلية فيها باعتدال المزاج اخذت
حيوة النطق فاولى الاجسام بهذا المعنى هو الجسم الذى لا ضد له اصلا فيجب ان يكون ناطقا اى نفس مميزة ناطقة ولا يجدان يكون مزاجه
حريا حساسا يصح له التوهم ويكون احساسه لا على نحو احساسنا الانفعالى بل الترتب الى الطبيعة التوهم الذى لو لا ذلك لما صح ان يريد
الحركة ثم من المحال ان تكون الاجرام الفاسدة تنال الحيوة وتكون الاجرام الكوكبية الالهية هيئة الجواهر ومن ههنا لهم اولوية الاجرام
السماوية فى الحيوانية من غيرها قال ذهبا مرضيا اقول وذلك بخلاف الافلاك طبيعا قال وتقدير البعد من الغاية اقول اى ما تنتهى
اليه الحركة مثل الاجسام الناسية فانها تتحرك الى الغاية لكن فى نموها اليها وهذا لمن الواضح الدالة على ان الغاية اعم من العلة
الفاعلية وغاية التحرك فى تحركه اليها وما رفع عن الشيخ فى هذا الكتاب وكتابه الاشارات من ان للطبائع غايات هو المعنى الاخير ولا
شعور لها على قال لان الطبيعة ليست بفعل باختيار بل على سبيل تسخير وسبيل ما يلزمها بالذات فاعلية خاتم المحققين فى شرح الاشارات

في حل كلام سابقه من اثبات الشعور لها وحل الغاية على الحلة الغائية فهو اولى من ساحته بالحمل الشيخ كما فصلناه سابقا تفصيلا قال
وتصدق في تركها ذلك بكل العقلة اقول في تركها ذلك التراك يصدق تلك العقلة المتروكة فيلزم ان يكون الحركة مطلوبا غير مطلوب الطبيعة
الفلكي والشعور في بعض النسخ بكل العقلة بدلا من تلك العقلة والمعنى وتتركها وتقصد في ذلك التراك بعينه كل العقلة حتى العقلة المتروكة
من غير ان يكون قصدها تخصيصا بالعقلة المتروكة او تعقلها بما غيرها وعلى التقديرين لا حاجة الى ان الطبيعة غيرها وهو المتروك
مغايرة بالهوية الشخصية وان كانت متشاركتين في الحقيقة النوعية قال فيكون الطبع اقول اي الطبع والطباع والا لم يكن الطبع
والا لزم دخوله في قوام الجسم الفلكي فاقدة للشعور ولما كان ذلك الطبع مباينا له لتعلقه به تدبيرا وتصرفا قيل ان تلك الحركة
بالطبع والطباع والمقصود من ان الشيء الواقع في الكتاب هو النفس المجردة كان المراد من قوله الطبيعة اخرى غيرها هو هذا على ما بينه بقوله
وكانه طبيعة حيث ان المنسوب مايراد اليها وتذكيره باعتبار كونها سببا طبيعيا والمجرور في طبيعة عايدا الى سببها قال فان حيث اقول
انه لا نزاع في التسمية بل في المعنى وكون محركة الفلك نفسا خارجية عنه متعلقة به وتدبره فيه لحسها ميل الارادة لا شعوره فان حيث
ذلك الميل الطبيعة فلا نزاع فيه قال ليس مبدأ حركته طبيعة بل مبدؤها هو النفس المجردة الخارجية وقوله ان ليس قرينا على ان المعتبر
فيه ان يكون الميل القسري صادقا بالمقصود مع ان مبدأه خارج عنه مباين له قال في الفصول المتقدمة اقول اي في الطبيعيات
قال فلنجد قريب اقول اخذ جواز ان يكون بالحاء المهملة والجيم وقوله قوله ولعل اذ ذلك التجدد ولكن يعاضد الاحتمال الاخير
ما وقع عنه بقوله لم يكن تجدد لانه لا معال الا الاحتمال الثاني قال واما ان كانت عن ارادة فيجب ان يكون من ارادة جزئية اقول ذكر الشيخ في
اواخر النمطات الثمن الاشارات في بيان اثبات النفوس الفلكية المعنى الحسي الى مثله تحتي الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله تحتي
الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو معنى عقلي سواء كان معبرا بواحد شخصي كقولك ولد آدم او غير معبر كقولك انسان
انتهى ولما تحقق الاشارات فقد تصدى الشيخ هذا الكلام حيث قال انا نقول بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين بما يكون
جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس التعيين انتهى ولا يخفى ان هذا التوجيه لا يجامع ما حققه الشيخ
في غير موضع من هذا الكتاب من ذلك قوله ان المعنى بالكلي ما هو مقول على كثيرين وبالجزئي ما ليس مقولا على كثيرين هو واحد بالعدد كزيد
وعمرو وقوله قد تبين لك ان كل معنى عام يقال على الكثرين واحد كيف قيل فهو كلي والمعنى الخاص جزئي ثم لا يخفى انه لا يجامع ايضا ما حققه نفسه
في شرح ذلك الكتاب حيث قال ان كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي حقيقي لا يحمل على غيره ومن ههنا قال
صاحب الحاكمات في معرض ما اورد عليه من الايراد وفيه نظر لانه لو كفى هذا القول بجواز ان يكون الشيء محمولا على كثيرين غير محصورين ولا يكون
كليا كما اذا قلت كل واحد من الناس زيد بالناس افراد الانسان الغير المتناهية فانه محمول على كثيرين غير محصورين مع انه جزئي والظاهر
انه اشار من لفظ الحمل فان اراد الشيخ حمل المعنى على كثيرين غير محصورين مع انه جزئي والظاهر انه اشار من لفظ الحمل فان اراد الشيخ حمل المعنى
على كثيرين صدقه على سبيل الاطلاق فهو هو والحق في المثال المضروب ليس الا الاطلاق اللفظ واراد المعنى فان كل واحد من هؤلاء الناس
لا يصدق على شيء اصلا بل يطلق ويراد به كل واحد من هؤلاء المحصورين وفرق بين اطلاق اللفظ واراد المعنى والصدق وما يقال
من ان المثال هؤلاء الناس بناء على انه جزئي محمول على الكثرة المحصورة ففيه ما فيه من وجوه منها ان صدق هؤلاء الناس على كل واحد
منهم غير صادق ضرورة ان الكل ليس شيئا من اجزائه وحمل لفظ هؤلاء على كل واحد منهم لو صح لكنه خارج عما هو بصدده من التمثيل بصدق
الجزئي على كثير غير محصور ومنها ما استدل به ما ذكره بقوله كل واحد ثم حقق بعد ذلك ان هذا القيد ليس للاحتراز عن التنبيه على ان الكلية
ليست بالنسبة الى الافراد الموجودة في الخارج التي يجوز انحصارها في عدد بل الافراد المتوهمة التي لا حصر لها ثم لا يخفى ان ههنا احتمالات

منها

منها جواز ان يكون قوله غير محصور خبرا من قوله معنى والواو من ذلك كونه غير مختص بشيء من الاحوال التي بحسبها يستحيل ان يصدق على الكثرة
وذلك بان يكون محسوسا او متخصصا وما اورده بالفاء التعقيبية بقوله فهو معنى خبر ان منه متفرع عليه والحاصل ان قوله غير محصور في
مقابل ما يكون محصورا الى مستحيلا ان يصدق على الكثرة ومتنعا في الذهن ان تقع الشركة فيه وذلك فيما اذا كان شخصا ويؤيد ما وقع
من الشيخ في منطق هذا الكتاب في فصل الكلي والجزئي بقوله واما ان يكون معنا بحيث يمنع في الذهن ايقاع الشركة في المقصود كقولنا
زيد فان لفظ زيد وان كان قد يشترك فيه كثيرون فانما يشترك من حيث المسموع واما معناه الواحد فيستحيل ان يجعل واحد منه
مشتركا فيه فان الواحد من معانيه فهو ذات المشار اليه وذات المشار اليه يمتنع في الذهن ان يحمل كثيرة وقد وقع منه في هذا الفن
الذي يخص جدد مشوحه كلام ذلك عنه بقوله واما الجزئي المفرد فهو الذي نفس تصوره يمنع من ان يقال معناه على كثيرين كذات زيد هذا
المشار اليه فانه يستحيل ان يتوهم الا لو حس وفي الاشارات حيث قال فان كل محسوس وكل يحتمل فانه يختص لا محالة الشيء من هذه
الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملابسا لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين سيما في تفريع قوله فلم يكن مقولا على كثيرين على
قوله فان كل محسوس وكل يحتمل وذلك لان غيره تلويحا وتلميحا بل اشارة ودلالة على ذلك ويؤيد ما وقع منه ايضا بقوله الانسان
من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل يعقل اصرف وكذلك الحال في كل كلي
ايضا ومنها ان يكون معنى قوله غير محصور ما يكون غير ممنوع ومنها ما يكون غير ممنوع ومنها ما يكون غير متعين ومتحد بالزمان و
المكان على ما نص عليه افلاطون الالهي وهو اخر الاساطين المعروفين بالتوحيد ان العالم بعد ما حدثنا ازليا وابيا بدا تره عالما
جميع معلوماته ثم قال وكما ان الحس يشاهد جميع المحسوسات وهي محدودة ومحصورة كذلك يشاهد العقل جميع المعقولات وهي غير
محدودة ولا محصورة بالزمان والمكان فيكون مثالا عقليا فاثبت لكل موجود متشخص في عالم الحس مثالا موجودا غير متشخص
في العالم العقلي ويسمى تلك المثل الافلاطونية وهي المثل النورية غير المثل الظلمانية التي تنبها في عالم المثال البرزخي الخيالي ثم لا يخفى انه بقي
ههنا جواز ان يكون ما وقع من محقق الاشارات في تعبيره ما وقع من مباحثها بما وقع عنه في طبيعيات هذا الكتاب الى الشفاء في فصل
الاسباب والمبادي ان الجزئي يقال على الكثرة وذلك حيث قال واما ما يرتسم في خيال الطفل من الصور التي تحسها على سبيل تاثير من تلك
الصور في الخيال وهو صورة شخص رجل او صورة شخص امراة من غير ان يميز عنده رجل هو ابوه من رجل ليس هو ابيه وامراة هي امه
عن امراة ليست هي امه ثم لا يزال ينفصل الاشخاص عنده يسيرا يسيرا انتهى ولا يخفى جواز ارتسام الامر الكلي بالنفس المجردة بخلاف
ارتسامه بالقوى الجسمانية لاستحالة كونها على الصور الكلية وان كان ظاهر عبارته هنالك تابى ذلك حيث قال متصلا بما قال
وهذا الخيال الذي يرتسم فيه مثالا من الشخص الانساني مطلقا غير مختص هو خيال المعنى الذي يسمى فرد المنتشر ثم المحقق الدواني
حمل ذلك على انه امر جزئي خيالي يمتنع صدقه على الكثرة نظرا الى ذاته مع قطع النظر عن توهم العقل وتردده فلا يكون كليا لان الكلي انما
يعتبر فيه جواز صدقه على الكثرة نظرا الى ذاته فعلى التقديرين ان الجزئي مستحيل ان يصدق على الكثرة بما هو جزئي فما وقع من الشيخ بقوله
يقال على الكثرة على هذا يكون محمولا على انه يقال عليها على سبيل توهم العقل وتردده لا نظرا الى ذاته والظاهر ما وقع منه في الاشارات
بقوله الكلي معنى غير محصور هو المعنى الكلي بقرينة قوله فهو معنى عقلي ومع ما تقدم لك ذكره من المثال لولد آدم تارة
والانسان اخرى وقد استوفيناه سابقا وفي كتابنا الموسوم بكحل الابصار على الاشارات والله ولي الباقيات الصالحات و
في السابقات العاليات قال فلا صار يتعين اقول فلذا قيل ان الرأي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي قال عن معنى ثابت
اقول انه سواء كان طبيعة او عقلا مقدسا اما ثبوت الاول فلقرار اجزائها في آن واما ثبوت الثاني فلعدم تجدد اصوله ثم ان

هذا الدليل يبطل كون محركة الفلك طبيعة او ارادة عقلية مجردة قال لزم المحال الذي ذكرناه اقول من استحالة استناد الحركة
الى الطبيعة لثبوت الثانية دورا الاولى فاذا افتقت الوصول الى تعقلة بعينها فهو الها منها ما ترى قال وصورته اقول المجرد
اما ان يعود الى الجسم وذلك على ان المراد من النفس هو النفس المنطبعة واما ان يعود الى الفلك ان كان المراد منها النفس المجردة كذا
اخذ ثم لا يخفى على متدبر كون المراد من النفس هو المعنى الاول وهو القوى المنطبعة السارية في اجزائها كتاب الحدود الاثبات محو الله
ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ففي يلمس كل سنة من سني العالم الالهية وهي ثلثمائة الف وستين ما يعدل الخمسون يثبت الله
في تلك القوى الفلكية صورا اوجدها في تلك السنة ثم بعد تمام الايجاد فيها يمحوها ويثبت صورا يوجدها في السنة الاخرى وهكذا
الى غير النهاية على ما ذهب اليه الحكماء واشير الى اول هذه السنين بقوله يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب واشار الى ايام تلك
السنين بقوله يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون قال فان اب ومتشابهة
في النوع اقول بيان ذلك ان جزئيات حقيقة واحدة نوعية لا يصح ان يصدر عن ارادة كلية بما لم يتخصص تخصيصا شخصيا او كونها
كلية منحصرة في فرد لا يفيد الا امرا كليا ينحصر في فرد لا امرا كليا له افراد كثيرة وجزئيات عديدة حيث ان في وقوع بعضها في
ترجيح بلا مرجح قال بهمنيار في التحصيل ان المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالعقل الفعال والشمس قد يصح صدوره عن العلة الكلية ثم
ان ما ذكروا الشيخ انما هو بالنظر الى المعلول الجزئي وما سنذكره بعد هذا يكون بالنظر الى الجاعل بارادته الكلية على ما قال ثم قد
يمكن ان يفرض فيها ارادة وتصور ثم ارادة وتصور اختلفان في امر متفق ولا استناد فيه الى تخصص شخصي يقاس به انتهى
حاصله انه لا يمكن ان يفرض في تلك الحركات الجزئية ارادة وتصورا ثم ارادة وتصورا اختلفان في امر متفق وهو الحركة الكلية و
الحاصل ان فرض تصورات وارادات جزئية في تصور كلي وارادة كلية وقوله في امر متفق متعلق بقوله ان يفرض اي لا يمكن فرض افراد
نوع كالحركة ولطبيعتها مشتركة نوعية مشتركة بينها كالحركات المتفقة في امر واحد من دون الاستناد فيه الى تخصص شخصي فقد
بان ان المعتبر في صدور امر جزئي تصور جزئي وارادة جزئية وبالعكس قال الشيخ في التعليقات تعلق كل موجود انما يصح وجود
بعد ان يسبقه تصور عقلي او خيالي وقد بان ذلك في العلوم الالهية وانه لو لم يكن تصور لم يصح وجود شيء اذ الموجودات كلها
تابعة للتصورات العقلية وهي الارادات بالحقيقة وبان فيها ايضا ان التصور العقلي لا يصدر عنه امر شخصي يكون له نظير من
نوعه بل ان صدر عنه امر كان كليا وذلك مثل النوع الكلي الذي لا يكون مجموعا في شخص واحد فيجب ان يكون هيهنا تصور خيالي
او في حكم الخيالي ليتسع توجد حركات كثيرة وبالجملة اشخاص من نوع واحد ولا يصح ان تسبق تلك التصورات والتخيلات
امور مخصصة فان كل ما يفرض من تلك الامور يجب ان يكون وجوده بعد ان سبقه التصور فيجتمع من هذا ان التخصص لا يأتي الا من
التصورات التي هي الارادات فاذا كان الجسم المتقدم بالطبع هو الفلك وكان التخيل او ما يجري مجراه يصح لجسم ويجب ان يكون تلك
الارادات لذلك الجسم الفلكي فيكون الحركات وسائر الانواع التي تتكثر اشخاصها بعد تلك الارادات تعلق التصور العقلي
وهو الارادة الكلية لا يكون منه شيء جزئي اذ يكون كليا والخيالي يكون منه الجزئي والحركات هي تجدده وبما عرفت ان يكون
وتبطل ولا يصح ان يتخصص بذاتها ويجب ان يسبق كل حركة تصور حتى يصح وجودها فان التصور يجب ان يتخصص بذاته ولا شيء
يسبقه يكون سببا لتخصصه او يكون تخصصه له والاشياء الحادثة سببها الحركات لا محالة انتهى ثم لا يخفى ان توقف الحركات
الجزئية على تصورات جزئية لا يتوقف على وجودها في الخارج ليتوجه عليه ما ذكره خاتم المحققين في شرحه للاشارات من ان الفعل
الاختياري ان توقف على تصوره بوجه جزئي لم يلزم الا وجود تصوره لكن يتوقف على وجوده الخارجي الموقف على تصوره بوجه جزئي

او من

او من البين ان ان يحصل جزئيا حقيقيا قبل وجوده في الخارج بقوتنا الخيالية ونتشوق اليه ويجمع على فعله فلا يتوقف تصور الفعل
بالوجه الجزئي على وجوده في الخارج فالمحذور الدور وقال الشيخ في التعليقات تعلق الانسان بمدركه التخيل والمحسوس بواسطة
الخارجيات والكواكب لا يحتاج في ادراك ذلك الى الخارجيات بل يحصل في مخيلاتها من مبدأ القبول بان يفيضها على عقولها
لم يحصل عنها في مخيلاتها كالحال في المنام واما غيرها فانما يحصل الشيء اولا في حواسها ثم يرتفع منها الى مخيلاتها ثم الى عقولها
قال وكذلك حتى تنتهي الدائرة اقول ان هذا يرتبط بقوله السابق وصورته تعقل الحركة الى قوله باخذ تلك الحركات وصدورها
بنوع معقول وقوله من قوة نفسانية اشارة الى الصورة المنطبعة الفلكية نسبتها الى النفس المجردة الفلكية نسبة القوة الخيالية
الى النفس المجردة التي لنا وقوله وان كان لا يمنع ان يكون هناك ايضا قوة عقلية ينتقل هذا الانتقال اشارة الى النفس المجردة
الفلكية نظرا الى مدركاتها الفعلية من الصور الادراكية الكلية التي تنتقل من بعضها الى بعض والنفس مبدأ حركة القمر اشارة
الى النفس المنطبعة الفلكية التي نسبتها الى النفس المجردة الفلكية نسبة حيوان البنا والكون في قوله وتلك النفس مجددة التصور
والارادة وهي متوهمة اي لها ادراك للتغيرات الخ مساعدة مع مشاركة في الصناعة من المشائين حيث ذهبوا الى انها
مدركة للجزئيات وقوله هذا على عادته في كتابه الاشارات في اواخر النمط السادس منه بهذه العبارة واما نفس السماء فهو لها
صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها النيل ضربا منه الاشكال ان كان وفيه سر انتهى قال الشارح المحقق
في شرحه لهذا المقام بهذه العبارة فان مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة
جزئية تنطبع في جسمها على ما ذهب اليه المشائين او صاحب ارادة كلية مفارقة قد تعلق بالسماء واثبت منها صورة منطبقة
فيها النيل ضربا من الاشكال بواسطة تصور السماء من الجمهور العقلي المفارق كما نال نفوسنا بواسطة ابدانا من العقل الفعال
قوله ان كان اي ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجود السماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم
معنى المشائين على سبيل القطع والسر هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفوس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب
ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط وهم الحركة المتصلة انتهى ثم ان النفس المجردة لما كانت مدركة للكليات والجزئيات بواسطة
النفس المنطبعة التي نسبتها اليها نسبة النفس الحيوانية الينا فقد اكتفى بذكر هذه النفس عن تلك النفس فقال وهي كل جسم
الفلك وصورته ثم قد جعلها المحرك القريب للفلك وحكم المجرد حكما ثم قال ولو كانت لا هكذا بل قائمة بنفسها من كل وجه
لكانت معقولا محضا لا تتغير له يعني انه لا يصح ان يكون المبدأ القريب للفلك العقل الصرف ثم حكم بلزوم ان يكون سبب الاول
وهو السبب البعيد العقل على ما قال فيجب ان يكون قبله عقل هو السبب المتقدم لحركة الفلك الى قوله واما النفس المحركة
قوله الا ان لها ان يعقل بوجه ما يعقلا مشوبا بالمادة اشارة الى ما عليه المشائون وذكره مساعدا مع الشركاء المشائين
والا فالمدرك حقيقة هو الذات هو النفس المجردة المتعلقة به وقوله ولكن المحرك الاول لها اي للحركة قوة غير مادية اصلا
بوجه من الوجوه اشارة الى العقل المقدس وقوله اذ ليس يجوز ان يتحرك الخ اي ينتقل عن حالة الى حالة بل انما يكون صفاته
بالفعل ما سلكه في الاستدلال على اثبات العقل ان الافلاك حركات ذاتية ارادية فان مطلوبها من تلك الحركات اما نفس
الحركة او غيرها والاول باطل اذ الحركة ليست من الكمالات العقلية او المسببة المطلوبة وانما هي وسيلة الى تحصيل غيرها فيكون
حركاتها لامر اخر يمكن الحصول لان طلب المحال محال وهو اما ان يكون حسيا او عقليا لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان
يكون للجذب او الدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما عالان عليها لاختصاصهما بالجسم تنفعل وتتغير حالة

طلبا به الى حالة غير طلبه او بالعكس والاجرام السماوية لا تتغير من حالة الى حالة اخرى الا فى اوضاعها التى لا تتصور ان يكون بعضها
طلبا ببعضها غير بالاين فتعين الثانى وهو اما ان يكون امرا نفسانيا كالشوق والمزاج او غير نفسانى والاول باطل لان الحركات الفلكية
واجبة الدوام وليس للنفوس كذلك فتعين الثانى وهو اما ان يكون لما تحتها او لما فوقها فان كان لما تحتها فلا وان كان لما فوقها فان مجموع العالم العنصرى لا
نسبة له الى الجوهر السماوى وان كان لما فوقها فلا عاقل له وجوب تلك الحركات هى اليها وايضا لو كانت حركاتها لاجلها يوجب
ان يبغض جهاتها ايامها او اوقاتها وليس كذلك بشهادة اساس العلوم والفضائل الحكمية فى الازمنة الطويلة وحدوث الملل الباطلة
والنحل الجائرة الضالة والسياسات الموهومة والاعتقادات الباطلة فتعين الثانى واذا قد وجب ان يكون حصولها بالنسبة اليه
اولى وافضل من لا حصول وكل ما هو كذلك فهو محبوب والمحبة اذا اخرجت مصادرت عشقا كان ذلك المطلوب المعقول معشوقا
وحينئذ اما ان يطلبها ايصال الخير اليه على ما اشار اليه الشيخ فهنا ابقوا او ينظر فيه وذلك من التصير على صيغة المتكلم مع
الغير وقوله لخيرين على صيغة التثنية اى كما هو شأننا ان نجعل الخير ازيد غير الخير هل يكون حال الافلاك فى حركاتها فاشار
الى بطلانه بقوله وذلك لان المعقول يكتب كالامر فاعله فمحال ان يعود فيكون جوهرا فاعلا معنى العقل المفارق وحينئذ اما ان
يكون طلبها بنيل ذاته او نيل صفاته فان كان الاول فاما ان يكون بنيله دفعة او لا فان كان الاول انقطعت حركاتها بالوصول
وهو باطل قطعا وان كان الثانى كان مطلوبها الحركة او ما يترتب عليه من الكم او الكيف او الاين او الوضع وقد مر ان الحركة لا
يكون مطلوبة لذاتها واما الكم والكيف والاين فهى من لوازم حركات لا يمتنع ان يتصف بها الافلاك فلا يكون المطلوب من
حركاتها واحدا منها واما الوضع فهو ان كان المطلوب واحدا معينا من افراده وجب ان يقف عنده وليس له هذا وان كان
كل واحد من افراده وجب ان يقف عند كل فرد وكذا ان كان فردا لا بعينه وليس لها شئ منها وان كان الثانى وكان المطلوب
الصفة القائمة بالمعشوق كان طالبا لها لامتناع الانتقال على الاعراض فتعين ان لا يكون مطلوبها الا الشبه كانت له ثم هذا
الشبه ان كان امرا قارا ليس له ان ينطبق على زمان حركتها القطع حركتها بوصولها اليه فوجب ان يكون امرا متدرجا يوجد شيئا فشيئا
ثم هذا الشبه لا يجوز ان يكون نفسا فلكيا لكون كل نفس فلك مشبها بحركاتها الفلك اخر والا كانت حركات الافلاك
كلها الى جهة واحدة او كانت مساوية لحركة ما فوقها او ما تحتها وليس كذلك لا يقال لم لا يجوز ان يكون المشبه به امرا واحدا
كالفلك الاقصى ويكون الاختلاف مستندا الى خصوصية طباعها الملائمة العارضة للحركة اذ قد حقق فى موضعه ان ليس
لطباعها منافاة مع شئ من الاوضاع والحركات وان نسبة كل منها الى الاوضاع نسبة واحدة وكذا الحال ان كان المتشبه
به امرا واجبا لذاته او معقولا واحدا فهنالك معقول كثير وهى متشبهة فى حركاتها وان هذه المعقولات جميعا كالانسان ليس الا بالفعل اذ
لو كانت بالقوة من بعض الوجوه فان يكون لها ان تحصل لها هذا السبب حركات الافلاك ام لا فان كان الاول كانت مستكملة بها وحركاتها
فيكون متعلقة بها فيكون نفوسها لها وان كان الثانى كانت فاقدة لكمالها الممكن الثابت امكانها لما ازلا وابدا وهو باطل قطعا قال
من محل قوله انه بالجهل الجهل على صيغة المفعول او الجهل المهمل على صيغة الفاعل وعلى الاول ظاهر وعلى الثانى يكون من اضافة الصفة
الذى قد لم الى حالته اللذيذة قال بعقل ذاته فيصير مثله قوله فى الجهة بعقل ذاته فى كمالها الابدى وحب البقاء الابدى قال
والقوة التى لنفسه الحسانية قوله لهم من ان يكون ذلك الانطباع او التعلق قال طلبا او الحركة قوله لعل الجرم وبعد الى الفلك
المفروض او الحركة بما يتشبه فى الاول وذلك لمناسبة له تعالى فى الامامية يوجبها قال ويبقى دائما قوله اى الاشتاق فى بعض
النسخ ما يبقى على ان يكون ما موصولة وتانيث الصلة على ان المراد من الموصول هو الاشتياق قال لا يمكن فى هذا الباب قوله فى حصول

التشبه قال على صورة قلبى او نفسانى قوله فيه تشبه على ترتيب اللف قال فاتم بعضهم الكثرة قوله اى فى الامر الفرق والنوع التابع قوله
بعض من هو اسد قوله لعل الرازى اسكندر افرودوسى وانما يكون ذلك كلامه اعرض بكلام ارسطو استاذه وانس مرموزات كلامه وما معن النظر
من تاشطوس فى نظم معانيه واعراضه وان كان حواريه يطعنه فى علم ساسانه والفاضلة قال على انه هو فيه قوله تعلق بالاصل الخير
ثناؤه وما هو مذهبه من بقى النفس الطبيعية الانجرية قال صفاتى قوله اى غير متعلق به اصلا قال وهذا اقرب قوله اما فورفوريوس
فكلامه خارج من صحيح السداد قال فى دوام الحركة واستدامتها قوله لان مطلوبها الاول هو الواجب الوجود بالذات وان كان غيره
من الثوانى مطلوبا الثوانى فلذلك تختلف حركاتها والحاصل انه لما تحقق فى الوجود امر اكثر واكثر بعضها اشرف وبعضها اخس
الاقدار والجهات كانت عليه الهيئة والوضع فلها الاعالى مبادئ عقلية وغايات قدسية متكثرة وبعضها اخس بهيئات مبادئ حركات
مستقرة بالطبع فقد ابدع الباري بتوسط العقل الاول عقولا اخرى قد سبق ملكيه عليه واجرام اساوية مع نفوسها التى هى ملكيه
عليه وعناصر جسمانية مع قواها الطبيعية وتلك العقول موثرة فيما تحتها من النفوس والاجرام سمى مالها عالم القدرة كما انها تسمى
عالم الجبروت باعتبار الجبار بفضائلها صفاتها الكمالية والقلم باعتبار انه اخذ الصور العلمية على النفوس الفلكية كما اشير اليه
بقوله العزيز اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم ثم ان العالم بما ذكره فى كتاب النفس وان صور جميع الموجودات فيها على وجه بسيط
عقلى مقدس من شائبة كثرة وتفصيل ويكون ذلك قضاء ومحلها عالم الجبروت وهو المسمى ام الكتاب كما اشير اليه بقوله و
انه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم كما ان العالم العقلى بجوهره المكنى وهو القلم على القضاء على القدر فينتقش من قلم العلم فى لوح النفس
الناطقة الفلكية كما ينتقش القلم فى اللوح صور معلومة مضبوطة منوطة بحلها واسبابها على وجه كلى فتلك الصور هى قدرة ثم ينتقش
منه فى القوى المنطبعة الفلكية نفوس جزئية متشخصة باشكال وهيئات معينة مقدرة بمقادير واوضاع معينة من اولئك المادة على طبق
ما يظهر فى الخارج وهذا العالم عالم الخيال والمثال وهو لوح القدر كما ان ذلك العالم الذى هو عالم النفوس الناطقة الكلية هو
لوح القضاء وكل منهما كتاب مبين الا ان الاول لوح محفوظ من المحو والاثبات كما قال الله تعالى انا لها حافظون والثانى كتاب
المحو والاثبات لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وحصول تلك الصور المعينة المقدرة بوقتها المعين هو قدر
الشئ المعين الخارجى الضرورى الوجود عند تحقق وقته كما قال وما ننزله الا بقدر معلوم وهذا العالم اى عالم اللوح القدر هو عالم
الملكوت العالية باذن الله تعالى المسخرة بامره المدبرة لامور العالم باعداد المواد تهيئة الاسباب ثم ان وجود تلك الصور الجزئية
فى موادها الخارجية التى هى اخيرة مراتب علم تعالى كلمات الله التى لا تنفد ولا تسع اعراضها اللازمة والمفارقة التى هى بمنزلة الحركات
الاعراضية والساسة والمادة الكلية المستعدة لها من الهيولى هى دفتر الوجود والبحر المسجور الملوء بالصور كما اشير اليه بقوله العزيز
قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا قال ان قويا لما سمعوا قوله لعل الاولى
ابو الحسن العامرى وابو يعقوب الكندى ومحمد زكريا الرازى وعليه غيرهم كابى البركات البغدادى على ما وفاق مذهب المشاء
بقرائن وجوده من صاحب اخوان الصفا قال فاضل المتقدمين قوله يريد به اسكندر افرودوسى كما نص عليه فى رسالة البدء و
المعاد كما انه اراد من فاضل المتاخرين المعلم الثانى ابا نصر الفارابى كما يظهر مما ذكره فى الاشارات على ما نص عليه شارحها الطائى
ثناؤه قال فاولا ما نقول لهؤلاء قوله انه سيد اوصيره وقوله انه ان كان وبالجملة ان حاصل كلامه انه لو صح ما فهم هؤلاء
الاقوام من كلام فاضل المتقدمين لصحان يكون السكون ثم بحركة النفوس الفلكية بحسب ذواتها المشابهة بالثابت الصرف
من جهة عدم انتقالها من حال الى حال واما بالحركة وان كانت مائلة تمام الخيرية ولكن مع ذلك ترجح منها الرواج على الكمالات فلا

يثبت بها اختلاف جهات حركاتها وكيفياتها من السرعة والبطوء لاختلاف السواقل وبالجملة ان الصور الواجب المفارقات لما كان ثابت الذات
غير متبدل الاحوال والصفات يكون المتحركات حريتان في التشبه بها احدهما استخراجها الكمالات التي في سلسلة القوة منها الى العقل
بقدر الامكان لاستحالة خروج ما لا يتناهى من القوة الى الفعل وثانيهما عدم تبدلها والاستقرار على ما لها فيشابهه من حيث عدم
انتقاله من حال الى حال فاذا اختارت السلك الاول فقد تشبه بالاول وتوصل النفع الى سكان سواد عالم الاسفل ثانيا فاذا اختارت
المنهج الثاني فقد تشبه بالاول لكن الشوق الاول اولى لينتفع به قطان عالم الشهود ثم لا يخفى ان التشبث في تحيين الجهة والسرعة والبطوء
لانتفاع غيره من السواقل جائز في نفس الحركة عند ذوي البصائر وذلك بان لا يقال لا يخلو اما ان يكون ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها
قصد بالاجل المعلول او لا يكون فان لم يكن فكما يجوز العدول في اختلاف الجهة فكذلك يجوز في نفس الحركة حتى يقال ان الحركة والسكون بالنسبة
الى تعقل كما لا تساويه واختارت الحركة لاجل النفع وان لم يكن فكما لا يجوز في الحركة فكذلك في جهاتها لان شرط سكون ما نحن فيه والجملة
فلا فرق بين الحركة والجهة بل جاز ان يكون اختارت الجهة لاجل نفع السائل فليجز في الحركة فلا يجوز في الجهة ايضا والحاصل ان غرض الشيخ
عدم الفرق بين الحركة وجهتها وذلك يتم بما ذكره ولم يجوز السكون على الفلك على ما ذكره شارح المحصلين في شرح الاشارات حيث قال
ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهب اليه من القول بانه يطلب التشبه بالاول بل اراد بيان ضعف ما تمسك به القوم
من الفرق بين اصل الحركة وصفاتها بان التشبث بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون
بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الغائية الى استاد حيلتها الى مثل ذلك انتهى في جواب سؤال اورده الشارح الفاضل
قال المعارض بالسكون غير وارد لان الحركة يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود استخراجها
كان حاصلا لكل الحركات وكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون لم يكن الحركة والسكون بالنسبة اليه على السواء
وقوله لكان ثم لها غاية غير بعيد للنفوس بسبب ذلك السكون مغيرة لانتزاعها الحركة في الوجود قال كالمد الاخير اقول وذلك على صيغة
افعل التفضيل وهذا على ما ذكره قال في التعليقات على كمال الافضل قال من حيث هو والاخر على ما هو عليه اقول اعني الاباء
ضرورة ان الغم افضل من الراعي بما هي راعي الاباء ان ضرورة انما بالاعتبار الاول لا لاجل الغم لا بالاعتبار الثاني ولما كان ههنا مظنة
السؤال بان يقال لم من الجائز ان يكون غاية وجود الشيء انقص من ذلك الشيء كالصحة بالقياس الى الطبيب فقد اشار الى جوابه بقوله و
انما يقصد فالواجب شيء يكون القصد بها ومبدء وجوده شيء اخر يا حاصله ان المذكور في هذه المسئلة ليس الفاعل فاعلا بالحقيقة و
لا الغاية غاية لك بل انه يجري مجرى الشرائط والحدود قال اشرف من المادة اقول اعني انه اشرف واجدر من ان يتعلق بالمادة قال
الا مهدهذه اقول بالذال المعجمة يعني الهذيان وذلك بخلاف ما عليه الاكابر الهدلة لانه يعني الباطل قال ولا يكون حال سائر اجزائه
الجزئية التي يلزمها اقول حاصله ان الجزء قسمان احدهما ما يلزم الشيء لا من حيث هو وثانيهما من حيث هو الباقي من حيث الثاني
يوجب نقص القاصد والاول لا يوجبه وفيضان العالم الاسفل من الفلك من قبيل الاول دون الثاني فلا اشكال فلا نقص هنا لك
قال ونحن لا نمنع ان تكون الحركة اقول محصله ان التشبه قسمان احدهما بالقصد الاول وهو التشبه بالكامل في ذاته وثانيهما بالقصد
الثاني وهو التشبه بحسب فيضان الامور الجزئية عنه وصدورها عنه وكلاهما جائزان في نفس الحركة اذ في جهتها على ما نبه عليه بقوله
فيجب في اختيار الجهة ايضا كما يجري في اختيار نفس الحركة فالتشبه بالكامل بذاته في ذاته بالذات وبالقصد الاول والحاصل في فيضان
الخيرات عنه بالعرض لا بالقصد الاول من دون فرق بين نفس الحركة وجهتها او الهوية الا الاقوام معروفون بهما وصدور الاول
بالاول والثاني بالثاني مع اشتراكهما فيهما جميعا فليتدبر قوله اما ذلك لذاته اي كامل الوجود الذي هو معشوقه لانه يكون كاملا لذاته من

حيث

حيث ذاته قال وليس في تلك اقول اي الماء والنار والجملة انه لا يتحقق الشعور والرضا في تلك الطبائع العاصية الشعور قال انه كون
اقول يعني انه كيف يجب ترتب الاختلافات من الجهة والسرعة والبطوء على تلك المتشوقات القريبة والمتخصص بعضها بصفة دون بعض
وقوله فيجب ان يؤثر ذلك متعلق النفي يعني انه ليس اذا اشكل انه كيف الخ يجب ان يؤثر ذلك الاشكال فيما علمناه من استناد تلك الاختلافات
الى المتشوقات القريبة قال الجسم الذي هو اخس اقول ذلك على ان يكون كل ما يتوسل من تلك الافلاك متشوقا قريبا لما تحته والقائلون
بجعلون او في الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير شاق يتعلم به الاحتياج ومن الافاضل لما لم يعلم ذلك وحكم عرفته
ايضا قال ولكن لزم من ذلك ان يكون المتشوق القريب للفلك الاعلى هو العقل لعدم كونه محالا بالجسم اخر قال عليه الغدو وعلى
اقول وجبل فيه اي يعني تقبل الحق خلاف البيان ويقال يعني امر وينهى اذا امر بهتدى كذا في الصحاح وفي النهاية الاثيرية فيه اي في الحديث
الكم عدوون يوم القيمة ثم يوم القيمة مغدوة انواهم بالغدام هو ما يشد على فم الاريق والكور من خرقة لصفيه الشراب الذي فيه ثم
يعون الكلام بانواههم حتى يكلم سواهم فيشبه ذلك بالغدام وقيل كان سقاة الاعاجم اذا سقوا قربوا انواههم اي غطوها
ومن الحديث يحشر الناس يوم القيمة عليهم الغدام ومنه حديث علي عليه السلام الحلم غدام الشفيه اي الحلم يسد بغطي فاه وسكره عن شفيه
انتهى الشيخ اشار به الى ابي الخير النحوي وابي الحسين العامري ومن تابعهما والذي يظهر لي ان مراده منه ابو البركات البغدادي وفاقا
لما عليه اتفاق اهل من الفلاسفة والشيخ في الاشارات قال ونعلم انه ليس يجوز ان يقال عاد ما يقال ان السائل عنها معشوقه الحاصل انتهى
تعبير امر هؤلاء بقوله ما يقال وقوله اذا لم يفهم دليل على تشويش الفلسفة قال لكان النقل عنه قسرا اقول وذلك لان الفلك
لو كانت الحركة طبيعية لكان على ان مخصوص ووضع مخصوص كالطبائع التي لكل واحدة منها اين مخصوص ووضع مخصوص
لكانت مقصورة على هذه الحركة فيكون تجاوزه منها وحركته منها الى اخرى قسرا الطبعا قال وانه مثال كلي عقلي اقول يعني ان
كل واحد من تلك العقول مثال كلي لنوع فعل متعلق بكل من تلك الاجرام الصادرة منها بان يبدعها تعالى على وجه لا يعرفها
نفس ولا تصور في ذاتها ولا اعمار ولا امور في حركاتها عاشقة لانوار القدس مطيعة لله تعالى ولكل منها معشوق عقلي
غيبي ومحرك خاص يحركه على سبيل التشويق والامداد بالحق ان الكل مشتاقون الى نور الانوار وهو الذي اداره حاها و
بسم الله مجريها ومرسيها لكن الكل بوسط يناسبه ويتشوق قدسي بمقاربة لاختلاف الجهات والحركات المقتضي لكثرة
الجزئيات المتقدمات القادسات حسب كثرة هذه الاجرام الخيرة الدائرات ولها ايضا من كل صفة للهوية لا شريكها مثل اشرفها
وافضلها فلها من الاشكال افضلها وهي الكرية ومن الحركات افضلها ومشاركات السابقين من الملائكة المقربين في انها عجيبة
افضل ما تجوهر به في اول الامر من عقلها واشكالها والكيفيات المرتبة التي تخصها والكمالات الممكنة في حقها الا في النسب
مع حفظ نوعها ايضا فانها لما لم يكن لها في اول الفطرة والسير غرض يكون في الاجسام واخسه ونسبة الجسم الى مطلع الجسم الذي
ينطبق عليه احسن ما يوجد له واجدر الاعراض من جوهر الشيء هو نسبته الى شيء فالاجرام السماوية يلحقها النقص في اخس
الاشياء التي من شانها ان يوجد لها اشياء فشيئا ولا يمكن غير ذلك لان تجردها عن الوضع فتح والالكمات عقولا لا اجساما
قال بعض من الكواكب لم يجد اقول انه ظاهر في الفلك الكوكب واما في غيره كالفلك الاعلى فانه تعلق حركته ثم على تقدير
تعدد الكواكب كما في الفلك البروج فانه تعلق باحدها اعظم قدرا ولعل فيما وقع عنه بقوله لم يجد اشارة الى ان احدا لم يذهب
اليه ولم يعتقد عنده برهان عليه بل انه في قعة الامكان حيث لم يزدد عنه قيام البرهان قال ولكل كوكب اقول واقع في البين
من غير ان يكون الحادث من ذلك اثبات العقل باذاء كل من تلك الكواكب بل انا ذكره ههنا على الاحتمال ومن ههنا فصل ذلك

قال وكان على زعم الحكماء الاول قريبا من خمسين فانوقه واما بواحد على الاتفاق او اكثر من ذلك على الخلاف والحاصل ان سلطا
ثبت لكل فلك من الافلاك التي عددها تجاوز عنده عن الخمسين عقلا وهو الرابع ايجاده ومعشوقا لمدبره واثبت لما في
تحت فلك القمر من العناصر والموالد عقلا هو الرابع ايجاده ومنشاء فيضان القوى والنفوس الارضية وهو المسمى بروح
القدس واما اثبات التغاير الاعتباري فلازم منزلة التغاير الذاتي في العقول التي هي الرتفيضان العناصر والموالد
عنده مغاير بالاعتبار فيكون العقل الاخير مثلا من حيث هو الرابع الفيضان وجود الانسان وكالروح القدس بلسان
الشريعة في توراتهم وابيناه بروح القدس وروا نخش بل ان سكا وفي الخبر ان لله سكا لسبعون الف وجه اي فيض
في كل وجه سبعون الف لسان اي لكل فيض من فيوضه صورة حادثة على الحوادث والقيل بهذا العدد ليس للحصر فاحصل عنه
باذن ربهم الصور لسبح بحمد اي شهد على واحدانية ذاته كما قال وان من شيء الا يسبح بحمده والله ورسوله اعلم بمرادات
الكلام ثم نقول ان ما ذكره الشيخ لو تم في اثبات العقول النورية للاجرام الاثيرية بحركاتها الدورية الارادية لكن يتم في
اثبات الاجرام الكواكب ايضا ضرورة انها تحركه بحركات وضعية ارادية منبعثة عن تصورات عشقية وذلك لعدم تجويزه
سكونها الشبيه بالموت الا ان يقال ان نسبة كل عقل مفارق الى الفلك وكوكبه نسبة العقل الفعال الى العالم الاسفل
واجزائه من الهيات النوعية وتدبيره فيها وتصرفه نزل منزلة التغاير الذاتي فليتدبر فيه فانه لطيف قال فلهذا لا يجوز
ان يكون الكل اقول انه متفرع على نفي كونه تعم متقدما عن جميع الاسباب حيث انه يكون ح كالحد اعلى الاطلاق فلا يكون
قاصدا لما عداه بالذات والا يلزم منه استكماله بغيره فيعين ان يكون مل يحب قصده لا بالذات بل بالعرض قال كقصدنا
اقول اي كونه بالذات قال وفي غيره اقول اي في غير تعم ثم لا اشتراك بينه وبين غيره من النفوس الفلكية نظرا الى العالم المسافل
كما علمت انما حيث ان لا قصد لها بالذات نظرا اليها وذلك بخلاف ما عليه امرها نظرا الى التعب بالمفارقات الصرفة من العقول
النورية يكون فيها اعتبار ان احدهما اشتراك الاول الحق في عدم القصد بالذات دون الاخر بخلاف ما عليه امره تعم حيث
لا قصد بالذات هنالك بالنظر الى الكل مطلقا لا الى بعض دون بعض كما هو في العقول والنفوس الفلكية بالنظر
الى ما تحت دون فوق فيلزم ان يكون لها قصد بالذات فيكون زائدا على ذاتها فيستدعي كثرة فيها فلا يكون فيه تعم من هذه
الجهة ايضا مع قطع النظر عن استحالة استكماله بغيره وبالجملة ان مسلكا اخر حقيقيا فقد اشار اليه بقوله ويخصه من بيان
امتناع ان يقصد وجود الكل عنه ان ذلك يؤدي الى تكثر ذاته يعني لو كان ايجاد العالم بالذات القصد اول على ذاته لادى
الى الكثرة فيه لقيام امرين اي القصد والمقصود فهو كثرة بحسب الذات ولو بالاعتبار وقوله وليس كون الكل عنه على سبيل
قال الشيخ في كتاب التعليقات اللزوم على وجهين احدهما ان يكون الشيء لازما عن الشيء بطبيعة وجوده كلوازم الصنوبر عن
المخروط والاحسان عن الخاء والاخران يكون لازما عنه ذلك اللازم وهو اللزوم الذي يلزم عن الباري فانه في ذاته كامل تام
معشوق على الذات له الجد والعلو وان هذه الموجودات عنه لازمة من علة بذاته ومن جده وعلوه لان الخيرية شيء يفيد ذاته
قال وكيف يفي اقول انه عطف على الجزء في قوله النظام وقوله الاعتلا استدراك عما سلف من قوله لانه لا يعقل ذاته الا اعتلا
محضا قال وتبع اقول بالجر والتحريك عطف على لزوم وبالرفع والتسكين على على سبيل الكناية قال يلزم عنه لا هذا الشيء
اقول فلو صدر عن احدى الجهات الاخر يلزم منه اجتماع النقيضين بيان ذلك بضرب من الاجمال انه لو صدر امران من شيء
واحد لا كثرة فيه لزم عدم صدورهما عنه وذلك لان صدورا غير صدورا لا اعني صدورا وب فاذا صدر عن ذلك الواحد اولا

يلزم ان لا يتعلق بهما الايجاد والا كان صدورا غير صدورا اعني ب صدورا ومن البين ان المتغايرين ليسا امرا واحدا فلو صدر
امر واحد لكانا شيئا واحدا لا اثنين وفيه اجتماع النقيضين اي كون الاثنين وبعضهما معا ويدل عليه ما حصله بهمنيار في التحصيل
بقوله ان صدر عن ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يمكن واجبا صدور ب عنه فان صدر عنه ج من حيث صدور ب عنه
لم يكن واجبا صدور ب عنه صدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذن صدور ب واجبا هف هذا كلامه واما حصله انه لا يصح وجوب صدور
آ وب معا عن ج بلا تكثر الاعتبار لعدم ما به التخصص لكل منهما عن الاخر بناء على انه لم يرج نشاة وجود كل منهما او صدوره
عن العلة من نشاة صدور الاخر ووجوبه عنها لاشتراك العلة الواحدة بينهما فاذا صدر احدهما عنها لم يصدر الاخر فلا يكون
صدوره واجبا فقد علمت ان الواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد بجهة اخرى ان الشيء الممكن ما لم يجب عن علته لم
يصر موجودا فالاثنان ان صدرا عن امر واحد فاما ان يجب صدور كل واحد منهما عنه من حيثية واحدة او من حيثيتين فان كان
الاول وجب من حيث يجب عنه الا آ وهو باطل قطعا وان كان الثاني كانت الحيثيتان اما عارضتين لذاته او مقومتين
لها والثاني يوجب تركيب الفاعل والمفروض خلافه واما الاول فحكمه حكم الامرين والكلام فيهما كالكلام فيهما ومحصله ان
الامرين صدورا عن امر واحد يوجبان طلب كلا طرفي وجود الشيء وعدمه بامر واحد فلا يكون العلة اختيارا بواحد منهما
فلا يكون علة ومن المشهور ان بهمنيار قد طالب الشيخ البرهان على هذا المدعى فكتب الشيخ اليه ان الواحد الحقيقي لو كان مصدرا
لامرين كما وب كان مصدرا لا اولا ليس آ لان ب ليس آ فيلزم اجتماع النقيضين انتهى ولعل المراد به ان كل علة نظرا الى
معلول لها خصوصية لا يكون تلك الخصوصية لها نظرا الى معلول اخر فيصدق على تلك العلة باعتبار تلك الخصوصية لانها
مصدر لذلك المعلول وليس مصدرا لغيره فلو كان ذلك الواحد مصدرا لا وتغيرا باعتبار ما لزمه الخصوصية يلزم ان يصدق
عليه بحسبها انه ليس مصدرا لغيرا بالعرض فلو كان ذلك الواحد واحدا حقيقيا يلزم ان يكون مصدرا لغيرا ولا يكون مصدرا
آ من حيثية واحدة وهو تناقض ومن هنا انعكس على الامام ما تصدى له من العجب وذلك حيث قال في كتابه الموسوم بالمباحث
المشرقية العجب من بعض عمر في النطق للعصمة من الغلط ثم يهلك في مثل هذا المطلب الاعلى حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان
فكذا طهر حال ما اجاب عما ذكره الشارح في شرح الملخص حيث قال ان نقيض صدور امر لا صدور آ لا صدور لا آ اعني صدورا
وقد يقال ان عدم صدور آ صادق على صدور وليس آ فاذا اجتمع في الواحد صدور آ وصدور ما ليس به فقد اجتمع صدور
او عدم صدوره في امر واحد ولا نعني باجتماع النقيضين ههنا الا هذا واجب عنه بان نقيض صدور عنه آ لا صدور عنه آ لا قولنا
لم يصدر عنه ليس آ ومنهم من قال ان صدور لا آ ليس صدورا آ فهو لا صدور آ فاذا اتصف صدور لا آ فقد اتصف
بلا صدور آ فان كان له حيثيتان جاز ان يتصف باحديهما من حيثية وبالاخرى من حيثية اخرى ولا يلزم التناقض
وان لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ذلك الاستدلال اجتماع المتناقضين قيل عليه ان اراد بلا صدور آ غير صدور آ
فهو ليس نقيضا لصدور آ وان اراد به عدم آ فانا لا نسلم ان صدور لا آ عدم صدور آ قال الكاتبي لما لو سلم ان صدور
لا آ نقيض لصدور آ فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ب ولم يصدر عنه ب لانهما مطلقتان وان قدرت احديهما بالدوام
كانت كاذبة واعترض عليه بان المطلقتين انما تصدقان اذا كانت احديهما في وقت والاخرى في وقت اخر اما اذا كان زمان
صدق احديهما نفس زمان صدق الاخرى فهما تصدقان معا واذ معنى لاعتبار الزمان ههنا فالحيثيتان بمنزلة الازمنة فاذا
لم يكن هناك الا حيثية واحدة لم يجز ان تصدق المطلقتان ولئن تمنع حمل المطلقتين فيه بجواز ان يكون ذلك لعقلان شرط

الخوض شروط التناقض ثم لا يخفى ان ما وقع عن بهمنيار هو ما قد تصدينا لتوجيهه على وجه يرجع الى التناقض على وفاق
ما عليه الشيخ ولكن السيد السند ذكر ان بهمنيار في تحصيله ذكر هذا الوجه الا ان لم يجعل المخلف اجتماع النقيضين بل جعل
اللازم عدم صدور الباري عن الالف من الجهة التي يجب صدوره عنه ووجهه ان الشيئين اذا وجبا من حيثية واحدة كانت هي
كافية في صدور كليهما عنه وجب ان يكون صدور احدهما بكل واحد منهما فلو صدر عنه احدهما لم يتعين ذلك الصدور بالآخر
وقد وجب ان يتعلق به فلزم ان يصدر عنه ذلك الصدور ما يجب ان يصدر منها هف فنشأ التشنيع حمل كلامه على خلاف
مراده وهذا كما ترى على بهمنيار اذ لا يخفى ان الظاهر من كلام الشيخ ما قرر به الامام قال العلامة الدواني في حواشي التجريد بعد
العبارة اقول صدوراً فهو لا صدوراً آفا اتصف بصدور لا آفقد اتصف بالصدور آفاذا كان الحيثيتان
جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ومن حيثية اخرى بالصدور من غير تناقض واما اذا لم يكن الا حيثية واحدة
لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض ثم قال وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه باخر فهو من حيث الاتصاف
بذلك الامر لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وعند هذا يظهر انعكاس تشنيع الامام على الشيخ انتهى
وانا اقول ان الظاهر من كلام الشيخ هو ما قلناه لا ما قاله هو لان اللازم من هذا ان تصف الواحد بصدور آبالذات وبلا
صدور آبواسطة اتصافه بصدور فيلزم ان يكون ذلك الواحد مصدرا للصدور آ ولا صدوره من حيثيتين وهذا ليس
بتناقض على انه لو صح ان يكون مراد الشيخ هو ما ذكره لكان الاولى ان يقول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا للامرين كاوجب
مثلا لكان مصدرا لا ولا مصدرا لا لان صدوراً يستلزم اجتماع النقيضين وذلك لتلازم الاستدراك وجميع ذلك
على خلاف ما حققنا ذلك فاستقم كما امرت على انه يرد على العلامة الدواني وتوجيهه انه ان اراد بلا صدوراً غير صدور
آ فهو ليس نقيضا لصدوراً وان اراد بعدم صدوراً فانا لا نم ان صدوراً لا آ عدم صدوراً قال الكاتبي لنا لو سلمنا ان
صدور لا آ نقيض لصدوراً تناقض بين قولنا صدر عنه ب ولم يصدر عنه ب لانهما مطلقتان وان قدرنا احديهما
بالدوام كانت كاذبة ولا يعترض عليه بان المطلقتان انما يصدقان اذا كانت احديهما في وقت والاخرى في وقت اخر اما اذا كان فان صدق
احديهما نفس زمان صدق الاخرى فهما يصدقان معا وانما لا يعتبر الزمان ههنا فالحيثيتان بمنزلة الازمنة فاذا لم يكن هناك
الا حيثية واحدة لم يجز صدق المطلقتين ومن تتبع مباحث الكلام يظهر ان احد صدور الكثير عن الواحد مطلقا ملزوم لاحدهما ان لا يكون
الكثرة الصادرة عنها الا وحدة قال اصحاب الشجرة الالهية فيها ان العقل يحكم بان الاشياء التي تساوت نسبتها الى العلة الموجدة لها وجب
ان يكون جميع الامور التي لها واحدة ولو كانت الاشياء المختلفة حاصلة على جهة واحدة غير مختلفة لكانت تلك الاشياء المختلفة واحدة
غير متكثرة لان المعلولات اذا تعددت نسبتها الى علتها الموجدة لها لتلازم الضروري ان يكون لكل واحد من تلك المعلولات ما يكون
للمعلول الاخر فلا يكون لتلك المعلولات امتياز شيء وكل كثرة لا يمتاز اجزاؤها يمتنع وجودها انتهى وهو يشبه ان يكون الحكم المذكور لا يحتاج
الى ان لا يكون العلة ولا المعلول وجه كثرة نعم لو اقيم دليل على ان من الموجودات ما لا يمكن ان يكون له كثرة بوجه من الوجوه كما لو اوجب تعالى
وجب ان لا يكون لمعلوله ايضا كثرة لكن ذلك امر اخر غير ما نحن بصدد اثباته فانه ربما قيل من ان الواحد الحقيقي قد يتسلسل عنه كل ما يغايره فيكون
مشتملا على مفهومات كثيرة جاز ان يصدر عنه بكل واحد من هذه الاعتبارات امر اخر غير ما يصدر عنه بالواحد الاخر اذ لو سلمنا ان لهذه
السلوب تحققا في نفس الامر قبل وجود الكثرة فهو لا يقدح فيما نحن فيه اذ الواحد الحقيقي المشتمل على هذه الامور ان كان مشتركا
بين الامرين فالحكم كما قدمناه وان لم يكن مشتركا لا يكون الامران مستندين الى امر واحد من جهة واحدة وثانيها ان لا يكون الصدور بالوجوب

على سبيل الوجوب وما قيل ان هذا كلام فيه لا انه غيره فاذا اريد صدور احدهما غير صدور الاخر فهو مسلم لكنه غير مناقض لو ان
اريد صدور احدهما رفع صدور الاخر فهو ممنوع والسند ظاهر وهو مردود باختيار الشق الثاني مع ان ورود اجتماع النقيضين اما بين الصدور و
صدور يعني رفع الصدور واما بين كون المعلول امرين وسلب امرين واما بين وجوب صدور شيء ووجوده عن آخر على هذا التقدير قال
المحقق الطوسي في نقد المحصل ومن الملهم ان الواحد الحقيقي ان كان مصدرا لامرين كاوجب مثلا كان مصدرا لا ولا ليس الا ان يقال
ليس اجتماع النقيضين وامتنع عليه بان نقيض صدوراً صدور لا ليس آنفا اجتمع صدوراً وعدم صدوره في امر واحد والمعنى
باجتماع النقيضين هنا الامران واجيب عنه بان نقيض صدر عنه آلم يصدر عنه آلا قولنا لم يصدر عنه ليس آثم لا يخفى ان ما نقل عن
بهمنيار يحتمل ظاهره انه ايجاب الخلف اجتماع النقيضين بل جعل اللازم عدم صدور الباري عن الالف من الجهة التي يجب صدوره منه ووجهه
ان الشيئين اذا وجبا من حيثية واحدة كانت هي كافية في صدور كليهما عنه وجب ان يكون صدورهما متعلقا بكل واحد منهما فلو صدر عنه احدهما
لم يتعلق ذلك الصدور بالاخر وقد وجب ان يتعلق به فيلزم ان يصدر عنه ذلك الصدور ويجب ان يصدر عنه ذلك الصدور ويجب ان يصدر
عنها هف فنشأ التشنيع على الشيخ حمل كلامه على ما ذكره ايضا وفي كلام بعضهم بعد تمهيد مقدمة هي ان الشيء الممكن بالوجوب من حيث هو
موجود ان لا يصدر ان صدر عن امر واحد فاما ان يجب صدوره كل واحد منها عنه من حيثية واحدة او من حيثيتين فان كان الاول وجب
من حيث يجب عنه آلا آ وهو باطل قطعا وان كان الثاني كانت الحيثيتان اما عارضتين لذاته او مقومتين لها والثاني يوجب تركب الفاعل
والفرض خلافه واما الاول فحكمه حكم الامرين والكلام فيهما كالكلام فيهما ومحصوله يرجع الى ما حققناه انفا من ان صدور الامرين عن امر واحد
يوجب ان يجب كلا طرفي وجود الشيء ويصدر امر واحد فلا يكون العلة الخاصة امرا واحدا منها فلا يكون علة هف فقد اخرج عدم جواز
استناد الكثرة الى الوحدة الصرفة فتعين من ذلك انه استندت الى امر وحداني لكان ذلك بتكثره والحيثية وتعقل الحاكم اليه فيلزم من ذلك
كثرة في ذات الوحدة من كل جهة فاذا تقرر هذا فنقول ان الظاهر عن ذلك انه لا يصح تعدده تعالى عن ذلك والا لزم ترجيح بلا مرجح
اذ اوجد آيصح ان يقال لم لا يوجد ب بدلا عنه واذا اوجدت لم لا يوجد آبل يلزم انه اذا وجدت آصحيح يكون آبل يلزم ان يكون عينها
عين كل واحد منها وكل واحد منها عين الاخر وعين ذلك المجموع وايضا ان استلزام نفس تلك الحقيقة لذلك التميز والتحصل تابع
لتميزها في نفسها فلو كان ذلك التميز هو هذا الملزوم تقدم الشيء على نفسه فلو كان غيره لذاته او تسلسل على انه يلزم من ذلك ان يكون اتصافه
لوجوب تابعا لوجوده لا استحالة ذلك بالوجوب فيلزم تأخر الوجوب عن الوجود فلذا قيل انه يمتنع ان تكون حقيقة من الحقائق مستلزمة
لكون لوازمها لذاتها وايضا يلزم تقدم وجوده على وجوده قال المحقق الطوسي في شرحه للاشارات ان هذا الدليل بديهي وان ما ذكر في
بيانها زيادة تكلف لا تفيد والتوضيح ان من البين ان كل ما تكثرت العلل او تكثرت الحيثية اذ مفهوم علية لهذا غير مفهوم علية
لذاك والشيء الماخوذ مع احد المتغايرين غير هذا الشيء اذا اخذ مع الاخر فلو صدر من العلة شيئان كانت العلة المفروضة ماخوذة
مع الاعتبارين فلا يكون شيئا واحدا بل شيئين واشياء موصوفين بصفتين واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر العامل كان وحدته
مستلزما لوحدة المعلول حكم عكس النقيض وامتنع عليه القاضي في شرح المقاصد بان تقرير هذا المعنى بذلك لا يفيد شيئا مقصودا
بل ذهو كلام قليل الجدوى بحيث ان يجعل سعر لك رداء ومع ذلك لا يوافق ما نبوا عليه من انتاج تعدد الاثر البسيط ومن ان
الفاعل لا يمكن ان يكون قابلا لما يفعله لان القبول والفعل اثران لا يمكن ان ينسب الى امر واحد كيف لا ولو كان الامر كما ذكره لجاز
ان يصدر عن الواحد اشياء او يفعل شيئا ويقبل اخر فيقال ان مفهوم علية او ما عليه لا يمنعه لعلية الاخر ولا يقدح ذلك
في وحدة بساطته الحقيقية فجاز ان يصدر عن الواحد بحسب الكثير من امر واحد ويقال ان هذا لا يوجب تكثر ذاته ولا ان الواحد

ليس يصدر عنه الا الواحد انتهى وهذا كما ترى يجوز ان يكون مراد مطالب ثراه ليس ان البسيط الصادر عنه الامران مثلا اذا اخذ مع هذا الوصف
الاعتباري المؤخر عن ذات المعلول غير نفسه اذا اخذ مع وصف اخر لك ايضا يدل عليه مثل ذلك بل اراد به الخصوصية التي هي عبارة عن المقتضي
المخصوص لا الاقتضاء الذي هو من الامور الاضافية في اصله اي الشيء الواحد اذا كان مصدر الامرين ويبان يصدر عليه هذان
المفهومان وهما يختلفان بالحقيقة فهما ح ان كانا غيرين خارجيين من الفاعل كان غيره تعدد وان كانا خارجيين عنه كان هناك شيء
واحد مصداقهما واذ ليس يجوز ان يكون ذلك من جهة واحدة كما مر كان من الجهتين وهو الظ فلا يرد عليه الا ان ان اريد تغايرهما
التغاير الذهني فهو مسلم وغير نافع وان اراد به التغاير الخارجي فهو المنوع ثم ما ذكره من ان هذا غير موافق لما نبوا عليه ان اراد
انه غير موافق لما قالوا من ان الواحد من جهة واحدة لا يمكن ان يصدر عنه اثران فهو غير مسلم اذ ما ذكره ملزوم لدل على ذلك وليس
كلام يدل على خلافه وان اراد ان ذلك تخالف لما ذهبوا اليه من ان البسيط قد يصدر عنه اكثر من امر واحد بجهات مختلفة فلا نم
ان ذلك مناف لقولهم وتلويحاتهم ولا كلامهم اذ الكل متفقون على ان الكل منه نعم وان الوسايط انما هي شروط وميثات و
معدات بهايتم فاعليته على ما فعل ذلك المحقق منهم في شرح الاشارات وما ذكره من انهم نبوا امتناع كون الشيء قابلا وفاعلا لا على
ذلك فقد نشأ من سوء التصفح فتصفح قال وحدة في المادة اقول من الظاهر البين انه تشديد الدال العلة من التجديد والتجرد يعود
الى اول الموجودات وههنا احتمالات بعيدة لا يخ عن دكاكة منها تخفيف العلة على ان يكون مصدرا منصوبا اما ان يكون بالنصب
على ان يكون مفعولا مطلقا لقوله واحد بالعدد فقد اشار سني احتياجه الى المادة شخصا وعددا الى الاحتراز عن الصورة المجردة
الشخصية والهيئة العرضية وسني افتقاره اليها الهيئة الى الاحتراز عن الصورة وما ان يكون بالرفع على ان يكون خبرا عن قوله انه
وجهية قال فان كان هذا الاول اقول يعني به الصادر الاول اي الصورة الجسمية وفي بعض نسخ الكتاب التالي بدلا عن الاول و
لعل الها الى واحد حيث ان ذلك بالحق الاول ولكن بقي ان وصدرت الجهة غير عددية فلا يصح ان يكون ذلك ولا غيره تاليا له و
قد تقدم فتذكر قال فان الماهية تاثيرا في وجودها اقول في مسلمة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير كما لا يخفى
على الناقد البصير قال بل فعلا اقول ان قلت ان العقل لما كان مركبا من الجنس والفصل فكيف يكون صادرا اولا صدوره عن
المبدأ الاول من جهة واحدة قلت ان ذاته بسيطة خارجية واجزاؤها اعتبارات عقلية قال الشيخ في هذا الكتاب واما ماذاته
بسيطة فعسى ان الفعل يتم فيه هذا الاعتبار في نفسه على النحو الذي ذكرناه وليس يعني بالفرض تعديد امر ليس غيره بل اراد به ان هذه
الاعتبارات فيه انما تتعين باخذ تلزم مع صنف مشترك بينها وبين غيرها الذي هو يدل على ان لها مبدأ مشتركا بينها واخرى مع
صفة اخرى لا تدل على ان ليس لها مبدأ كذلك بل مبدؤها لا يوجد الا فيه كما اذا تتبعنا صفات النفس وجدنا ان لها صفة اخرى لا يوجد في
غيرها هي كونها مدبرة للبدن المركب من العناصر الاربعة فاخذنا معها الذات فصار الاعلى امرا لا يوجد الا فيها فقلنا انه فصلها
وهكذا في غيره من البسايط واوضح من هذا مع اذا سرت شك وتعتبري هذا المقام ما ذكره في التعليقات بقوله تعلق الجنس والفصل حقيقتها
ان تعقل معان مختلفة يكون لها لوازم تشترك الجميع في بعض تلك اللوازم ويختلف في البعض فاللوازم المشترك فيها يسمى جنسا والمختلف
فيها يسمى فصلا او لوازم او امرا ونسايل ان يسال فيقول فاذن هي لوازم لا مقومات فنقول انها لوازم لا اضافة الى المعاني التي التقط
منها هذه اللوازم وهي مقومات للمعنى العامي العامي من حيث المفهوم وذلك ان المعاني العامية لا وجود لها في الاعيان كالحيوان مثلا
وانما وجودها في الذهن فهي مقومة لحد وجودها الذهني في الذهن واللوازم المذكورة في الكتاب هي اللوازم بحسب المفهوم لا بحسب الوجود
فالحس والحركة والارادة هي لوازم النفس ولكنها مقومات للحيوان الذي من حيث المفهوم اذ الحيوان لا وجود له الا في الذهن قال

فوجب

فوجب ان يكون المطلوب صورة اقول من جهة ايكون اثبات الفعل المفارق قال وانت تعلم ان ههنا امورا ونعوتا اقول لا يخفى ان هذا
يقرب من قاعدة الامكان الاشرف الاشراقي كما سلكه الشيخ الشهرزوري يقول ان الممكن الاخس اذا وجد يلزم ان يكون الممكن الاشرف
قد وجد وتبين قبل الاخس وهو اصل عظيم تبتني عليه مسائل مهمة وهو من ترجيح الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا واحد فان نعود الواحد
اذا اقتضى الاخس الظاهر ان جهة الوحدة انما تتوجه لاقتضاء الاشرف لانه ذو جهة واحدة لا اكثر ولذا كان ذلك فاما ان يجوز
ان يصدر من الواجب لذاته في مرتبة شيئان هما الاشرف والاخس وهما حال وان يصدر الاشرف بواسطة فيلزم جواز
كون المعلول اشرف من علته لان التقدير ان صدور الاخس عنه بغير واسطة اذ لو كان ذلك بواسطة معلول اخر للواجب تعالى
والعلة اشرف من المعلول ومتقدمة عليه بالذات فيكون قد وجد قبل هذا الاخس ما هو اشرف منه وذلك هو المطلوب فاذا جاز
صدور الاشرف بواسطة فلا شك انها الاخس لا محالة فيجوز ح صدور الاشرف عن الاخس وهو غير جائز بخلاف العكس وان
عرض صدور الاشرف عنه ولا عن معلول مع امكانه كما هو المفروض والممكن ما لا يلزم من فرض وجوده محال اذا تامل ان ذاته فاما ان يكون
ذلك باسباب اخرى غير ذاته والا لم يكن وهو خلاف المقدمة فاذا فرض موجودا وليس وقوعه من واجب الوجود لذاته ولا من معلول له
لان كلامنا الان يعني على عدم جواز صدوره منهما فبالضرورة ان وجوده يستدعي جهة في ذات علته وحينئذ اشرف ما هو عليه
بنفسه لكونه بالاله سببا عليه وشرائط المعلول ظل شرائط علته هف تقرره بوجه اخر وهو ان الممكن الاخس اذا وجد يلزم
ان يكون الممكن الاشرف قد وجد اولا فاما ان يكون وجود الاخس بواسطة يلزم خلاف المفروض لان تلك الواسطة لا يمكن ان
يكون غير الاشرف للزوم كون العلة اشرف من معلولها او غيره واسطة تجوز ان جاز صدور الاشرف عنه تعالى جواز صدور الكثير
عن الواحد ضرورة وان الاشرف لا يمكن صدوره بواسطة ذلك الاخس فاما بلا واسطة او بواسطة غير الاخس ولا يمكن صدور الاشرف
عنه تعالى فان جاز صدوره عن معلول له لزم جواز كون العلة اخس من المعلول ضرورة انحصار الواسطة في الاخس بناء على ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وان لا عن صدور الاشرف لا عنه تعالى ولا عن معلول له امكانه الفرض والممكن لا يلزم من فرض وجوده
محال بل انما لزم فانما يلزم من شيء اخر غير ذاته والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدمة فاذا فرض موجودا وليس صادرا عن ذاته
الوجود ولا عن معلول له لان الكلام على تقدير عدم جواز صدوره منهما فبالضرورة وجوده يستدعي جهة مقتضية في ذات الواجب
اشرف ما هو عليه وهو محال ويمكن ان يقال انما يستقيم بطلان الشق الاخير لو كان امكان المعلول مستلزما لامكان علته وهو
منقوض بان انتفاء المعلول الاول ممكن مع ان علته اي انتفاء الواجب مستحيل والتحقيق ما قيل ان امكان المعلول يستلزم امكان علته
نظرا الى المعلول وذلك بمعنى انه اذا نظر الى المعلول وذلك بمعنى انه لم يوجد فيه ما يوجب استحالته وانتفاء ذلك في صورة
النزاع ممنوع كما في صورة السند ويمكن تقرير الدليل على نظم اخر وهو ان ما ليس بموجود قبل الوجود الممكن ليس ممكنا اشرف منه
وبعكس ذلك بعكس النقيض الى قولنا ما هو ممكن اشرف فهو موجود قبله بيان الاول انه لو كان ممكنا اشرف منه فعلى تقدير
وجوده اما ان يوجد من الواجب بلا واسطة وقد فرض وجود الاخس منه بلا واسطة فيلزم صدور الكثير عن الواحد او بواسطة
وبعد ذلك في الاخس فيلزم من هذا كون العلة اخس من معلولها واللازمان مستحيلان وما يلزم على تقدير وجوده محال
فهو ايضا مثله محال فامكانه يستلزم استحالته وقد ابين مثل النظر السابق والحق انه ان اريد باستناع الاشرف ما يشمل الامتناع
بالغير فهو لك وان اريد به الامتناع الذاتي فلا نم كما ذكره لا يقال انه لا حاجة الى هذه المقدمات بعد اثبات المعلول في
وجوده وعدمه مستندا الى علة يجب عنها لانا نقول الغرض من ذلك استحالة مع قطع النظر عن ارادة الفاعل واختياره فان

ما ثبت هو وجوب استناد المعلول وجوده وعدمه الى علته ولا يتم ذلك ان تكون ارادة الفاعل واختياره جزءا من العلة وبهذا
القدر لا يحصل هذا الغرض الذي بنى عليه فتى التقابض الثلث من المبدأ الاول ثم من ذلك والتسلسل باستلزام احدى تلك
التقابض في المبدأ كانت هذا المطلب قال لا يجوز ان يكون الواسطة وعلى محضة اقول ذلك لان كل ممكن فهو زوج تركيبي
قال العلم الثاني بعدما اشار الى وجوه النقص في الاجسام وما يتعلق بها ان الثواني والعقول الفعال دون الاول وان كان ليس
لحقها هذه الوجوه من النقص فانها ليست تتعرى من نقص اينية غيرها وذلك لان جواهرها مستفادة عن غيرها تابعة لوجود
غيرها وجوهر البسيط الكامل الذي يكتفي بانيتها من ان يستفيد من غيرها بل وجودها فايض عليها هو كل وجودها انما
يكتفي في ان يحصل لبهاء الوجود وزينته ولا الفعلية والا التذاذ والجمال بان يتصل على ان يفعل ذاته وعدمها لكن يحتاج في ذلك
الى ان يعقل موجد ذاته وجود اخر اكمل وابهى منه فتفوز ذات كل واحد منها من هذا الوجه لكثرتها اذ كان ما يعقل شيئا ما فان
ذاته موجبة بما يصير ذلك الشيء على ان لها من ذلك ذاتا اخص فكان فضيلة ذاته لا يتم الا بتعاون كثرة فلذلك صارت الكثرة
فيما يجوهر الشيء نقصا في وجود ذلك الا ان هذا ليس من طباعها ان يكون لها بهاء الوجود دون زينته وجماله وزينته
قال فان امكان وجوده ما بذاته لا السبب الاول اقول قد مر ان الظاهر عن هذه العبارة ان الصفات الذاتية للشيء يستلزم استناد
السبب الذات من دون ان يكون لجاعله مدخل فيها لا يظهر من النمط الخامس من كتاب الاشارات حيث قال ان وجود المحدث بالفاعل
وكونه مسبوقا بالعدم ليس لفعل الفاعل بل ذاته واورد ما سابقا ما يرد على محقق الاشارات في شرحه على ذلك النمط جوابا عما
اورده الامام الرازي من الايراد على الشيخ في مقالته الدالة على ان الصفة الذاتية للشيء من غيره ويجعل غيره اي فاعل ذلك الشيء
بقوله اقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية ولما قولهم يجعل الصفات له لذاته لا لفعل فاعل فليس معناه انه ليست بفعل
فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين لها فان بعض الصفات عما تابعة معها الى
غيرها قال وبالاول واجب الوجود اقول فلذا قيل ان الامكان سابق على الوجوب بالغير الذي هو بالحقيقة اثر الفاعل وفيه
كلام ومن تضاعيف الكلام لاح حال ما ذكره محقق الاشارات في شرحه عليها من ان الاثر الصادر عن الفاعل الاول الذي بسيط
يمكن ان يعلل الماهية ووجوده ثم اذا نسب الوجود الى الماهية حصل في الذهن معقولا هو امكانه فيكون الامكان معلولا مترتبا
على الوجود الذي هو بالحقيقة المعلول وعلى الماهية المعلولة للوجود في الخارج لا في الذهن اذ هي فيه علة له فلا يكون علة للوجود المتقدم
عليه فضلا انه علة لاتصافه بالوجود الذي هو من الاعتبارات العقلية في الاعتبار العقلي لا انه علة له في نفس الامر لما هو معلول
بالحقيقة فيها فيكون علة لبعض الاعتبارات المعلولة في الاعتبار وليس كلامنا فيه بل فيما هو علة للشيء في نفس الامر قال ثم
تبعها كثيرة اقول يظهر اليه ما وقع من فيثاغورس المنالية بقوله انه اذا صدر من العلة واحد صدر منه الا واحد وانه ما وقع من
زيادة شيء من انه اذا صدر عن الاول ملك سماء يزداد حدث من ثلاثة شيطان سماء اخر من والعلة اشار الى ما قلنا وهو كون الملائكة
اشارة الى جهات شريفة واخر من الى ما يقابلها وفي قوله ثلاثة اشارة الى ان ذلك يلزمه كما يلزم العقل الذي العقل والحاصل ان نسبة
الامكان الى الوجود ونسبة العقل الذاتي الى تعقل المبدع ونسبة وجوده الى وجوبه بالغير نسبة ثلاث العدادات الى هذه
الوجودات ونسبة ثلاث الاظلال الى هذه الاصول ونسبة الاباء التسلسل الى الملائكة ثم ان من الجائز ان يكون المراد ما وقع من
بعضهم من الافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة اشارة الى ذلك ثم ان الجاري في فيها تعلق بقوله الافضل ثم ان كون الامكان
والوجوب والوجود اعتباريات بل امور عدمية لا ينافي ما وقع منه بقوله فان العلل المعطية للوجود كل وجود اوذلك لان العلة

المعطية للوجود شيء وشرط تاثيرها في الوجود شيء فلا يلزم من كون الاول كل وجود ان الثاني ايضا كذلك ثم ان ما وقع من محقق الاشارات
في شرح النمط السادس منها في تحقيق مقام ودفع بعض الاسئلة المتعلقة من الامام الرازي على الشيخ وجوده اما ان الامور المذكورة
من الامكان والوجوب والوجود ويؤيد هذا المراد وذلك حيث قال والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها
امورا عدمية ليست علة الاستقلال بانفسها بل هي شروط وحينئذ تختلف احوال العلة الموجودة بها والعدميات يصلح لذلك الا ان
ولكن يؤيد ما اردناه محقق الفاضل الدواني في حواشيه على شرح الاشارات وغيرها بقوله ولا يخفى ان الحمل من جملة ما يتوقف تشخص
الحال عليه لا علة ما عليه لتشخصه فلو كان تميز الحمل اضعف من تميز الحال لم يلزم منه محذور وعلى ان الظاهر من اصول ما حققه
الشيخ هو ان العلي والفاعل لكل وجود ممكن بلا واسطة هو الواجب وان ما عداه من الممكنات يجري مجرى الشرائط والالات
وذلك على ما نص عليه في غير موضع حيث قال انه يعطي كل شيء ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه ولكن يعطيه فوق الحاجة اليه في
ذلك مثل ان يعطي الانسان الحكمة والعلم بالهيئة اذ ليس الانسان محتاجا في بقائه ووجوده الى علم الهيئة فالابدية في وجوده
وهو الكمال الاول وذلك الاخر هو الكمال الثاني فواجب الوجود يعلم كل شيء كما هو بسببه لانه يعلم كل شيء من ذاته التي هي
كل شيء من الاشياء التي هي من خارج فهو بذاته الهي حكيم وحكمته علة فهو حكيم في علة محكم في علة فهو الحكيم المطلق وواجب الوجود انه
هو بلا كل موجود كمال وجوده وهو ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه وزاد انه ما لا يحتاج اليه في حدين وقد نطق به القرآن المجيد
بقوله العزيز ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فالهداية هي الكمال الذي لا يحتاج اليه الشيء في وجوده وبقائه والخلق هو الكمال
الذي يحتاج اليه في وجوده وبقائه وبقوله الكريم انه حيث يقول الذي قدر فهدى حيث يقول الذي قدر فهدى وحيث يقول
الذي خلق فهو يهدين ثم ان الحكماء يسمون ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وبقائه الكمال الاول وما لا يحتاج اليه في بقائه الكمال الثاني
على ما حاذاه ما ذكره العلامة الثاني حيث قال يقال حق القول المطابق للخبر عنه اذا طابق القول ويقال حق للوجود الحاصل بالفعل
ويقال حق الوجود الذي لا سبيل للبطلان اليه والاول تعالى حق من جهة الخبر عنه حق من جهة الوجود حق من جهة انه لا سبيل
للبطلان اليه لكنا اذا قلنا حق فلانه الواجب الذي لا يخالطه بطلان ويجب وجود كل باطل الا كل شيء ما خلا الله باطل قال بعضا
في الفصل بهذا العبارة ان سلك الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بري من كل وجود عن معنى بالقوة وهذا هو الاول
تعالى الا غير لذلك ان يضيف ما فيه معنى بالقوة سواء كان مقابلا او جسما كان العدم شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل التي يا
حاصله ان علة الشيء بالحقيقة ما يكون مصدرا لوجوده وفعليته ولا دخل في ذلك لما هو بالقوة فان ما هو بالقوة من حيث هو
بالقوة معدوم وفطرة العقل وغريزته تشهد بان المعدوم لا يصير مفيدا للوجود وبالجملة ان الالات المهيات في حد ذاتها لا
تكون الا في سامر القوة والبطلان وما بالقوة لا يصح ان يكون مصدرا لما بالفعل لما حكم به الدليل والبرهان ومن الظاهر ان
الممكنات والالات مهيات فلا يكون شيء منها مصدرا بالحقيقة ما واما وجودها وان صار بالفعل بسبب الفاعل لكنه امر اعتباري يتعلق
بالهيئة التي هي بالقوة فهو مخلوط بالقوة فلا يصلح ان يكون مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل معنى ان يكون المصدر الحقيقي هو الوجود
المتاكد المجرد من الهيئة ومن ملابسة ما بالقوة وبهذا التقرير اندفع ما ذكره الفاضل السالكي على ما حصله بعبارة حيث قال القول
فيما نقل من التحصيل حيث ظاهر لانه ان اراد بالمعنى في قوله ما فيه معنى بالقوة الصفة المحققة في الواقع سلمنا الملازمة لكن لا
نسلم ان العقل كما مر من ان ليس له حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي تنتزعه العقل من
مجرد ملاحظة ذات الممكن منعنا الملازمة مستندا بانه ليس للعدم الذي بحسب العقل ذات الممكن اليه والى الوجود في الملاحظة تحقق في نفس

الا ان يكون اشركه في افادة الوجود وكان لما القوة المحضة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل وهو المسمى انتهى وهو كما ترى انه لا
يرد على ما في التحصيل والجملة ان الكائنات الممكنات اولا اعتبارات تكون بالقوة من جهتها واما وجوداتها فهي اعتباريات وكل من هذه الاربعة
احدها بالاخرى لا تنفيه تحصلها فلا يكون بالفعل في الاعيان ولكن لا يخفى جواز كون بعضها علة لبعض لمشاركتها في القوة و
الاعتبار الا ان يقال ان العلة حينئذ يكون اقوى من المعلول في التحصل والوجود والممكنات متساوية في الذات والوجود وكون
بعضها من المجردات لا يخرجه عاليه من قوة الذات واعتبارية وجودها والحاصل ان يفيد الوجود حينئذ يكون تاكيدا للوجود العرضي
الذي لا يعرضه القوة والا كان للعدم شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فلا يكون وجوده اقوى من وجود المعلول مع
ان النظر يشهد باستحالته ولعل مراد صاحب التحصيل ما وقع عنه فيه وهو هذا فلا يتوجه اليه هذا الايراد ولا ان ذلك الايراد
فاذا تقرر هذا فنقول ان يكون العقول اسبابا وعللا معطية يحتمل معنى آخر ثم ان الرواقيين لما ذهبوا الى ان فاعل الفاعل هو نفس
الهيه لا وجودها والا انتفاء بها للذات اعتباريان فيتوجه جواز تاثيرها في غيرها مما لها من الاصل ولكن يشترط علم تاثيرها
نحو مقولة واسناد والا لزم تاثيرها فيما تقدم عليه من الهيه لاشتراكها بينها وبينه وهي متقدمة عليها والا لزم تعلق الصنع و
الايجاد الشيء من دون تعلقه بحقيقته ثم يحقق الاشارات في شرحه عليها في النمط السادس منها في بيان بعض التوجيهات
قال وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية
والواجب ان ينسب الكل الى المبدا الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لا فاضة تعم مولدة تشبه المواخذات اللفظية
فان الكل متفقون على صدور الكل من مبدا بلا شك فان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا اعطاء
الماهية كما يسندونه الى الحلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وشواسائلهم
عليه انتهى ولا يخفى ان لهم مسلكين في عدم تاثير ذاته القوي في وجود الشيء احدهما اشرنا اليه انفا وثانيهما ما ذكره الشيخ في
التعليقات حيث قال الشخص من الماهية اذا كان علة الشخص من الهوية لا يصح ان يكون علة ذاتية اي علة لوجوده والا وجب ان يكون
اشخاصا لانها بها موجودة معا لان العلل الذاتية تكون مع المعلولات فاذن هو علة بالعرض اعني انها معد لا علة لوجود
ذلك الشخص وقال ايضا ان الشخص لا يجوز ان يكون علة الشخص لانهما يجوزان يتساويا في الوجود وفي الحقيقة والمعنى والعلة
والمعلول لا يصح ذلك فيهما فانهما ان تساويا في الوجود وفي الحقيقة كان المعلول علة والعلة معلولا ويجب ان يتمايزا
في ذلك ويكون العلة ابدا علة والمعلول ابدا معلولا وهذا الفصل بين امرين على ظاهر الحال وكان حقيقة ما معلولا يعتقده
الفيلسوف بخلاف ذلك انتهى وهو يدل على ما قلنا وذلك حيث انه لو صح ذلك لصح ان تكون علة ما فرض علة امر شخصيا انتهى
وهكذا فيلزم وجود الايتاني عليه ومعلولية مجتمعة من الاشخاص لوجوب اجتماع العلل الذاتية للاشياء معها مع لزوم
الدور بين كل علة ومعلول اجتماعا لاشتراكهما في الطبيعة الذاتية سواء كانت حقيقة جنسية او مهية نوعية وتقرير ذلك بوجه
اخر ان الذي يجب ان يعتقد في هذا ان العلة تتقدم بالذات على المعلول والشخصان اذا كانا من نوع واحد لا يصح لاحدهما تقدم ذاتي
على شبهه لان ذلك التقدم يلزم تقاوم للعلة مع وجود ما يترتب عليها من المعلول الكوني مقوما له ومن الظاهر ان التقدم الزماني يحصل
مع وجود ذلك المعلول لانهما اذا اجتمعا في زمان واحد فقد حصل تقدم ما يفرض علة هذه ثم لا يخفى انه يرد على اولهما من المسلكين
ان استحالة تاثير الامر الاعتباري فيما هو الاصل الحقيقي لا يستلزم استحالته في شبهه من الامر الاعتباري فان قلت ان تاثيره
فيه انما يصح بتاثيره فيما هو حقيقته اي حيث ان الشيء ينظر الى حصر نوعه فيكون منه تقدم الشيء على نفسه وذلك بخلاف ما نحن فيه اما تاثر

الوجود الحقيقي لمغايرته له وما ينته اياه قلت فانه يعود الى المسلك الثاني فلا يتوجه قال فيجب ان يكون في من الكثرة معنى
اقول ان الشيخ قد اوضح تلك الكثرة معنى بثلثة معان واعتبارات اولها عقلية لذاته وكنه الوجود على ان يكون منسوبا بالمعقولية الصدرية المصاحبة
مقلة كما ان وجوب وجوده منسوب كذلك وهو ثانيها وثانيها مقلة للاول وما الاول فقد الصورة النوعية المنطبعة الفلكية وبواسطتها
الصورة الجزئية الفلكية وبواسطتها جميعا الهيولى الفلكية وبالثاني النفس المجردة الفلكية وبالثالث العقل المقدس على ما اشار الى جملة
ذلك فيما بعد فيجب كل معقل ثلثة اشياء في الوجود وقوله وبالعقل فانه وجود الخ اشارة الى الثاني وقوله بطبيعة امكان الوجود الى
قوله ووجود جرمية الفلك على ان يكون صدورها عنها بصدور الصورة النوعية اولا وبواسطتها الصورة الجرمية وبها الهيولى وقوله
في جملة ذات الفلك الاقصى نوعية اشارة الى انحصار نوعه في شخصه ومراده من ذات الفلك مرتبة هويته شخصيه وقوله نوعية اي بوجود
نوعه كله وقوله وهو الامر المشارك للقوة اشارة الى مناسبة الجرم الفلكي بالمعنى قوة الامتداد والاجتياز للقوة الى الامكان وهو وجود
الى وجود جرمية الفلك الاقصى وقوله على جهة اشارة الى امكانه ثم انه قد شبه صدور المادة بواسطة الصورة بصدور الصورة الجرمية
والنوعية الفلكية من امكانه على ما نبه عليه بقوله كما ان امكان الوجود يخرج الى العقل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك اي يكون ذلك
العقل بازائها وقوله فان صور الاجسام وكمالاتها على صنفين بما حاصله ان للافعال الصادرة من صور الجسام انما يصدر عنها بشاركة
الوضع حيث ان الصور صنفان احدها صورة تقوم بمواد الاجسام كالصور النوعية والجسمية وهي كما ان قوامها بمواد كذلك ما يصدر عنها
بعد قوامها انما يصدر عنها بواسطتها الا ترى ان النار لا تحرق اي شيء اتفق بل انما تحرق بالملاقاة محرقها او ما كان منها كالمرآة وضع
مخصوص بين والشمس لا تحرق كل شيء بل ما كان مقابلا لمحرقها وثانيهما صور قوامها بذواتها لا بمواد كالنفوس المجردة دون اضافاتها فهي ايضا
انما تفعل بتوسطها والا لما كان فعلها موقوفا عليها والمفروض خلافه فهف قوله لان الجسم لا يكون متوسطا بين نفس ونفس وذلك حيث
ان ما يفعل بشاركة ليس له ان يفعل فيما لا وضع له قوله لان النفس متقدمة على الجسم في المرتبة يعني انه اذا لم يكن النفس تفعل النفس الا بواسطة
الجسم الذي تعلق هي به مع انها اعلى مرتبة من الجسم فغيره فعلها لذاتها الجسم بطريق اولى فيكون فعلها الجسم بواسطة ما يتعلق هي من
الجسم فيحتاج الى وضع ومحاذاة له معه قبل وجوده فيوجد قبل وجوده هف قال فيجب ان يكون المعلول الاول عقلا واحدا بالذات
ولا يجوز ان يكون كثرة متفقة اقول هذا ما عليه المشائون واما الاشراقيون فان ذهبوا الى كون المعلول واحدا لكنهم لا يقولون ان ما يترتب
عليه بخاصة بالنوع حيث ذهبوا الى ان الانوار اسرها متفقة الحقيقة وان كانت مختلفة في النقص والكمال فلذا تسمعهم انهم يقولون
فاول ما يحصل منه نور مجرد واحد ثم الايتاء من نور الانوار بهيئة طلبانية مستفادة من نور الانوار فتعدد جهات نور الانوار وقد يبرهن
على ان الانوار اسباب المجردة غير مختلفة اختلافا يقتضي التميز من نور الانوار ومن النور الاول الذي حصل منه ليس بالكمال والنقص كما
ان في المحسوسات النور المستفاد لا يكون كالنور المفيد في الكمال فالانوار المجردة كلها كذا والانوار العارضة قد يختلف كمالها و
نقصها بسبب المبدئ وان اتحد القابل واستعداده كما نرى واحد يقبل النور من الشمس ومن السراج او ما ينعكس من الزجاج على الارض
عن شعاع الشمس وكذا الارض تقبل من الشمس اتم مما ينعكس عليه من الزجاج او ما يقبل من السراج ولا يخفى ان التفاوت فيها في الكمال
والنقصان ليس الا التفاوت المصدر وهنا وقد يكون الفاعل واحدا ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل كما يقع من شعاع
الشمس على البلور والشبح والارض فان الذي يقبل البلور والشبح مثلا اتم والنور المجرد لا قابل له فاولا نور الانوار كالارض بسبب
رتبة فاعله وكمال نور الانوار لا علة له بل هو النور المحض الذي لا يشوبه فقر ونقص سؤال الهيه النورية من حيث هي هي لا يقتضي الكمال
فخصصها بنور النور بكمال معلول الجواب انها كلية ذهنية لا وجود لها في الاعيان ومن حيث كذلك لا تخصص بنفسها بل بخارج الاشياء

لم يخرج ما في الاذهان بعينه الى ما في الاشياء وما في العين شيء واحد ليس لصل كمال وللذهني اعتبارات لا تتصور على العين وما قيل ان القائل
بذاته لا يقبل الكمال بحكم وقد سبقت الاشارة اليه بان الانوار القاهرة من الانوار المجردة التي يشير اليها يكون التفاوت بينها من جهتين
رتبة الفاعل والقابل فتفاوتا واحاصل نور الانوار واحد وهو النور الاقرب والنور العظيم هذا ثم لا يخفى انه بدا فيما قدمناه منه
فعليك بحل التوفيق وبين ازمة التحقيق قال اولا لما قال اقول لقائل ان ذلك من الحلة او العلو فعلى الاول يشتبه بالكلام وعلى الثاني
تخفيفه فلا يشمل العقل الاخير لصلا اما على الاول فلان معناه كونه علة لعقل تحته واما على الثاني فلان معناه انه معلول عقل فوقه
يكون فوقه والعقل الفعال وان كان مبدا الكائنات ولكن ليس شيء منها يعقل فلا يصدق عليه ذلك شيء من المعنيين قال ولما يعقل
ذاته اقول لما كان معنى التعقل وجوبه بالغير وكذا امكانه الذاتي حكم بانه يجب عنه ذلك بغيره وجوبه قال بعد العام اقول مريد
الاستعداد الذي يلزمها الطبائع فيكون ذا وصف بهمة نظرا الى خصوصيات تلك الاستعدادات وقد اشار الى لزومها الطبائع
بقوله انه كان في جوهره وقوله ما من تعلق بقوله ان اختص قال مع الطبيعة المشتركة اقول اي الصورة الجسمية وما في قوله ما يكون من
عن الطبائع فاعل لقوله معها اشارة الى الطبيعة المشتركة الصورة النوعية والجملة ان الصورة الجسمية والصورة النوعية كليهما حالتان
جوهريتان بحسب طبيعتهما المشتركة وهيئتها المرسلة على الهيولى والمادة وقوله الطبيعة بالقوة اشارة الى التخيلات والتصورات الفلكية القائمة
بالنفوس الطبيعية الفائضة في الاجرام الفلكية والكرات الانيرية التي نظرا اليها بمنزلة القوى الخيالية فيما قال كالكمال والصور
اقول العلة اشارة الى النفس المجردة التي هي الصورة النوعية المجردة والى الصورة النوعية المادية وقوله مادة خبر من قوله ان الطبيعة
قال وقال قوم من المتفلسفين اقول يعني يعقوب بن اسحق الكندي ومحمد بن زكريا الرازي وغيرهما من التابعين قال صورا اخرى
اقول نوعية وهذا من السابقات الظاهرة الدالة على تقدمها على الصورة الجسمية كما صرح به بهمنيار في التحصيل حيث قال ان الصورة الجسمية
اولا بالصورة النوعية ثم تتقوم المادة وذلك على خلاف ما عليه سيد الاخرين حيث ذهبوا الى انعكاس الامر فيهما وما وقع عنه بقوله وان
شئت فقل ان الحلول من الحرارة الخ نوع استدلال على تقدم الصورة النوعية على الصورة الجسمية حيث ان الهواء مثلا على الحرارة نفسه
مقداره اكبر وجرمه واجزاؤه اعظم مما كان له اولا والصورة النوعية باقية بها تحصل الصورة الجسمية التي هي نفس الابعاد الجوهرية
بقوة الصورة النوعية فيكون متاخرة عنها والصورة الجسمية التي هي الطبيعة النوعية تحل مع هذا الفرد منها فيكون تلك الطبيعة
باعتبار هذه الهوية المقدارية التي هي ازدياد اصله متاخرة من الصورة النوعية بحسب تلك الهوية الشخصية المتعينة بالجسم التعليمي وبحسب
طبيعتها المرسلة ايضا ومن علم ان الكائن وصيرورة جرمه اصغر مما كان بالبرودة والجملة ان الصورة الجسمية بالهامن المقدار الصغير
والكبير حاصلة بعد الجسم من الصورة النوعية فتدبر قال متابعة اقول مفعول مطلق لقوله يتبع وقوله متابعة فاعل يتبع تلك
الحركة والحاصل ان الحكم بان الجسم الاسفل يتبع حركة الجرم الاعلى في الحركة حتى يصير سبب السخونة الشديدة التي يحسها انا اذا فهو
صحيح ما لم يتم طبيعته اي صورته النوعية فكيف مع الحكم بوجود طبيعته الثانية بعد متابعته في الحركة لتلك الحركة الفلكية وقوله بل الطبيعة
التي ليس المراد منها الطبيعة التي لا شعور لها كما في الطبائع العادية المشهورة حيث قد عدم ان حركة الفلك ارادية بل المراد منها الطبيعة
المجردة التي هي النفس المتعلقة بالفلك قال ربما كان سببا اقول وذلك على ان يكون معلولا لما لم يكون مغايرا لما يدرك به الفرد
نفسه وذلك كالسحاب يمنع الشمس عن انعكاس شعاعها على ما يحتاج اليه حيث ان ذلك بالدقة لا مسة بل يدرك البرد المانع
عن استكمال شعاعها وبالدقة حرارة تدرك السحاب وقوله ربما كان مواصلا لذلك كما اذا كان المتقرب يدرك ذلك بالمدرك
بها العزيز نفسه كمن غيره بالنار لان ادراكه ذلك بقوة اللامسة حيث اشار اليه بقوله فانه من حيث يدرك الحرارة الخارجة وذلك على

ان يكون

ان يكون قوله بقوة متعلقا بالادراك قال او منفعلا اقول اي من الفساد وفي بعض نسخ الكتاب منفعلا بالقاف الجر بعدها مشاد
من التفعيل نقض الاعشة تنقيضا اي كثره ونفض الرجل بالكسر يجنى نفضا اذا لم يتم مراده قال منيت اقول اي ابتلى المذكور
بوازي ذلك الكمال قال فشوهت اقول تشاهت الوجوه تشوه شوها تجمت وشوهه فهو مشوه قال لان المنفعل يقبل اقول
ولكن سبيل القول في الا ازلية التقرر وعدم تسويه الوجود للحوادث الدهرية الفاسدة من الجاعل التام الازلي المفيض الجود الفاعل
بذاته قال حس البرد اقول حس البرد الجراد قبله كذا في الصحاح قال في الاول اقول اي بحسب الفطرة قال ما جعلها
ادراكا مزاجيا اقول ذلك على ان يكون الاجزاء التي تلبس صورة نوعية منوية فتكون متصفة بها قال لطيف اقول اي قليل و
ذلك بحيث ان نسبة الاصغر وما يليها الى فلك الشمس نسبة مركز الدائرة الى محيطها فلذا قيل بعدم اختلاف النظر الاجسام
الاصغر وانما نسبة الاجرام الاثيرية والاجسام العنصرية نظرا الى عالم المجردات العنصرية كنسبة قطرة في بحر الى البحر ومن هنا
الشرور الواقعة في هذه القرية الظاهر اهلها احقر بكثير من ان يعد قليلا بالقياس الى النظام الاعلى قال واعلم ان الشر الذي
بمعنى العدم اما ان يكون شرا بحسب امر واجب اقول وذلك مثل قتل الزاني وقطع يد السارق فانهما وان كانا شرين نظرا اليهما
واجبا لكونهما خيرين نظرا الى نظام الكل بل نظام المدينة كما ان وجودهما مع كونهما خيرين نظرا اليهما كذلك يكونان شرين نظرا
اليه وفيما وقع عنه من تخصيص الشر بمعنى العدم نوع اشعار بكون من الشر الوجودي شرا ذلك ما ذكره الشيخ في ما الجمهور
هذا الكتاب بقوله واما حديث القتل فانه ليس مثلا الاسيا في ذلك لان قتل من ينبغي على الوجه الذي ينبغي من منفعة هو من
افعال الشجاعة ومن الواجب في حفظ المدينة وهو خير كما ان ترك قتل من ينبغي قتله على الوجه الذي ينبغي من منفعة هو شر انتهى
وهو يدل على انه ظاهر على ان العدم قد يكون خيرا كما ان الوجود قد يكون شرا وبالجملة ان كون وجود كل شيء خيرا محضا الا شرا
بالقياس اليه لكونه نافعا له غير ضار به وصفاته وكالاته الممكنة الشرور بخلاف العدم فانه لكونه موجبا لانعدام ذات الشيء
وصفاته وكالاته لا يكون له بالقياس اليه نفع بل كان ضارا به وبكالاته فيكون شرا الا خير فيه نظرا اليه على ما يلوح مما ذكره الشيخ
ههنا بنظر دقيق من ان الشر في كل شيء يدل بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير في وجوده فيتهما تخالف الوجود والعدم
واذ ليس الخير به والشر به المختصان بهذا المعنى متنافيين الشر به او خيره تعرض الوجود او العدم بالقياس الى وجود شيء
اخر او عدمه كوجود السواد للجسم المانع من اتصافه بالبياض الذي هو شر بالقياس اليه لا فتنائه فانه وفاته كالاته وكعدم المانع الذي هو
خير بالقياس الى وجود شيء قد يعد في نفس الامر عليه لا يمكن ارتفاعها ان وجود كل شيء بما يكون خيرا محضا لو لم تعرض له شرور ليس
كذلك اذ وجود شيء قد يكون شرا بالقياس الى شيء اخر اذ كون شيء شرا بالقياس الى غيره في خيريته المحضة لا بالقياس فلا حاجة الى
ارتكاب ان الوجود الشر به وان العدم الاخير فيه نظرا الى موضوعه وغيره ما يليه اذ ذلك لم يكلف ثم كيف لا وقد يكون بعض العدمات
خيرا لبعض الاشياء نافعا لها كما ان بعض الوجودات قد يكون ضارا لها قال بهمنيار في تحصيله والجملة فالشرور كلها بالاضافات
وبالقياس الى افراد الاشخاص واما بالقياس الى الكل فلا شر قال العلامة المحقق قدس سره الهي الحكم بان الوجود خير والعدم
شر ظاهر فان الخير كمال يحصل للشيء والشر هو فقدان ذلك الكمال ولا ريب ان كل وجود فانه كمال للهوية المتصفة به وكل عدم
فانه فقدان كمال للهوية التي تنسب اليها قال طباع الممكن هو فيه اقول اي الذي يمكن ان يكون ذلك الكمال فيه قال استثناء
اقول من الاستثناء متعلق بقوله الا نوعا من الشر والنصوب بعود الى تمام هذا القسم وكذا ما ذكره بقوله هو وفي على ذلك ما في بعض
نسخ هذا الكتاب حيث قال استثناء من الاستثناء ثم ان الضمير من المتصل والمنفصل يعودان الى الموصول في قوله الذي عن فيه

لانه لما كان في خبر ما الذي استثنى منه حكم باعدامه قال لا صلاح في ان يرتع اقول حيث يحصل نظام العالم من الانتظام لاشتغال
الناس في تحصيل الامور العالية من الكمالات العلمية والعملية فيرضون في اكثر الاحوال عن الاشتغال بما ينتظم به مصالح
بقاء نوع الانسان وبالجملة ان احوال النفس تختلف باختلاف اغراضها فاذا توجهت الى تحصيل واحد منها فقد غفلت
عن الاخر مثل امره فلذا ذكر في مباحث النفس انها الرئيس الاول المطلق والملك الحقيقي بذاته للاول من العدد المذكور
الذي نسب نفسه الى عالم العقل وجعله كانه متصل به دفعة وان نسب نفسه الى عالم النفس وجعله كانه من مكان هذا العالم
وان نسب نفسه الى عالم الطبيعة كان فعالا فيه قال واستعداد تلك الاستعدادات اقول ان هذا نظر الى كون مرتبة العقل
الهيولانية تختلف بالشدة والضعف والزيادة والنقصان من حيث اعمالها في الافعال الاشرفية والخسيسة فلذا يصح
ان يقال ان المستعد نحو نحو الاستعداد قال واما اجل ذلك اقول يعني مثل ثابت عند حسن ذلك قال فاذا لم يكن كان الخ
اقول انه متفرع على قوله فليس وانبعث الى ليس لك حتى اذا لم يكن عدما الخ وقوله في امر مقتضى على سبيل الاضافة ولكن على ان
يكون الضاف اليه على الاسم المفعول قال المصاحبات اقول المكانات من حيث اسبابها التي يكون موديه الان يتوقف وان
شريف قال وجب امراقه اقول انه تعلق بقوله بحيث اذا تامت قال مثل هذا الشر عند ان يستلزم ذلك الشر ولو
بالاخرة وقوله وجعله على ان يكون معنى الية قال اضافة الخير لا يوجب الخ اقول قال العلم الاول ان الموجود في العالم اما خير محض
او ما يكون خيريته غالبة على شريته والا موجود فيه شر محض والا ما يكون شريته غالبة على خيريته والا ما يتساوى خيريته
وشريته والا ما يتساوى خيريته وشريته فالواجب بالذات موجود ما هو خير محض وما يكون خيريته غالبة على شريته والواقعة على
الجاري ما هو خير محض لترك خير كثير الشر قليل وهو شر كثير وذلك الشر انما وجد بالعرض لا بالذات ولا ينافي ذلك خيريته الحسنة
من كل جهة تعالى وتقدس حيث وجد الشر القليل بالعرض لاجل خير كثير لا يمكن ان يحصل عنه تم اصلا وبعبارة اخرى ان كل
ما يصدر عنه فهو اما خير محض واما ما يكون الخير غالبا فيه او مساويا له او مغلوبا والاخيران غير موجودين البتة اما
قال القسم الاول من الاولين عالم العقول وعالم الافلاك اذ هما بريان عن الشرور والفساد الناشيين من تركيب القضاء
واما الثالث فهو عالم العناصر الموجب للشرور على سبيل العلة والغاية الالهية لا يجوز اهماله والا لزم ترك خير كثير لشر قليل
وبالجملة ان يكون خيره غالبا ينبغي ان يكون موجودا لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل وذلك شر كثير فالشر مقتضى
موجود بالعرض لا بالذات والحاصل ان الفلاسفة قالوا دخول الشر في القضاء الالهي على سبيل التبع والعرض اذا يكون ان يوجد اما
خير محض كالعقول والافلاك او الخير غالب فيه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فان الصحة اكثر منه ولما اقتضت عقلا
ايجاد ما في هذا العالم الغير خالي عن الشرور بالكلية فاما مطلوب الخصم للاله الذي يجري بعض الامور بالعرض ويجب الحكمة
لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فعلى الشر في القضاء الالهي وان كان مكروها غير مرضي من حيث ترك ذلك انما يكون لاجل
النفع في اشياء اخرى لو لم يخلق لم يحصل السوال الوجود وتعمر به الجود ويجري في امر العدم عوالم الكثرة الابرى انه لو لم يكن في هذا العالم
اي العناصر تضاد فمن اين يحصل الفعل والانفعال والكسر والانكسار وحتى تنتقل العقول من صورة الى صورة ومن المنازل الى المنازل
تبلغ الى غاية تقبل العقل المستفاد الذي يضاهي الكون الاعلى في الشرف والبهاء والجدة والبساطة وتلك الزمر مصاحبات وقعت بين
كان عالم الظلمات اتفاقا بعون الالتفات من المبادي العالية اليها ووجود كل من الجزئيات مشروط بسلسلة من الاسباب يتوقف
عدمه عدمها وهو اعظم خلل في نظام الخير الكلي فان وجود نوع نفسه بعض اشخاص نوع اخر فانا نعين شيء من نظر الى العالم

الاعلى

الاعلى ومظاهر الامور باستقلال الاجمال الانسان وهذا جهل محض كيف والعالي ملتفت الى السافل ثم مع ذلك نظر الى نظام الوجود لا يخلو
ان يكون نظام شريف فاضل وجميع ما وقع طبيعي نظرا اليه والطبيعي الشيء لا يكون شرا قبيحا ثم لا يخفى جواز ان يكون مرادا للطف الالهي
من ان الشرور لا بالذات لها لكونها اعداما انه لا بالذات ذاتية لها وان كانت لازمة للخيرات فيكون باستتارها في سلسلة الايجاد
الهاما العرض لا بالذات فلا تنافي بين مقالي هذين الحكيمين ذكر الشيخ في رسالته العرشية ان هذه الشرور الحاصلة في بعض الموجودات
وان كان حصولها على سبيل الوجوب واللزوم لكنها غير خالية من حكمة تامة بها يكون قوام العالم لولا تلك الحكمة لما وجدت هذه الشرور
وذكر ابو الحسن بن يوسف العامري ان يجوز ان يوجد في الوضع الالهي شر ولا اختلاف اصلا وانا نرى انا انما شرور وانات بحيث
نسبتها الى المقصود من الطبيعة الجزئية ومن تتابع ايان قدرة انه لا شر اصلا نظرا الى ما هو المقصود بالذات الفاعل الجواد الذي هو خير
محض فان صلاح الكل من حيث هو كل مقدم على صلاح حال الجزء في نفسه ضرورة فكلما يوجد خيرا بالقياس الى ما هو مقصود الخير بالذات اي
نظام الكل وصلاحه لا شر فيه على هذا التقدير قال الشيخ في الاشارات ولعلك تقول فان كان القدر فلم العقاب فاقول جوابه ان العقاب للنفس
على خطيئتها الاستمرار هو كالمرض البدن على نفسه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الغالب التي لم يكن بد من وقوع ما يتبعها واما الذي يكون على
جهة الجزء من مستقبل من مزاج محدث اخر ثم اذا لم يعاقب من مزاج فان ذلك ايضا يكون مسا لانه فكان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب
التي تثبت انتهى ومن الظاهر من هذا ان الشر الذي هو بمعنى العدم منه ما هو من لوازم الهيات التي لا علة لها ومنه ما لا يكون من هذا القبيل فان محض
الهيات لا من ذاتها فلا علة الا لها من علة وسبب وكلامنا الشرع الشر الاول فهو اما خير محض او خيره اكثر من شره واما ما يكون
شره اعظم او مساويا الشر او مساويا الطرفين فيما لا وجود له اصلا لمن احتيج الى مبدا خير غير الواجب بالذات كانه جهة كثرة الحوس وكل
من القسمين المذكورين من اثار الخير فيجب صدورها جميعا عن الواجب بالذات الذي هو فاعل الخيرات قال فيكون تركه شرا الخ اقول
انه متفرع على قوله لا يجب يعني ان تلك الاغراض لا تستلزم ذلك الخير الغالب على الشر حتى يلزم من ذلك ما هو اشد من ذلك الشر
الذي يصدر وجوده وذلك لاستلزامه من احدها عدم الذات وثانيها عدم الانتفاع به وذلك على خلاف ما اذا لم يترك وجوده لانه يستلزم
نوعا من الشر به ومن البين ان ترك ما يكون في طباع المادة وجوده اذا استلزم ذلك مفسدة من كون اشد شرا من مفسدة واحدة فمعنى الشيخ من الشر
في قوله شر انه ما من ذلك الشر وفي قوله شر من مفسدة واحدة اشد من ذلك الشر قال العقل المحيط اقول يشير الى المسلمات الاولى قال
وجوده اقول انه بالنصب على ان يكون مفعولا للاستحقاق كان قوله وجوده بالنصب على ان يكون مفعولا ثانيا للعقل قال على انه ضرب اقول
كلمة على تجيء بمعنى الخبر المبرم في الوجود المطلق على نحو كون ضرب من الله الوجود المطلق معبر الى هذا الضرب الذي عالم الشرور وقوله وان
ما ندر ما من يعني الخبر المبرم كالامور العالية والجواهر القدسية من الماهية من كل جهة لانه ليس لوجوده ما يعوقه عن كمال العلم لعلمه كونه موجودا
باستعداد ولما كان من الانواع التي تجيء نوعها في ضمن الاعتدال العقل الشريف فيها بوجه ولكن الافلاك الاسرى على ما مر ذكره قال ترك
اعاده اقول انه مفعول لمن على بناء صيغة المجهول بيانا لما ذكره قوله وبقي هذا النمط في الامكان ولم يكن كان ذلك شرا من ان يكون هو يعني ان
ذلك الترك اشد شرية من ان يكون ذلك الشر الذي يصدر وجوده قال فكونه اقول الى كون هذا النمط من الوجود قال فكان فيه اعظم
خلل اقول اي في ترك هذا النمط لما كان بينه وبين الامور البرية عن الشرور علة ومعلولية يستحيل الانفكاك بينهما بحسبها فاذا فرض ترك
هذا النمط لزم انعدام تلك السلاسل الثابتة الوجود اليه وهل هو الا اعظم شر واكثر خلل في نظام هذا العالم فلذا استدل على استحالة اعادة
المعدوم بانه لو صح ذلك لزم منه اعادة جملة يتوقف عليه من السلاسل فلو اشتغل واحد من اعادة العدم انتفت تلك الاعادة باسرها قال فلا
ان يفيض وجوده من حيث الخ اقول يشير بذلك الى وجه اخر وهو انه لما كان هذا النمط من الوجود شاركا لذلك المبرم من الشرور مطلقا

لاتتمام الصنع الربوبية ومن تأمله غاية الاداب فيلزمه الخالق تعالى الغاية فانه يرى من الوجه الاول والاخر من ذلك وجه قوله بل وان اراد البحث الى
ذلك وان كان مشتملا على الوجه الاول والثاني قال الذي هو الموجود اقول اشيره الى ما في عالم المجردات من الشواهق العالية والشواهق
العادية وجعل ان يكون المراد منه نظام اجزاء الوجود باسرها قال الذي يجب اقول في بعض النسخ الذي يجب السين بعدها لام مخففة بالتوكيد
فعل الخير من السلب والمراد منه كل ما على الانسان من الباس فهو سلب كذا في المغرب وهو كيا اعتقاد من النفس والتصور كذا اخذ قال
والمبني فاعلا فعله اقول اي على وصف الفاعلية قال فوصل وجودها اقول الى حصل الفساد الوجود معا قال في الطبيعة اقول هي الغاية التي
هي البدء لنظام الكل وتدبير الخير فيه على ما قد سلف في اثبات الغاية من المقالة السادسة وفي فصل كما الملل للطبيعي ذا لو لطيفة الثانية
كذا افهم لا يخفى ان الغاية على ما هي كون الاولى عاما لما لانه بالطبيعة الوجود في نظام الخير وعلة ان الخير والكمال بحسب الامكان ما يتاب على
النحو المذكور فيفعل نظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان ويفهم منه ان الغاية هو العلم والاتاحة معا لا العلم فقط كما يفهم مما ذكره بعض الفلا
الاعلام انها عبارة عن علة نظام العالم على الوجه الذي هو اصلح الوجوه واكملها للمجموع من حيث المجموع حيث يساق كل جزء بالفعل الى ما يليه
الاجزاء الى ما هو الاصلح للكل من حيث الكل وذلك العلم هو السبب لوجود الكائنات على الوجه الذي هي عليه انتهى لا يخفى ان ما ذكره وان كان
على هذا ما حققناه تاما لمحصلين غير المدرك والدين بظاهره لانه يوهم ان الغاية هو العلم فقط وهو قوله اعتنائية على نظام الكل على ما هو
ونظام الامور كل جزء نظاما تابعا لذلك النظام وباطلا فيه فان قلت ما الفرق بين غايته والطفرة قلت ان الاول عرفته انفا واما
الثاني فهو عبارة عن تقرير في جميع الذوات والصفات دايما تقرر كليه وجزئيه على ما عليه الفلاسفة المحققون واما ما ذهب اليه الاشاعرة
فهو خلق الله تعالى قدرة الحادثة فيما وعلى ما ذهب اليه المعتزلة هو ايجاد الكون عند الطاعة او تقريبها منها او ما وقع من بعض الاجلاء
الاعلام بقوله استعداد واستعداد مقارنة في تعريف الطفرة اي الامر الاخير وفيها الا يخفى على الناقد الخبير ثم ان الطبيعة الطالعات
نصوبنا الذكر ما في شرحنا على فن البرهان من هذا الكتاب فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه قال الشرح مقتضى العرض اقول ذلك من حيث كونه
لازما الخبر لها وهي مقتضى الذات اقول الرابع اقول لان يعلم كل شيء اولا ومنه ربما ان الشباب قال الحادثة منه ما هو مقبول من
الشرع اقول على هذا ما ذكره في رسالته المعقودة في المعاد في اثبات بيان المذاهب والادلة وذلك حيث قال اما القائلون بمعاد النفس
والبدن كلهم فكانهم يحيلون الحيوة بوجود النفس للبدن والموت بمفارقة النفس البدن ويردون في الفناء الثانية النفس الى البدن
بعينه الذي كان فيه في اعلى النفس وما يأتي مفيد بجسم وجماعة النفس جسما الطف من سائر الاجسام وقائل ان النفس اذا اعادت الى البدن
كان للثواب والعقاب جميعا ثوابه وعقابه بحسب البدن والنفس جميعا وكان للثواب لذات بدنية من المحسوسات ولذات نفسانية من
السرور وشاهد المكنون بعين البصيرة والانس الانس والعدو وهو الاهم المسلمون كافرة وكان للعقاب الام بدنية من البرد والضرب و
نفسانية من الحسرة والغرة والحزن والياس والغم انتهى كلامه ومن الظاهر منه سلك المعاد الجسماني ايضا كما عليه سبيل شريعة نبينا
ثم ان الحكم الثاني قال في رسالته هذه انها رايت لزيتون الكبير تمليذ ارسطاطاليس والشيخ اليونانية في سلك ذي شرحها الفارابي شروحا
تركوا جميعها وذلك وما فشرحنا كما وجب على الشارح شرح فمن بعد بيان بعض المقاصد منها الادلة على وجود المبدأ الاول ومنها الكلام
في النبوة ومنها الكلام في الشرع على ما بين ذلك حيث قال واما المعاد فقد ورد به الشرع ونحن نبينه على وفق ما امر به الشرع وهو ينقسم
الى لذات عقلية ولذات حسية كما قال افلاطون لكل امر معاد في معاد برجوعه في نوعه وقد ذكر ايضا في كتاب الوسوسة بالجمع بين الرايين
حيث قال واما افلاطون فانه اودع اخر كتابه في السياسة الفضيلة الناطقة بالبعث والنشور والحكم والعدل والميزان وتوفية الفضا
والثواب على الاعمال غيرها وشرها وانما قال ذلك بعد ما ان ارسطو صرح بقوله ان الكائنات واجبة في الطبيعة ثم قال متصلا بما نقلنا

ذكره

عشر فن

منه فمن تامل ما ذكرنا من ان ما قال هذين الحكيمين اضاد من مناهج الظنون الفاسدة والاوهام الدخولية والكتاب الوزير بانيب الى هو الا فاضل
فاهم منه بلا وعنه بعزل ثم الغرض هو الغرض فقال الذي اتفقنا الرسل ان المعاد الجسماني ما اتفق عليه الكل وقد وقع ايضا في كتاب الفصل الصفا
اشارة الى المعاد الجسماني بهذه العبارة وهذا هو الذي اتفقت به الانبياء عليهم السلام قال يعني شواهد الامتحان وبعقله قضاء البرهان وهو تصديقه
لكتب السماوية وتعلقت به التأييدات العلوية من اخبار ابتداء الخلق وبدء النشور واحداث عليه وانواع من الجواهر الروحانية والجسمانية
وكيفية تنقلها وانتقالها خارجة عن اختيار البشر ومشاهدتها بالحواس واستنباطها بطريق القياس والعلم بها من طريق التصديق بقول
الانبياء عليهم السلام الذين لا شك في صدقهم مع اتيانهم واثبات من البراهين الساطعة والايات البارعة والمعجزات الخارجة عن طاقة
البشر وانما كان هذا اخبارها من وسع البشر وطاقة الانسانية ومعنى ذلك الدهرية واصحاب الطبايع الى الانكار والجحود والخروج
عن طاعة الانبياء والمرسلين وارد عليهم على ان الظاهر عند الناظر في كلامهم جواز استنباطه وجوده عقليه عليه وذلك حيث قال
الشيخ في هذا الكتاب ان العقل العلوي يحتاج في افعاله كلها الى البدن والى القوى البدنية واما العقل الطري فان حاجته الى البدن
والى قوى البدن لا دايما وعن كل وجه بل قد يستغني بذاته انتهى وهو يدل على ما قلنا لا يجوز تقريره ما يتخلص منه بوجوه منها ان هاتين القوتين
لما كانتا مستقلتين في الجوهر النفس الناطقة لنفسها فلو زالت نفسها بعد تجردها واستغنى عن البدن لم يزد والما الذات عن الذات
فتعين من ذلك بقاؤهما معها فلو لم يعدها اليه تارة اخرى لزم تعطيل ملك القوة والعلية دايما عن مبتغاها مع قدرة الباري
وقوته الكاملة عليها فيلزم من ذلك ان لا يكون جوادا على الاطلاق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومنها ان النفس الناطقة الانسانية
في كل نشأة وطور منها بحسب النشأة المخصوصة المعينة تقرير على نظر الطبيعي ان هذه النشأة المقدسة التي ادركت حولها
ينقل عن مبدأ الحيثية المخصوصة للتعلق بالمادة والانتقال حقيقتها فصارت حقيقة المفارقات الصرفة عن الاتصال بها اصلا
فتكون مقولا ذاتية لا تقوى انسانية بضرورة ان الامتياز بينها بتلك الحيثية ومن الخاصة فاذا انتفت منها انتفت حقيقتها
وتغيرت بوجه ما امر الهيولى اذا تجردت عن الصورة وعن قابليتها لها فقد انفرج ان تلك الحيثية يلزمها غير منفكة عنها فيلزم
تعلقها بها ايدام ان السالم الحق لو لم يعدها اليتارة اخرى لزم تفويت مقتضى ذاتها عنها ومنها انها لما كانت مستلذ لذات
جسمانية ولا لذات جسمانية فلو لم يعدها اليتارة اخرى لزم تفويت بعد مفارقتها عن البدن غاية من تلك الغاية يلزم استكمالها عقلا صرفا وهو تعين من
ذلك بقاؤها معها فلو لم يعدها اليتارة اخرى مع جواز الجمع بين اللذات العقلية والحسية والاستكمال بهما معا فقد منع منها
الحسية وكالاتها مع كون استعدادها وصلاحيتها لها فيلزم من ذلك ان يجوز حول سرادقات محل الفناء وجواز
حوز جواذبه الحضرة وغيرتيه الصرفة النفس والجلالة فيتصف الجواد الحق بعدم الجود تعم من ذلك فان قلت انما يصح هذا الوجه
لزم ان لا تفارق النفس الناطقة عن البدن اصلا فليزم ان لا يتطرق اليها الموت الطبيعي مطلقا قلت قد اشار الشيخ الى الجواب عن ذلك
في كتاب هذا الكتاب حيث قال يجب ان تصور الكلية والجزئية ثم تعلم ان كثيرا ما هو خارج عن مجرى الطبيعة الجزئية فهو مقصود في
الطبيعة الكلية فان الموت وان كان غير مقصود في الطبيعة الجزئية التي في زيد فهو مقصود في الطبيعة الكلية فان الموت وان كان
غير مقصود في الطبيعة الجزئية التي هي من وجوده احدها تخلص النفس من البدن السعادة في السعداء وهي المقصودة لها من خلق البدن
وانما خلقت فليست بسبب من الطباع بل السوء الاختيار وليكون لقوة اخرى بحالهم في استحقاق الوجود مثل هذا الشخص في وجوده
فانه ان خلق هؤلاء فسح للاخرين مكان ولا تقوى في قوة المادة فضل للاخرين وهم يستحقون مثل هذا الوجود فليس اولى بالعدم الدائم
من هنا بالخلود فهذا وغيرها مما قصد في الطبيعة الكلية التي يقتضي ان نكثر كل مادة وما يستعد لها من الصور والابطال فانا نقلنا

يستحق الصور الاسمية بعمر واحد انتهى وقد تلخص من ذلك انه لو لم يتطرق اليه الفساد لزم خلو المادة عن القوة والاستعداد وذلك اما
لشغلها ببعض الكائنات ابدا واما لعدم ان تسع الارض وجود جملتها فيما مع جملاتها الان تقبل الوجود من سرادقات مجده وجوده
قلو لم يفسد الكائن لزم تقويت غير كثير لاجل شر قليل وهو شر كثير ثم ان الكائن لو اجاب ان لا يفسد فقد اجاب ان لا يوجد ومن اجاب ان لا
يوجد فقد اجاب ان يفسد مطلقا فكيف يجوز للعاقل ان يختار هذا ثم ان القائلين بالتناسخ لما اغفلوا عن جملة هذه الآليات البيانية
ذهبوا الى المستلم بتعطيل النفس بالها من القوة العاملة مطلقا حكموا باستقلالها من بدن الى بدن اخر شرقا واخس وهو لا منهم لزوم وجود
ابدان لا تتناهى لا في ارض متعددة بل في زمان واحد ومنها ما اشار اليه الفاضل ابو الحسن العامري لا يتم ذلك بعد تمهيد مقدمات منها ان الحشر
الجسماني اي عود النفس الى هيكلها الجسماني الذي كان لها والامر يكن جدا البقاء اجزائه في النشاة الاخرى ومنها ان الافضل الابلق في الحكمة
والا لا لام في التنوية كون هذه النشاة والمقدسة في تلك النشاة الباقية يرد الى الها من المادة الهيولانية التي نسبتها اليها نسبة الاولى
الى الجمود والالفات منها كالات طبيعية مع كونها في قوتها الغرائب ومنها الانسانية وذلك لا يجمع عاذكره بقوله ان الموجودات التي
ايدهم الله بشرف الحيوة اصناف ثلثة الحيوانات الاصلية التي لا تجد دون حساس اعلاها الاسبب العرفة العقلية فقط والحيوة الانسي الذي
يوجد اعلاه بحسب الطبع والعقل معا والاثنان من كمال الصنف الاول في اللذات الطبيعية فقط وكمال الصنف الثاني في اللذات العقلية فقط وكمال
الصنف الثالث فيها جميعا لهذا الوجود في الكتب الالهية وصف الاحياء الروحانية في الامم الاغلب بالكمالات العقلية مثل الثناء عليهم بانهم
عباد مكرمون وملائكة مقربون وانهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وانهم يسبحون الليل والنهار ولا يفترون والوجود للانسان
في الاكثر اللذات الطبيعية كاقتناص الوصائف والاتكاء على الارائك والتغلب على الفرس والاسباب من الفواكه فالنفس الانسانية
لن تقوم بكمالها المطلق الا بنيل اللذات العقلية والطبيعية معا فالافضل في الحكمة والاتم في السياسة والابلغ في التنوية والاكمل في
القدرة ان يكون الارواح في القيمة مردودة الى اجسادها لعدان يكون تلك الاجساد نيرة صافية لطيفة علوية فانها متى لم يرد اليها فقد
اغتر بها على احد الصنفين من اذاتها وكمالاتها ومرد الصنف الاخر منها وذلك يعود الى الحبس بكمالها ومنها ما يلوح من كلام الاوائل
وهو ان الافعال الالهية تجري بين وقوعها تحت القدرة وانتج فيها الوجه الافضل او حسب العقل ان يجري الحكم عليه والاعتداء
لا غيره وان كان غيره مقدورا عليه ثم لا يخفى على الناظر في هذه الصناعة ان في اعادة النفس الى المادة الهيولانية في النشاة الثانية
فوزا بالسعادتين الطبيعية والعقلية ونيلا للكمالين النفسية والملكية على ان من السعداء من ينال الى عقلية وبهجة ملكية وذلك
لعدم اقتناصها كالات عقلية وصفات روحانية من المعارف في هذه النشاة الفانية فلو لم يكن تلك الاعادة لكن شيء من تلك
السعادة فيكون السعداء في النشاة الاخرى اهل قليلين فقد استبان ان هذا البرهان وذلك البرهان ماخوذ من كلام حكماء
الاسلام سيما ما وقع عن الشيخ في هذا المقام وفي غيره من اصول الحكمة التي يكون كل واحد منها في افادة تلك الدعوى كالقرآن في الدلالة
القرآن فقد تلك الامثال لا وطئ بالخلود ان هذا براهين عقلية معاندة بدلائل نقلية فاذا عرفت هذا فنقول فقد لاح حال
قال بعض الاعلام ان الفلاسفة منكرون الاعادة في تلك النشاة الباقية لا يخلو اما ان يكون احد امور ثلثة حيث انه لما صح ايجادهم
سيما وقع من امام الاشراقيين اعلى الطور الالهي ومن ائمة المشائين ارسطاليس والفارابي ومن مقدمي قوانينهم ومقنني
الشيخ ابو علي بن سينا او لم يصح فعلى الاول اما انه قد نال مرامهم من كلماتهم او لم ينل وكل ذلك سفه لا يليق صدوره عن الفضلاء
الاقوام فضلا عن العلماء من الاعلام سيما من اشتهر بين الانام بالامام الرازي حيث قال ان اراء اهل العالم في المعاد خمسة وذلك
ان المعاد اما جسماني فقط او روحاني فقط او كلاهما او ليس بواقع اصلا وليس شيء من هذه الاحتمالات بجزم واما الاول فقول

الكثر

الكثر المتكلمين والثاني قول الفلاسفة والثالث قول جمع من الفلاسفة والرابع قول القدماء من الطبيعيين والخامس هو القول
من ينكر النبوة انتهى ولا يخفى على اولي النهى ان الحكماء الالهيين من المشائين والاشراقيين ذهبوا الى الثالث ولم ينظر باحد منهم
ان لا يقول به ثم اما مهم الرازي وغيره اتباع الاخرين واتباع اتباعهم فاذا وقع طنبور الجماعة نغمة حيث سولت لهم انفسهم فظنوا
بهؤلاء الاعلام ظن السوء ولعل انه كاد السموات ينفطرن من هذه التربة العظمى وتنشق الارض وتخر الجبال هدا من هذه الشاة
الكبرى فان قلت ان الامام الرازي حكم بذلك حيث ان من الفلاسفة ما قالوا بقدم العالم ومن الظاهر انه لا يجامع القول بالمعاد
الجسماني كما نبه عليه الفاضل الدواني وجه نقل كلام هذا الفاضل انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وبين انكار
الحشر الجسماني بقولك قلت لا الجمع بين القول بقدم العالم على اقوال الفلاسفة وبين الحشر الجسماني لان النفوس الناطقة على
هذا القدر غير متناهية فيستدعي حشرها جميعا ابدا غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان وما عرفتم انتهى كلامه
قلت لا يخفى ما فيه اما اولا فلانه يستلزم قدم العالم عدم تناهي النفوس الانسانية لجواز عدمها على تقدير قدمه والملزوم قد لا يستلزم
واما ثانيا فلانه على تقدير حدوث الالبز لا يتناهيها ايضا لان الانواع قد تكون متوالدة وقد تكون متوالدة واما الايراد بجواز استناد
الحوادث اليومية الى الاوضاع الفلكية فيلزم من ذلك استناد بها فهو مقبول عند اولي البصائر والابصار لو كانت تلك الاوضاع
واجبة الكون فلم لا يجوز ان لا يقول القائل بقدم العالم بعاد ذلك على ان تكون النسب بين هذه الاوضاع حيث لا عدد يحصرهم
ثم ان الفرق بين الانواع المتوالدة والمتوالدة لزم وقدم الاولى دون الثانية يظهر بما ذكره الشيخ في طبيعيات هذا الكتاب حيث قال
يشبه ان يكون في العالم قيامات تتوالى في سنين لا يحصيها التواريخ وليس يشكل ان تنقرض الحيوانات والنباتات واجناسها
ثم يحدث التوالد دون التوالد انتهى وهو صريح في المدعى وقد ذكر الشيخ الاشراقي بعد حدوث سائر الانواع من الاجناد والطيور
الحواميس وغيرها من الاوابد الطبيعية والصورة الملونة والالوان المحجبة والرياض المسوية بحسب الادوار والاكوار لكن من
السيارات بحسب ما يناسب كلامها ثم بعد دخول الالف السادس فقد شاركه عطارد وتوالد الانسان ويكون من الارض
من غير تناسل والجملة ان لكل كوكب سلطنة سبعة الاف سنة واحدة بانفرادها والباقي بالمشاركة فاذا عرفت حقيقة المقام
ووقوع امره فاعلم ان غاية الحكماء قال كلمة الكلمة من العلماء على ان المقصد الاقصى وغاية القصوى والذي يترتب عليه السعادة
العظمى في الاخرة والاولى انما هو معرفة الاخرة والاولى وهما المبدء والمعاد واختلف الاهواء واضطربت الاراء فيهما ما هيه و
انه وانما اوردها عن ابن الاجدي في كلام يعزى اليه سبيلا فاقول انها جنبوا ان تارة مقيسا الى الكل واخرى الى كل من الكل هنا
نوعا او شخصا وعلى كل حد يجوز ان يقال الاول والاخر مطلقا وهما فيها ليس الا الله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن
وثانيها اول الامر ابتداء في ظهوره وتقرره واخر انتهائه وفي كونه وتجدده انتهى ولا يخفى انه يجوز ان يكون المبدأ والمعاد نظرا
الى الجوهر الملكوتي وهو النفس الانساني باعتبار احد الصفات الذاتية او صفاتها ما يناسب العالم الاعلى مناسبة تامة يجب
بدو النشاة الاصلية فيكون مبتدأ ثم لذلك الجنس يحيى الدين فقد يعود بعد وفاته بعود ابيه الكوني تعالى الله انما الذي وجب اليه
تعالج بدنها الناسوتي ويفصل جلبابها الهيولاني فيكون معادا قال الله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية
وقد اشار اليه انا الطور الالهي بقوله ست الارادة تجري بالطبيعة وكان الحكيم اليوناني يقول ان الكمل في تبعية تامة
تعود بحيث يصير الى الكلام وهو رب الى البدن فقد يعود بعد من مفاصلها وفاء بعد من اجزائها فاذا لبثها في مفصلها واتاه
بر بالحيات ترى تصير الابدان اطوار الطيها الجلد بعد بلبسها تارة وتخلعها اخرى فاذا لا يخفى انه يكون على هذا القول وسيلا وسعا

معاد الى اعدادهم ثم لا يخفى جوازان يكون المراد من الوطن في حب الوطن من الايمان هو المعاد بهذا المعنى فاذا تمهد هذا فنعود الى الاول
فنقول ان ما نسب الى الشيخ على ما في بعض الوسائل المنسوب اليه وهو مخالف لما وقع عنه في هذا الكتاب الذي نحن بصدد شرحه مع
تواتره انه منه فنحكم بانها ليست منه وما في تلك الرسالة اشارة الى رد القائلين بالمعاد الجسماني بهذه العبارة وهو انهم يرون عود هذه
الى تلك المادة بعينها فح لا يخلو اما ان تكون تلك المادة هي المادة التي قارنته جملة ايام العمر الاول فان كانت المادة المادة
الموت فقط وجب ان يبعث الخدوع والمصلوم والمقتول بدى في سبيل الله على صورة تلك وهذا قبح عندهم وان بعث اجزائه
التي كانت اجزاء المادة عمر وجب من ذلك ان يكون جزء واحد بعينه بعث يدا وراسا وكبدا وقلبا وذلك لان الصحيح الثابت
ان الاجزاء الصورية دائما ينتقل بعضها الى البعض في الاغتذاء ويغتذي بعضها من فضل غذاء البعض ووجب ان يكون الاكل
المغتذي من الناس في البلد التي يحكى ان غذاء الناس فيها الناس اذا شاء من العذاء الانسان ان لا يبعث الا جزء
من اجزاء جوهر غيره وتلك الاجزاء تبعث في غيره او يبعث هو ويضيع اجزاء غيره فلا تبعث فان قالوا ان المبعوث من اجزائه
التي يجمع بها حيوته فلا محذور فيه لانها قد تربت وتساوت في استحقاق ان يكون بعضها مقوما للحيوة وبعضها نافعا غير مقوم
وصار البعث عن ذلك التراب عن تراب غيره سواء لا فرق فيه فقد نعوا حكم العقل الذي يراعونه في بعث اعضائه البدن
الا ان يجعلوا الاجزاء المخصوصة بالبعث خصوصية بمعنى زائل عنها وهو انها في اول الحيوة الاولى كانت مادة الاجزاء المقومة
للحيوة فكون القول بالبعث بعد انه تحكم فلا فائدة فيه والاجدى وجه من الوجوه اعني تخصص بعض الاعضاء المتشابهة بالبعث
دون بعض هو القول بصيرورة معنى كان سببا في استحقاق شيء بعينه دون غيره حالة العدم الكائن والمكان الكون الغير الكائن في
المادة القابلة لها واما ثم تمكنا وات اذا تاملت وتدبرت ظهر لك ان الغالب على ظاهر التربة المحوية حيث الحدة المتربة وقدرت
فيها وزرع وتكون منها الاغذية وتغذى بالاغذية حيث اخرى فانى يكون بعث مادة كانت سابقة بصورة انسانين في وقتين
اولهما جميعا في وقت بالقسمة ثم قال ان قال قائل انه يبعث النفس بدن من اي تراب اتفق وهو اما ترابا وماء وليس من شرطه ان
تكون الاستعدادات الموجودة في الحيوة الاولى بعينها فهو بعينه القول بالتناسخ الصراح والقول الذي هو القول بالتناسخ الا
صورة في صورة اخرى بالحيلة القولية واما بالحقيقة فلا فرق بين المادتين والعنصرين المتشابهين احدهما قد كانت فيها
صورة انسانية فعدمت والاخرى لم يكن فيها والان ليست اعني في وقت التصور عنها عند النشأة الثانية فان كان ذلك
في احدى المادتين تناسخا فلك في المادة الاخرى اذ البدن الانساني الثاني ليس هو البدن الانساني الاول بعينه ورد الروح
الى بدن غير البدن الاول هو التناسخ فان اسموا ان يسموا باسم التناسخ البدن الغير المشارك للبدن الاول في المادة الاولى
بالعدد فلهم ذلك ولكن المعنى فيهما واحد غير مختلف البتة انتهى وهو كما ترى حيث بان ما وقع عنه بقوله وان بعث جميع اجزائه
التي كانت قد عمر وجب ان يكون جزء واحد بعينه يدا وراسا وكبدا الخ غير واقع في محل الاستقامة والاستدلال بانه يغتذي
بعضها من فضل غذاء البعض غير مفيد بل هو دليل على ان ضرورة انه لا يلزم ان يكون فضل غذاء كل عضو مادة لذلك العضو على انه لا
يلزم اعادة الفواضل عند نيل المعتبر فيها الاجزاء الاصلية واما قوله ووجب ان تكون الانسان المغتذي من الناس في
البلد التي يحكى فهو مجرد الحكاية من دون ان يكون لما هو حكي عنها معين والاشارة وكما لا اثر لها ذلك فقوله ان السائل ان يسمع كون
اغتذيه بحصرة فيها قوله لان صيرورة من اجزاء جسد غيره وتلك الاجزاء قد تلك الغير لك ولو سلم ذلك فلا نسلم ان يجيء صيرورة الجزء
الاصلية التي لواحد شخصا اخر لا يجوز ان تكون الاجزاء الزائدة ما هو كذلك فانه يجيء ما ذكره بقوله فان قالوا ان المبعوث من اجزائه

اجزائه

اجزائه التي بها يصح حيوته الخ ولو تاملت في جملة هذه الاصول فقولها ظهر حال ما ذكره بقوله وانت اذا تاملت وتدبرت ظهر لك ان الغالب
على ظاهر التربة المحوية حيث الحدة وكانت الشجرة تنبت من التربة لا على حال ما نوع عليه بقوله فانى يكون بعث مادة كانت سابقة بصورة
انسانين وقس عليه امر نظائره ثم كما تصلا بانقلنا عنه حيث قال واضعف القائلين بهذا القول الضاري واضاح هذا ان الشريعة
الجامعة على لسان نبينا محمد صلى الله عليه وآله جاءت افضل ما يمكن ان تجيء عليه الشرائع واكملها ولهذا صلى الله عليه وآله يكون خاتم
النبيين والشرائع واخر الملل ولولا ان الشان في تعريف كمال هذه الشريعة وفضيلتها ومقصود الشرائع المتقدمة من شاهدها اليس من ان
يجعل حشوا في غرض غيره المخفف غيره لكن الذي يحتاج اليه من جملة ذلك تعريف فضيلة منهجها في المعاد وهو انا نقول ان الشريعة اعظم مقصد
الخواص والعوام من اهل الانسان حتى يفضل الخبر كلا واجمع نفسه ومع شريكه في نوعه وشريكه في جنسه والمقدار الذي خوض فيه الكلام
الشرعي من امر المعاد فالاهمة الجملة الى وجود الصانع وصفاته ووحدانيته وكلمته وعلمه وارادته من صفات الخبير بالنص ووجود الله
والاخبار من العلماء الالهية بالجليل دون الدقيق وبوصفها بما يستحسن عند الجمهور وتصوير الملائكة في اسمى صور يحلها الجمهور دون
المعاني العقلية المحضة والسمات الروحانية البحتة التي لا تتجلى لها عقول دون عقول الحكماء ثم ترغيب الجمهور بوعدهم بالبشارة بالثواب و
الانذار بالعقاب وتصوير السعادة الثوابية لا بالصور الالهية الجليلة العاقلة التي هي عليها بل الصور المفهومة عندهم والمستحسنة لديهم وهي
اللذات المزاجية وتصوير الشقاوة على مقابلة ذلك وتقسيم اللذات الى المسموعة والمبصرة والمشمومة والملموسة والمطعومة والتلاحيق الملوق
والشباع القول في اسبابها من صور حسان وولدان مخلدين وفاكهة مما يشتهون وكاس لا يصدعون عنها ولا ينزفون وجنات تجري من
تحتها الانهار من لبن وعسل وخمر وماء زلال وسرور وسماع وقاب وفرش مبطنة من سندس واستبرق وعرش من السموات والارض
وما يجري مجرى ذلك وتعظيم الامة الى الخلود من الاخوان والمخالف والدوام على الفرح والنشاط واعظم ذلك كله رضاه رب العالمين انتهى
ثم لا يخفى على اولي النهى ان ما يؤيد ما قلنا من صدور كون الصحيح من المكرين المعاد الجسماني حيث قال في هذا الكتاب يجب ان تعلم ان المعاد منه ما
هو منقول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة ويصدق بخبر النبي وهو الذي للبدن بعد البعث وخيولات البدن وشروره معلومة
لا يحتاج الى ان تعلم وقد بينت الشريعة الحقة التي اتانا سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وآله الحال السعادة والشقاوة والبالغتان الثابتان
بالغائيتين التامتين للنفس وان كانت الاوهام تقصر عن تصورها الا ان الحكماء الالهيين رغبتهم في اسباب هذه السعادة البدنية بالكامل
لا المقصود الى ذلك وان اصلوها ولا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي معارف الحق الاول هذا كلامه بعبارته وهو صريح منطوق لا
يجري مفهوم يدل على ان الشيخ يقول بهذه المعاد اعني فاوقع عن الامام الرازي من ان الحكماء لا يقولون به وهو سند بكلا لا يخفى على من
قلب او القى السمع وهو شهيد والعلم هذا الفاضل لما راى عدم التفاتهم الى هذا المعاد وما يتعلق به من الثواب والعقاب حكم بانعدام ذلك
وليس ذلك الا بمحض الظن ثم العجب من الشيخ انه حكم بان المعاد الجسماني انما طريق اثباته الشرع مع انك قد علمت انما ان الشريعة الدليل والبرهان
يدل عليه انه سيأتي ان ما يشتمل عليه من المقدمات ماخوذ من كلامهم ثم قال متصلا بانقلنا عنه من هذه الرسالة المنسوبة اليه ان اختلاف الاراء في
المعاد على طبقتين طبقة هم الاقلون عددا والاضعفون بصيرة ستكون له وطبقة هم السواد الاعظم والاكثرون عددا وبصيرة معتبرون وبعد ذلك
فهم فرق فرقة تحمل المعاد الابدان ومنها وفرقة تحيلون النفوس والابدان جميعا فالقائلون بالمعاد للابدان ومنهم فرقة من اهل الجدل
من العرب يقولون ان البدن وحده هو الحيوان وهو الانسان بحياة وانسانية مخلقة فيه وفيها موت وان والموت هو مدبها فيه وضدها وفي
النشأة الثانية يخلق في ذلك الانسان بحياة وانسانية بعد ما رمت ومصير ذلك الانسان بعينه حيا ثم قال اختلفوا بعد ذلك واشهر ما قالوا
ان الانسان بعد ذلك فرقتان فرقة ترى ان الرمة والرماد يصلحان ظهورا وقالوا ان الناس ان ذلك ثلث فرق مؤمن بر وهو شاب خالد او

الذي يجب البدن وفي يا هو ولا ان بالعقل والناس البرهاني وقد صدقت النبي وهو السعادة و الشقاوة م

مؤمن فاسق فقابل انه في مشيئة الله ان شاء الله يعذبه وان شاء يغفر له ولا يخلد بعقابه وقابل ان يعاقب لا بالخلود ولا يخلد بعقابه وكافر هو معاند فيخلد
وقابل العاقب لا يخلد بعقابه مؤمنا كان او كافرا لكن الثاب مخلد بثوابه وقابل انه لا العاقب ولا الثاب خالد واما القايلون بالمعاد النفس والبدن
فكلهم يجعلون الحق بوجوه النفس للبدن ويرددون في النشأة الثانية النفس في البدن بعينه الذي كان في في اصل النفس وهما غير جسم
وما هو النفس جسم اللطيف من سايل الاجسام وقابل بان النفس اذا ورد الى البدن كان الثاب والعاقب جميعا ثواب ومعنوية بحسب البدن
والنفس جميعا وكان الثاب لذات بدنية من المحسوسات ولذات نفسانية من السرور ومشاهدة الملكوت بعين البصيرة والامن من الفناء
والعدم وهو الاسم المسلول كافرة وكان العاقب الام بدنية من الحر والبرد ونفسانية من اللعنة والخزي والخوف والياس وقابل بان
اللذات اذا كانت روحانية فقط وكذلك الالام وهو الاسم الثاني اكثرهم ثم الاختلاف في الخلود والاخلود فكل يوجد في جوابه
كما في الاول واما القايلون بالمعاد النفس فقط فتفرقوا فرقتين معتقدي تجسم النفس وفرقة يعتقدون جوهرا نورانيا من عالم النور مجاورا
للبدن كله الذي هو الجسم المظلم من عالم الظلمة وهو الاسم المجوس وان النور والظلمة ومن ذهب مذهبهم وسعادته خلاص النور من
الظلمة وفرقة الانفلاك وفرقة الى عالم النور وشقاوته بقاؤه في العالم المظلم وفرقة يرى ذلك لها بالكور في الابدان وهم اهل التناسخ
وفرقة يرى ذلك لها بالاستبانة العالم العنصري والانقلاب عنه وفرقة يرى ذلك لها باستكمال جوهر جاء وصلوها عن تكون اثار الطبيعة
فيها وعند ذلك ولهم الحكماء الفاضلون واما اهل التناسخ فتفرقوا فرقة يجوزون كون النفس في جميع الاجساد الناسية نباتية كانت او
حيوانية وفرقة يجوزون ذلك في الحيوانية وفرقة لا يجوزون دخول نفس انسانية في نوع غير الانسان اصلا وهم بعد ذلك فرقتان فرقة
يوجب التناسخ للنفس الشقية وحدها حتى يتكمل عذابها وتبعد مختلفة من الماده وفرقة يوجب ذلك للنفسين جميعا الشقية والسعيدة
الشقية في ابدان تعبه والسعيدة في ابدان ذوات نعمة وراحة وقال القايلون بالتناسخ المؤمنون بالكتاب ان معنى قوله تعالى وما من
دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم هو انهم يتشاركون في نفوسهم وان معنى قول الله تعالى حتى يلج الجمل في سم الخياط ان
النفس الخير البرة لا تزال تتردد من بدن الى بدن الطف منه حتى يصفو ويصير بحيث لا يحل في بدن دونه صغيرة وحينئذ لا ينفذ في الابرة
بعد ما كان في بدن جمل واما ما وقع من الحكماء حيث قالوا واما ما يلج الجمل في الناقوس ورسوخهم فهو محمول على ان كل نفس عزيزة فانها تنتقل
عن بدنها الى بدن شبيه الطباع بالوزيلة الغالبة عليه حتى تخلص من الماده فالذي رذيلته من باب الشهوات ينتقل مثلا الى بدن خنزير
والذي رذيلته من باب الغضب ينتقل مثلا الى بدن سبع حتى انه اذا كان الرجل رذيلتي من باب الحاله وهو قصار تناسخ في بدن سمك واذا كان
سيادا يتناسخ في بدن النوع الذي يعيش وربما قالوا ان النفس الغير البرة تعذب في تاسق الجنوب والشمال بغير الحر والبرد فهذا جمل الا
العالم في الحاد والله يحق الحق ويهدي الطريق الرشاد قال نوع من الشكر اقول العلم الحرام بذلك اما ادراك الملايم وينبغي ما هو ملايم والقول
بان حصول الالتذاذ يكون بمجرد التصور من دون النيل والوصول الى المتصور فالتعرض في مقام تعديه ليس على ما ينبغي وهو ردوبان
المعتبر فيه حصول المطلوب بصورته بالفعل فيه وايتاسه بحيث يكون هناك الوصول ايضا بوجه ما وذلك على ما اشار اليه بقوله او
هو حصول الكمال الذي هو ما القياس اليه كمال بالفعل وذلك على ان يكون بالفعل متعلقا بالحصول قال فالذي كالا افضل اقول لما
كان الادراك يتفاوت بالشدة والضعف من تلقاء نفسه بحسب مراتب حصوله ومن تلقاء مدركه بالفتح والكسر اشار الى الاول بقوله والذي
في نفسه اشد ادراكا والى الثاني بقوله فالذي كالا افضل الى قوله والذي كالا واصل والى الثالث ايضا بقوله والذي كالا لا قوله والذي
هو في نفسه وقوله فالذي الى الجاهل خير لكن قال بل شهوة اخرى اقول يشير بذلك الى منهج البرهان قال والجملة فانه لا يخيل اقول ذلك لعدم
نيله والالتذاذ به قال بخلاف غير ان نسبة لذة اقول ان غير اطلاقها على الله تعالى وكذا ما يشتق منها حيث انه ورد به الاذن الشرعي فليس لنا ان نطلق

عليه

عليه ما اوسع عليه المتكلمون هو هذا والحاصل ان ههنا امرين احدهما ان معنى اللذة لا يوجد فيه تعالى وثانيهما ان ليس لنا ان نطلقها عليه تعالى وما اوسع
عليه المتكلمون ليس الا الثاني منهما اقول اما الاول فالخاتم المحصلين في نفوذ الحصل والتسليم بالاجماع انما يفيد عدم اطلاق اسمي اللذة والالم
وما يشتق منهما عليه لا كلما لا يتقارنه الاذن الشرعي لا يوصف هو به واما المعنى الذي اثبته الفلاسفة فالاجماع لا يفيد على نفيه بل انما
النفي هو اللذة الواجبة على اللذة العقلية فهي ما حصله تعالى فانه يدرك ذاته وكمالاته ويترتب عليها فيلتذ به اذ من ادرك كمالا في ذاته
الذي هو ادراكه لهذه الامور لما كان اقوى الادراكات وجب ان يكون لذته اقوى اللذات ولذا قالوا اجل ينتج هو المبدا الاول العالم
بذاته وكمالاته وما يترتب عليها ثم اعلم ان الفاضل الرازي لما زيف في المحصل ما استدل به المتكلمون على نفي اللذة والالم عنه تعالى من انهما بالمعاني الزايدة
ولا يعقل ذلك الا في الجسم بقوله وهو ضعيف لانا نقول ايضا ان استدلال الرازي بوجوب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب
قال والمعتمد ان تلك اللذة ان كانت تدبيره وهو داعيه الى فعل ما يلذ به وايجاده وجب ان يكون موجبا للملذ به بقول ان وجود فيه لان الداعي الى
الفعل موجود قبل ذلك والمانع لا لكن ايجاده حال وان كانت حادثة كانت خلا الحوادث وهو محال كما بين في موضعه انتهى قلت اذا هذا التاكيد
ذكر لو وجب ان يكون الملذة بما يكون داعيا فيفعله ويوجد بل قد علمت انه ذاته بذاته والا لزم تحصيل حاصل قال وايضا فانه قد
يكون الفعل الذي لا كه اقول ان مثال اخر لما به الاشتغال الى اشتغال النفس وان كان الظاهر تقديم مسايله من الاستلذ على جوازه وهذا
اصل قال قد يكون الحيوان بغير شهوته اقول ذلك لانه لما كان منوبا عاطلا دينية تنوبها الطبيعة ولذلك لا يخاف على ان تدفع الاعمال
الصالحة ولا تستوفي حتى تستوفي قبل استوفي الغذاء ثم قد يتفق بعض النفوس اتصال العالم القدس والطهارة واستطاع من اقليم الزور والشهادة فلا تحتاج
الا الى الغذاء من تلك الحدود الامن خلا تلف لعنت البدن وحوادثه وغواشي الجسد وعلاقته فضلا عن كونها الى اجتلاب الغذاء او دفع
الامثال الصالحة عن قوية البدن وهذا تفاوت بتفاوت الحال والتشاكل كما تفاوت مراتب القوى الحسية بالكيف والكم وذلك لان
الامور المعقولة التي توصل الى اكتسابها انما يكتسب بحصول الحد الاوسط في القياس وهذا الحد الاوسط قد يحصل بضرب من الحصول
فتارة يحصل بالحدس والحدس هو فعل الذهن ينتبه بذاته الحد الاوسط والذكاء قوة الحدس وتارة يحصل بالتعليم وبمبادي التعليم
الحدس فالاشتغال لا محالة اليه وهذا ما يتفاوت كما وكيفا اما في الكم فلان بعض الناس يكون اكثر عددا حدس الحدود الوسطى واما
في الكيف فلان بعض الناس اسرع زمانا حدس لان هذا التفاوت ليس بضرورة في حد بل يقبل الزيادة والنقصان دايما وينتهي بطرفي النقصان الى
من لا حدس له فيجب ان ينتهي ايضا في طرف الزيادة الى من احدس في كل المطلوبات او اكثرها والى من يحدس في اسرع وقت واقرب زمان
وانما ذلك بتلطيف النور ورفع الغشاوات الطبيعية عن وجه القلب لعقل اشراقات اشعة الانوار القدسية ومشاهدة نور
الحق كيف واما يبدو لاهل البدايات في رياضاتهم خلسات بروق سريعة الانطواء تلمع من الافق النوري فتحدس سريعا ثم تتوارد
ومصابيح فيها انوار ثم بعد قطع هذه المنازل ينور بنور الحق فيرى في كل شيء ثم يعبث عن نفسه فلا يرى الا الحق ونوره وان عطف
فبالنور في النور الى النور وانه هو المطلع المحيط بسواء الامور قال بالمعنى اقول اشارة الى ان اذا تاكد شوق النفس الجزية الى الا
لها على البدن وقواه الجسمانية الا بالتدبير والاستخدام وبلغ في تاكد مرتبة الاجماع انبعث عنه اهتزاز الاعضاء الادوية وكما
اذا بلغ حرارة الشمس فاض عنه شعاع النور وكما اذا ماتت زجاجة زيت السراج من سدة المنار اشتعلت منها الفتيلة ثم انه لا شبهة
في ان العالم بالفتح ما يعلم به الشيء كالخاتم ما يختم به ومن الظاهر عند متتبعي الافاق والانفس ان كل ذرة من ذرات سواد الامكان عالم من
العوالم بهذا المعنى لانها مراة معرفة تعم حيث يغلب عليها نشاة من النشاءات وطور من الاطوار وان من شيء الا يسبح بحمده والاشتا
النشاة الغالبة الانسانية على جميع الشؤون الفاضلة الربانية وغيرها بل على جميع ما في اقليم الوجود من مبدا السلسلة الى منتهاها لكون

بمنزلة العوالم بأسرها عالياتها وسافلاتها فيكون بالغ في العالمية فلذا سماه الشيخ عالما عقليا اما بالقياس الى مجموع النفس الناطقة من
حيث انها انموذج ساعداها الاستيلاء على جميع الاشياء بحسب ذاتها وبحسب تعلقها ببدنه البدن وقواها الظاهرة والباطنة وغيرها
الاول فقوى ظاهر لانها من حيث تجردها في ذاتها ليست الفلوات العرض مع استغنائها بقوتها الطبيعية فيها على سبيل الرشح و
الانعكاس بحيث لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها والثاني فلانها لما كانت متعلقة ببدنه البدن وملكته المشتملة على ما في
السموات والارض كما فصل في موضعه واما بالقياس الى مجموع النفس والبدن فلان البدن وما فيه وان كان من عالم الشهود لكن
حصل لمجموع النفس بالاقتران صحيح ان يطلق على مجموعهما عالما عقليا والجملة انها منتخب ما في الملكوت والناسوت بحيث لا يخرج
صغيرة ولا كبيرة فينبغي ان يكون نسبته الى ما في العوالم نسبة القرآن الى الكتب السماوية بأسرها لاحتوائها على جميع ما
فيها بل انها محيطة بما في العالم من القلم واللوح والقضاء والقدر وذلك بان يقال ان الامهات الالهية من لدن صدورها عنها وبروزها عن
كامن غيبها الى مظاهر شهادتها اربع مراتب لكونها اولا في ملكوت عقله الذي هو مغيب غيوبه في غاية الخفاء كانها غير مشعور بها ثم تنزل
الى حضرة قلبه اي مرتبة نفسه عند استحضارها بالفكر واخطارها بالبال الكلية وفي هذه المرتبة يحصل للانسان التصورات الكلية وكبريات
القياس عند الطلب للامر الجزئي المنبعث عنه الغرض على الفعل والتعبير عن هذه المرتبة من الانسان بالقلب لاجل تقلبه وانتقاله من معلوم
الى معلوم كما هو شأن العلوم النفسانية التفصيلية لا العقلية الاجمالية او لاعتبار توجهه تارة الى العقل المعرف وتارة الى الحس المشترك
تنزل الى مخزن خياله المتخصص جزئية وهو موطن التصورات الجزئية ومصورات القياس لحصول انعامها الى تلك الكبريات التي جزئي
وينبعث عنه القصد والجزم للفعل ثم صرف اعضائه وعند ارادة اظهارها في الخارج فيظهر في الخارج لك لما يحدث في العالم من الصور
والاعراض فان الاولى بمثابة القضاء وعلمه بمثابة القلم والثانية بمثابة نقش اللوح المحفوظ والثالث بمثابة الصور في السماء ونقش
القدر عند بعضهم والرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية التي هي لوح القدر الخارجي ولا شك ان النزول الاول لا يكون الا
بارادة كلية والنزول الثاني بارادة جزئية ينضم الى الارادة الكلية فينبعث بحسب ما يحتها ومناسبتها اي جزئي مستلزم عزما ايضا
لاظهار الفعل فيتحرك الاعضاء والجوارح ويظهر الفعل وحركة الاعضاء بمثابة حركة السماء وسلطان العقل الانساني في الدماغ كسلطان
الروح الكلي في العرش وظهور قلبه الحقيقي الذي هو نفسه الناطقة في القلب الصنوبري كظهور النفس الكلية في فلك الشمس فيكون من العالم
بمنزلة القلب الصنوبري من الانسان كما ان العرش منه بمثابة الدماغ منا والله بكل شيء محيط شعر سبحان من جعل العوالم كلها مجموعة في
الانسان ولعل هذا هو المراد مما وقع في الكتاب المبين في قوله العزيز في غير موضع هو هذا فلذا قال سيد الاوصياء وامام الاتقياء مولانا
الكريم خطابا لهذه النشأة الانسانية والطبيعة الربانية شعر وانت الكتاب المبين الذي بامره تنظم المغر تلذاذ قيل ان هذه النشأة الملكوتية
وان كانت صغيرة صورة لكنها كبيرة سيرة واما ما سواها من العوالم بأسرها فانما هي تفاصيل لما انطوى فيها فيكون الكل في الكل وايضا
انه لا يبعد ان يكون هذا هو المراد من الكتاب الواقع في عدة آيات منها كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ومنها ولا اصغر من ذلك
ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين ومنها لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وانما قلت ان ذلك
بشهادة ما وقع عن كلام الله الناطق وترجمان وصيه سيما قد عرفت الخبر في قوله وانت الكتاب المبين وانما قلت احتمل في قوله عز من قائل و
عنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو اشارة الى الاحاطة بالاسباب المنتهية الى شخصيات نظام الوجود فهي مفاتح الغيب وليس عند الجميع
الاسباب الا هو ثم في قوله الكريم ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولك في كونه اخرى ما يعزب عنه مثقال ذرة في الارض و
لا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين ان سوق الفصل الى انكشاف الموجودات بحسب وجوداتها العينية بالكتاب

بالكتاب المبين شخص النظام الجملي المنسوق وان سبق الى معلومية بحسب صورتها المنطبقة في المدارك العقلانية والنفسانية عن جميع مراتب
عقل فيه صورة نظام الوجود من اوله الى آخره والله تعالى علم الكتاب انتهى كلامه والخفي ان الكتاب المبين على ما سلكه هو خلاف الاول
كان اخر مراتب القدر لكن يكون قضاء عينيا باعتبار اخر كما اشار اليه بقوله شخص النظام الجملي لانه بهذا الاعتبار يكون سلسلة
عرضية لا تفصيل فيه ولا كثرة فرد بعضه على يكون امر الجاعلي الا واسطة بينه وبين فاعله مطلقا سواء كان شرطا او قيدا وان
كان هذا النظام باعتبار تفصيل اجزائه وملاحظة ما انطوى فيه من اوله الى آخره فهو قضاء عينيا ولا يخفى ان يكون الاشارة الى هذين
الاعتبارين بقوله العزيز كتاب احكمت آياته الى الاول ثم فصلت من لدن حكيم خبير الى الثاني ولما كانت النشأة الانسانية لها الكبرى
سيرة يجري فيها هذان الاعتباران ويشير الى ذلك ايضا هذا الايمن القرآن في الشرح حقيقة انه الموضوع للبيان والعلاج
بهذه العبارة اذا نسب العلة الاولى الى الكل معا كان مبدءا واذا نسبت بالتفصيل لم يكن منبعها الكل شيء بل الاولى اطلاقه بدون
فعل لاجل ان نسبة الصادر الاول في هذه السلسلة اذا اخذت مفصلة كنسبتها اذا اخذت مجملة في كونها في مبدئ الابداع فاذا عرفت هذا
فنقول البيان جامعية الانسان وكونه عالما عقليا مستنا بالعالم الوجودي لكن تارة اخرى من ذلك انه جامع جميع الكمالات مستجمعة جمل
السعادات مستعدة لقبول الحق في الفناء كما اشار الى ذلك الصادق الامين وامام الاولياء على المرتضى عليه السلام بقوله الكريم شعر دواك فيك وما تشعر
وتبصر ودواك منك وما تشعر فيكون النسبة الصحيحة حاصلة لها الى الطائفة الملكوتية بوجهها والى كتاب الناسوتية بالنسبة
ان سعادة السعادة الازلية ووقفته العناية الالهية بتجويد الروح الذي هي باعتبارها واشرفها وهي الايمان والطاعة والخوف
الطهارة في الامور والاولى وتعطلها عن الشهوات المهلكة من الكفر والمعصية والبعد والغفلة والنسيان طلعت شمس رحمته على اخرى
قوسه مشعشعة بانعكاس انوار العقل عليه من سواد قاتم الجهال المتحيرة باشعة الغيوم بالقدر سيه من سبحات الجلال تجلى من ازل عالم
حواسه عن الاعمال بل انحرفت عما لها من الذاتيات في الذات فاولئك سبيلهم الله سبيلهم حسنا وبينا لك ان ذلك فاذا آمنت
كتب قصعة وبصره ويده ورجله في سمع وبصر ويد يبطش وبه يمشي فان انقطع عن نفسه واتصل الحق من غاية فهو على كل قدير
مستغرقة في كل رتبة وكل علم مستغرقا في علمه وكل ارادة مستغرقة في ارادته الا الله تعالى الا هو تعالى الا هو من هذا الفقر كما يكون الفقر الذي
الفقر التام المعنوي السر الخفي الالهي بحاله ان يكون كفرا الى سر المعنى مستترا لا يكشفه الا من ارتفعت كينونته وفنيت عينيته وفني اخر
رسمه او يكون سوها كفرا بالله وذلك لانه لما انتهى سيره الى الله وفي الله وسلوكه الى سر الحقائق مجدوب مستغرق في بحر التوحيد وبين الفقر
والخفي بحيث يضمحل ذاته في فاته وصفاته في صفاته وبعد ما سواه منه ولا ترى في الوجود الا الله قيل طلع من مشرق قلبه شمس
البقاء بشعاع لا الله غيره تارة وسبحاني سبحاني ما اعظم شاني تارة اخرى شعر فلما انتهى الصبح ادرج حنوه يا نوار الهدى
منوه الكواكب ولعل هذا هو المراد من الاتحاد الواقع عن ارباب الرياضات واصحاب المجاهدات من الصوفية فلذا قال شيخ
اتباع الرواقيين ومجمع اراسم الاشراقيين بعد ما بين بطلان الاتحاد ان النفس وان لم تكن في البدن لكن لها كمال بها وبين البدن
علاقة شديدة اشارة الى البدن بما يحصل ان اكثر النفوس نسبت انفسها وظنت ان هويتها هي البدن لك لما لم يحصل
لنفس علاقة شوقية تؤديها الهوية بحكم عليها شعاع قوي طامس يحوجها الالتفات الى شيء بحيث يشير الى بعد بالنفاذ
وهاتيه فتستغرق الايات ولا يبعد ان يكون ما وقع عن الشيخ الرئيس شعلا باغرض بعيدة شرحه هو هذا وذلك حيث قال و
تحاليه وتنتقش بمثاله ومن هنا لاح ما عليه فيثاغورثيون من صيرورة العاقل متحدا مع المعقول به الذات حين تعقله و
من الظاهر ان هذه الحالة الربانية منحصرة في النشأة الكاملة الانسانية كما اشار اليه فاتح الاوصياء وامام الاولياء شعر اعجب

الكبير وصغيره وفيه انطوى العالم الاكبر ومنها انه ترسم فيها ما سواها من العوالم كما لمح عليه الشيخ الرباني محيي الدين العربي
في فصوصه بقوله التجليات الغير المتناهية وسعته الذات اي الذات وجميع الاسماء والصفات الغير المتناهية التي ما وسعتها
السماء والارض يعني العالم العلوي والسفلي صورتها كما ان او مغربا مجردا كان او مادياً وانما قال ذلك حيث ذاى بالمدل عليه الحديث
القدسي بقوله العرش ما وسعني ارضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن ومن ههنا وقع عن بعض العرفاء ان العرش
وما احوله مثالة الكرسي الفسيح في ذاته من ذوايا قلب العارف فلما احس بما لم يخفى جواز ان يكون الاشارة الالهية اليه بقوله
تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا
فلهذا اشرنا في عين الاعيان وفي ملاحظة نوع الانسان بخطاب لها الا ترى ما خلقت الافلاك ومنها انها تزيد على غيرها بالامور
والصفات الناشية من تركيب النفس والقوى المتلونة كالغضب والشهوة وغيرهما من الذكر الظاهرة والباطنة والحركة
وفي كلام ولها جواب فمن اشتغلت من جملة هذه الايات الساطعة عن اتقى البيان والبنيان اللامعة عن مشرق الانسان
وتعالا عن سماء ارباب القدس والوايد ان هذه الفشاء الكاملة التي اركنا حولها حاوية محتوية على ما ليس في غيرها من العوالم
فتعين ان يكون هذا هو الاكبر من العالم الاخر ومن ههنا ظهر سر ما قيل ان النفس بعد الارباب فمن عرفها عرف ربه الحديث
فلا تدفع منه الايراد بانه ليس لنفس الانسان مالها من البدن الا غيره فضل الامر الكل فليتامل ومن ههنا الاح ان الانسان مشتمل
على ما في العوالم موزادات من دون اشتمال على ما في الانسان من سبل شتى فاعلم نعليك الملك والوارد المقدس طوى فيه
قوله الاح ما قيل ان الانسان مشتمل على نواب الصنع ودقايق الخلق حتى قيل انه عالم صغير لسماوات العالم الكبير ومعاذ الله كما
يدل في غير هذا الموضع واقل ما يعلم العالم الكبير وان العالم الاخر مشتمل على ما في الانسان انتهى وهو كما ترى ان اشتمال العالم على ما في الانسان
لا اختصاص له بالاحوال على كل ذرة من ذرات عالم الامكان حتى انه لو لم يشتمل العالم على ما في الانسان بحذافيره لكان ناقصا
صحيح وقع عليه امر ما وقع عنه بقوله انه عالم صغير لسماوات الخ كذا يوجد فيه فان قلت ليس الانسان جزءا من العالم فكيف يعد على الكل
قلنا اما اولا فلان المراد من العالم ما سواه تعالى واما ثانيا فلان العارفين المحققين من اولي القلوب الساهرين في قضاء سماء
الغيوب يجعلونه من حيث الوجود العيني وما يشتمل عليه من الاجزاء والاحوال بحسب جزءا من العالم حتى يكون العالم الصغير هو
الموجودات العينية والعالم الكبير ما لها من الموجودات الذهنية فان قلت ان العالم الكبير ايضا يشتمل عليها اذ العقول الملكية و
النفوس الفلكية بالحقيقة كما هو المشهور قلت اما العقول فلا احساس لها اصلا لا ظاهرا ولا باطنا واما النفوس الفلكية فلا احساس
لها بالحواس الظاهرة واما سائر الحيوانات فلا الا القوى والالات فليس احساسها كاحساسنا لكون المدرك هو الجوهر و
ذلك يتعلق اعلى امر غيرها ثم لا يخفى ان فيه تاملا اعلى من وجهين احدهما وجود الادراك بالالة في غيرها وثانيهما ان
ارباب الانطاق من اهل الاشراق ذهبوا الى تعلق الجوهر المجرد بغيره من الحيوانات ايضا فلا نزاع على غيره من هذه الجهة اصلا فقد
بان ان من عرف نفسه بنفسه وبالامر من صفات خلقه ذاته فخلق بان يعرف ربه الواجب لذاته بما احتواها على جميع ما في الافاق فيتوجه
يشرق من صبح الازل على هياكل الماهيات انارة حرارة كما يشعر به قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
ثم لا يخفى انه على تقدير كون المراد من العروج مطلق العلم وان كان في ضمن التصديق واما اذا كان المراد من تلك العروج هو الادراك التصوري
سببا للبسيط الحقيقي والاتحاد يكون المراد من ما هو ربه تعالى هو ما قال الشيخ في بعض رسائله من ان من الحكماء والاولياء
انهم اتفقوا على ان الكل وهي من عرف نفسه عرف ربه وسمعت ان بعض الحكماء ارسطاطاليس يقول على وفاق معتقدهم ان من عجز عن

معرفة

معرفة نفسه فاخلق به ان يعجز عن معرفة ربه ثم قال ورايت كتاب الله يشير الى مصداق هذا بقوله عز وجل في ذكر العبد عن حسنة الضالون
نسوا الله فانساهم انفسهم وقرات في بعض كتب الاوايل انهم كلفوا الخوض في معرفة النفس بوحي هبط عليهم بعض الهياكل الالهية بقول
اعرف نفسك انسانا تعرف بك فقرات ان هذه الكلمة كانت مكتوبة في محراب هيكل افلاطون وهو معدود عندهم من الانبياء انتهى و
هو كما ترى يدل على ان سر علم معقل النفس نفسها بساطة جوهر ذاتها وعدم تركبها من الاجزاء الغير وان تركب من الاجزاء العقلية مع
كونها اقرب الاشياء الى نفسها واذا ما فاخلق به ان يعجز عن معرفة ربه مع بساطة المعرفة الالهية وهو بالحقيقة الصدق عن الكثرة
قال الذات مع الذات وبعد الذات كما اشار اليه الشيخ في الحكمة المشرقية بقوله ان واجب الوجود ليس بمركب فلا حد له وانه هو نفس الحقيقة
عاعلاه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته فان الاتريني يقوم مقام الحد انتهى ولا يخفى ان النفس لما كانت مظهرا من مظاهرات
سحايب رحمة وشحة من نفحات جاذبة انه يكون لاعالم بحر الجبا الاجمالي فاذا اصلت تلك العوالم الوجوبية الربوبية على موزعوجود
نفسها فتحيرت في ذلك بمراكم امواج الفكرة وتلاطم افواج الفطرة ومن ههنا وقع ان النفس بحر لا ساحل له فالعارف في المعرفة عليهم فلما
ضلوا بحر معرفتهم غرقوا ما بين امواج تقاسون امواج البحر فكرة وكشفا الى ان عرفوا ان معرفتهم بهم بحر لا ساحل له فيتقلبهم الى فيتقلبهم الى
الربوبية فيتسلوا وبهذا انطق كلام الناطق لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك فتعين ان ذلك على ذلك لا يكون مسلكا
ودليلا على الروح من اردت ما اوتيتم من العلم الا قليلا فاذا تقرر هذا معقول انه تعالى ظاهر بالانية والوجود وباطنه بالكنه والحقيقة
لاستحالة الكنه ذاته الحقة من كل جهة قال المحقق الدواني في شرح على العقايد بهذه العبارة ان معرفة ذاته تعالى بالكنه فغير واقع
عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم اطلع على دليل منهم على ذلك سوى ما نقل
ارسطو في جواب السائل انه كما يعتري الحس عند التحديق في جرم الشمس ظلمة وكدورة يمنعها عن تمام الابصار كذلك يعتري العقل عند ارادة
الكنه ذاته تعالى حيرة ودهشة بمنعه عن الكنه وهو كما ترى كلام خطابي بل شعري انتهى ولا يخفى انه قد غفل عن اصول برهانية وبرهان
دايمة يدل كل منها على هذا المدعى كالشرع في واجب الوجود وانيته عين ذاته المقدسة ومهية الحقة من كل جهة فلا يجوز تعقله
بكنه حقيقته والا لكان تشخصه العيني منه جزءا من تشخصه الذهني الارتسامي والا لكان تشخصه الذي هو عين وجوده نفس مهيته وحقيقته
بل زايدا عليها والمفروض خلافه وبالجملة ان تعقله لو كان بكنه حقيقته وتمام مهيته يستلزم ان لا يكون تشخصه عين ذاته والا لكان بعينه
التشخصية باقيا في جميع انحاء الطروء من الاعيان وجميع مراتب الاذهان ومنها انه لو كان مغيرا لكان ما به امتيازا احدهما عن الاخر غير
ذاته لتوقف انتفاء في امتيازه عن الاخر بامر زايد على ذاته ولكان يلزم تركبه من هذا ثم ان ما به الامتياز بينهما لو استند الى ذاته تعالى
يلزم وجوده ان كان فيكون كل من الهوية العينية الوجوبية بعينها هو الهوية الذهنية الوجوبية الربوبية والا لزم تخلف ما بالذات
عن الذات او الى غيره فيلزم افتقاره الى غيره على انا لو عزلنا النظر عن لزوم كون هوية واحدة هو بين مختلفين حيث انه يكون
خصوصية كل من طرفي الذهن والخارج شرطا لاتصافه لزم من وجوده في الذهن بكنه حقيقته تعدد انواره فيتنافي وحدة الحقيقة
لكنه ينافي زيادة وجوده على ذاته فلا يكون موصوفا بالعدالة وبالجملة ان الهوية الذهنية مشاركة للهوية العينية في تمام المهية والحقيقة فلو
كان الوجود عين حقيقة ما يلزم علم اكتناهها والا لكانت حقيقتين متخالفتين او الوجود لم يكن زايدا عليها وانه يلزم على تقدير
اكتناهه قيام حقيقته بهوية الذهنية بالذهن وحصول تشخصه فيه فيقع بهوية اليه فيتنافي قوميته الحقيقية ثم لا يخفى جواز استنباط
جملة هذه الوجوه العقلية والرشحات القدسية من تلك الكلمة الجامعة اي من عرف نفسه عرف ربه اي من عرف نفسه بصفاتها الذاتية
وكيفية كينونة الشؤن فيها بكنهه ووجودها الذهني وشانه فاطلب المصباح وطالع المصباح قال القوى الاخرى اقول يريد بها القوى

الهيولانية الجسمية وقوله واما شدة الوصول اشارة الى المدركات العقلية سارية في الجواهر المجردة غاية بلوغها القدسية على ما نبه عليه بقوله اما
سارية في جوهر قابلها وذلك بخلاف ما عليه ادراك القوى الجسمية كالقوة اللامسة مثلا لان ادراكها بملاقاة السطوح فلا يقوم الملموسات بذات
المدرك بل بالبدن قال اوكيف يتاسر هذه اللذة بالذة الجسمية اقول كيف لا وانها هي السعادة العظمى والسيادة الكبرى وقد اشار الى اكبريتها بقوله
العزيز ورضوان الله اكبر ونعم ما قال صاحب الاسباب الشروع الى الدنيا يحجب عن لقاء الله وعند الحجاب يتسلط عليه نار جهنم اذ النار
غير مسلطة الا على محجوب قال الله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم لصالوا الجحيم فرتب العذاب بالنار على الم الحجاب والم الحجاب
كاف من غير ملاقاة النار فكيف اذا اضيف العلاقة اليه وقد ذكر صاحب الاشراق في كتاب التلويحات اني ربما خلوت بنفسي كثيرا عند
الرياضات وتامل اصول الموجودات المجردة عن المادة وخلعت بدني عمدا وصرت كاني مجرد بلا بدن عرى عن الملابس الطبيعية فاكون
داخلا في ذاتي العقل غيرها ولا انظر فيها علما وغارجا عن سائر الاشياء فرايت في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء والصفاء والبهجة
الغريبة الانيقة ما ابقى متعجبا حيرانا بها فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الروحاني الشريف الكريم واني في وسيط فعالم ترفع
من هذا العالم الى العوالم الالهية والحضرة الربوبية ضرت كاني موضوع فيها معلق بها فاكون فوق العوالم العقلية النورية فارى كاني
واقف في ذلك الموقف الشريف وارى هناك من البهاء والنور ما تعجز الالسن عن وصفه والاسماع عن قبول نعته فاذا استغرقني
ذلك الشان وغلبني ذلك النور والبهاء ولم اقو على احتماله هبطت من هناك الى عالم الفكرة فمحت الفكرة عني ذلك النور ما ابقى متعجبا
لا كيف انحدرت من ذلك العالم ومحت كيف رايت نفسي نورا وهي مع البدن كهيئتها ثم ذكرت قول مطرون حيث امر بالطلب والبحث
عن جوهر النفس الشريف والاسماء الى العالم العقلي ثم اعلم ان الغالب على الطباع الغاية اقوى اللذات واكمل السعادات اذ هو الملجم والمكمل
ولذلك فان جمهور الناس لا يعبدون الله الا لحظ والمطامع اللذين في الاخرة والا لحظ والمنافع الشريفة هناك وهذا التوام ردول
عند المحققين من اهل الحكمة جدا بل الرياضة ويدل عليه وجوه الاول لو كانت سعادة الانسان متعلقة بقضاء الشهوة وقضاء الغضب
لكان الحيوان الذي اقوى في هذا الباب من الانسان اشرف منه لكن الجمل اكثر اكلا من الناس والذئب اقوى في الايذاء من الانسان والعصفور
اقوى على السفاد من الانسان فوجب كون هذه الاشياء اشرف من الانسان لكن التالي معلوم البطلان بالضرورة فوجب الحكم بان سعادة
الانسان غير متعلقة بهذه الامور التالي كل يكون سببا لحصول السعادة والكمال فكلما كان ذلك الشيء اكثر حصولا كانت السعادة
الكمال اكثر حصولا فلو كان قضاء شهوة البطن والفرج سببا لكمال حال الانسان ولسعادته لكان الانسان كلما اكثر اشتغالا بقضاء
شهوة البطن والفرج واكثر استغراقا فيه كان اعلى درجة واكمل فضيلة لكن التالي باطل لان الانسان الذي جعل عمره وقفا على الاكل
والشرب والعمل بعده من البهيمة ويقضي عليه بالزمانة والخساسة كل ذلك يدل على ان الاشتغال بقضاء هاتين الشهوتين ليس من
باب السعادات والكمالات بل من باب دفع الحاجات والافات الثالث ان الانسان يشاركه في لذة الاكل والشرب جميع الحيوانات
الخسيسة فانه كما ان الانسان يلتذ باكل السكر فكذلك يلتذ الجعل باكل السرقين فلو كانت هذه اللذات البدنية هي السعادة الكبرى
للانسان لوجب ان لا يكون للانسان فضيلة على هذه الحيوانات الخسيسة بل يزيد ونقول لو كانت سعادة الانسان متعلقة بهذه
اللذات الخسيسة لوجب ان يكون الانسان اخس الحيوانات والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان وجه الملازمة ان الحيوانات الخسيسة
مشاركة للانسان في هذه اللذات الخسيسة البدنية الا ان الانسان مستعص عليه المطالب بسبب العقل فان العقل سبب عقلا لكونه عقالا
لوحوشه الكثيرة الشهوة ويميل طبعه اليه فاذا كان المقدم ان كمال السعادة ليس الا في هذه اللذات الخسيسة ثم بينا ان هذه اللذات
الخسيسة حاصلة على سبيل الكمال والتمام للبهائم والسباع من غير معارض ومدافع وهي حاصلة للانسان مع المنازع القوي والمعارض الكامل

وحيث

وحيث ان يكون الانسان اخس الحيوانات حال كان هذا معلوم الفساد البديهة ثبت ان هذه اللذات الخسيسة اذا بحث عنها فهي في الحقيقة
ليست لذات بل حاصلها يرجع الى دفع الالام والدليل ان الانسان كلما كان اكثر جوعا كان التذاذه بالاكل اكمل وكلما كان الجوع اقل
كان الالتذاذ بالاكل اقل وايضا اذا وقد وثقل كلما كانت هذه الاحوال الموذية اكثر كانت اللذة الحاصلة عند ارتفاع ذلك من مرتب
عدم ثبت ان هذه الاحوال التي يظن انها لذات حسية انية فهي في الحقيقة ليست الا دفع الالام وهكذا القول في اللذة الحاصلة بسبب
لبس الثياب فانه لا حاصل لتلك اللذة الا دفع الم الحر والبرد واذا ثبت انه لا حاصل لهذه اللذات الا دفع الالام فنقول لهم انه ليس فيها
سعادة لان الحالة السابعة هي حصول الالام والحالة الخامسة عدم الالام وهذا العدم حاصل عند العدم الاصلي فثبت ان هذه الامور
ليست سعادات ولا الالات البتة الخامس ان الانسان من حيث ياكل ويشرب ويجامع ويوذي يشاركه سائر الحيوانات وانما تمايزها
بالانسانية وهي ما نعة عن تكميل تلك الاحوال عين السعادة لكان الانسان من حيث انه انسان ناقصا شقيا خسيسا واما حكمنا البديهة
بفساد المقدم السادس ان العلم الضروري حاصل بان بهجة الملائكة وسعادتهم اكمل واشرف من بهجة الحمار وسعادته ومن بهجة الديدان
والذباب وسائر الحشرات ثم لا نزاع ان الملائكة ليس لهم لذة الاكل والشرب والوقاع وهذه الحيوانات الخسيسة اعلى حالا واكمل درجة
من الملائكة المقربين ولما كان هذا التالي باطلا كان المقدم مثله بل ههنا ما هو اعلى واقوى مما ذكرناه وهو انه لا نسبة للكمال واجب الوجود
وجلاله وشرفه وعزته الى احوال غيره ومع ان هذه اللذات الخسيسة مقتضية لثبات ان الكمال والشرف قد يحصلان سوى هذه اللذات
الخسيسة فان قيل ذلك الكمال لا يحصل حصول الالهية وذلك في حق الخلق محال قلنا لا نزاع ان حصول الالهية في حق الخلق محال الا انه كمال
صلى الله عليه وانما تخلقوا باخلاق الله والفلاسفة قالوا الفلسفة عبارة عن التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية فيجب علينا ان نعرف
تفسير هذا التخلق وهذا التشبه ومعلوم انه لا معنى لها الا تقليل الحاجات واماتة الخيرات والحسنات لا بالاستكثار الشهوات
واللذات السابع ان هؤلاء الدهريين حكموا بان سعادة الانسان ليس الا في تحصيل هذه اللذات البدنية والواحات الجسمية اثارا واما
اعرض عن طلبها امثل ان يكون موالبا على القوة مكبا باجابات الارض عظم اعتقادهم فيه وزعموا انه ليس من جنس الانس بل هو من زمرة
الملائكة ويعدون انفسهم بالنسبة اليه اشقياء واراذل واذا رادوا انسانا مستغرق الفكر والهمة في طلب الاكل والشرب والوقاع معروف
الهمة الى تحصيل اسباب هذه الاحوال معرضا عن العلم والزهد والعبادة قضوا عليه بالبهيمية والخزي والنكال ولولا انه تقرر في عقولهم
ان الاشتغال بتحصيل هذه اللذات الجسدية نقص ودناءة وان الترفع عن الالتفات اليها كمال وسعادة والا لما كان الامر على ما ذكرنا
ولكانوا يجبان يحكموا على المعرض عن تحصيل اللذات بالخزي والنكال وعلى المستغرق فيها بالسعادة والكمال وفساد التالي يدل على فساد المقدم
الثامن كل شيء يكون في نفسه كمالا وسعادة وجب ان لا يستحيي من اظهاره بل يجب ان يفتخر باظهاره ونحن نعلم بالضرورة ان احدا من العقلاء
لا يفتخر بكثرة الاكل ولا بكثرة المباشرة ولا يكون مستغرق الوقت والزمان في هذه الاعمال وايضا فالناس لا يقدمون على الوقاع الا على
الخلوة فاما عند حضور الناس فلا احد من العقلاء ولا احد من نفسه تحويلا الاقدام عليه وذلك يدل على انه تقرر في عقول الخلق ان فعل
خسيس وعمل قبيح فيجب اخفاؤه عن العيون وايضا فقد جرت عادة السفهاء بانه لا يشتم بعضهم بعضا الا بذكر الفاظ الوقاع وذلك
يدل على انه مرتبة خسيسة ودرجة قبيحة وايضا لو ان واحدا من السفهاء اخذ يحكي عند حضور الجمع العظيم ملاعبا كيف اواقع زوجته فان
الاول يستحي من ذلك الكلام ويتاذى من ذلك القائل وكل هذا يدل على ان ذلك الفعل ليس من الكمالات والسعادات بل هو عمل
باطل وفعل قبيح التاسع كل فرس وحمار كان صلبه الا الاكل والشرب والايذاء اكثر وكان قبول الرياضة اقل كان قيمته اقل وكل
حيوان كان اقل رغبة في الاكل والشرب وكان اسرع قبولا للرياضة كانت قيمته اكثر الا ترى ان الفرس الذي يقبل الرياضة في

الكرّ والفر والعدو والذي فانه يشترى بثمن رفيع وكل فرس لا تحصل هذه الرياضة فانه يوضع على ظهره الاكاف ويستوى بينه وبين الحمار ولا يشترى الا
بثمن بخس فاذا كانت الحيوانات التي هي غير ناطقة لا يظهر فضائلها بسبب الاكل والشرب والوقاع بل بسبب تقلبها وبسبب قبول الادب و
حسن الخدمة والولاء فاظنك بالحيوان الناطق العاجز عن سكان اطراف الارض لما لم تكمل عقولهم ومعارفهم واخلاقهم لا جرم كانوا في غاية
الخسة والدناءة الا ترى ان سكان الاقليم السابع وهم الصقالبة اقل نصيبهم من المعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة ظاهر لا جرم تقرر في عقول
العقلاء خسة رتبهم ودناءة مراتبهم وما كان وسط الصورة لما فازوا بالمعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة لا جرم اراد احدا نهم افضل
البشر والكلم وذلك يدل على ان فضيلة الانسان كمال لا يظهر الا بالعلوم الحقيقية والاخلاق الفاضلة القدسية فقد اندفع ان على هذا
المطلب الاصلي وهو صحيح وعشرون كاملة وقد اشار الشيخ اليها في بحث العلة الجسمانية لما ان السعادات البدنية ليست مما تلتفت اليه عند الحكماء
وارباب علومها قال فيما سلف اقول من قوله هناك مانع فلذا قال او الذي على فيه مشير الى ما يقابله من السائل وقوله ان يشكل الاشكال
الخ محمول على ان يكون كمالها الحاصل لها قبل المفارقة بحيث هو بعينه بعد مفارقتها ما حاصلا لها على وجه الكمال الاكمل حيث لا يشوبه نقص من قبل
تعلقها بالبدن الموت لها الحدان بل مثل ذلك الكمال في حال المفارقة كما بلا زمان بخلاف ما عليه امرها قبل المفارقة فانه كمال غير خالية
من كدر الغشاوة البدنية ولا يظن ظان ان مراده من الاشكال تحصيل الكمال على طريق اكتساب جديد وسبيل جديد ويدل على ذلك لفظ التام
بعد الاشكال على ما في بعض النسخ هذا الكتاب قال الشيخ في التعليقات النفس وكيفية ذاتها عند تجردها عن ذاتها وتجردها عما يلابسها من
المادة التي تقومها من ادراك ذاتها وما دامت ملابسة المادة ومنوعة بها فانها بانيتها من تلك الملابس الغريبة لا تمكنها الرجوع الى
ذاتها والادراك لها والنفس لا يكون عاقلة الحقيقة الا بعد التفرد والتجرد من المادة فان معنى عقلية الشيء هو ان يتجرد العاقل من المادة
ويتجرد المعقول من المادة تعليق لا برهان على ان النفس الغير المتكملة اذا فارقت يكون لها مكملات كما اعتقد بعضهم ان نفوس الكواكب
مكملة لها وان تلك النفوس المفارقة مكملة لها وذلك لا برهان على ان النفوس الغير المتكملة اذا فارقت لا يكون لها بعد المفارقة مكملات انتهى
ومن هنا لاح بطلان ما توهم من حصول الاشكال للنفوس بعد المفارقة من الابدان بحصول مبادي الكمالات ما وقع عن الشيخ في اصل
ذلك الكتاب واما جواز حصول الاشكال واختلاله بعد المفارقة لا على سبيل البرهان ما صرح به الشيخ في تاليف هذا التعليق بقوله ان كانت
وقوة التاثير فيضا من العقل الفعال على النفس او لا يفيض منا الى القوة الخيالية ثانيا فعلى هذا التقدير يجوز ان يكون تلك الانفس يفيض
عليها من العقل بالكلها اذا النفس مستعدة في كلتي الحالتين لقبول ما يفيض عنه ولا يحتاج في قبول ذلك الفيض الى قوة قوى البدن
اذ هي تقبل ما تقبله من غير حاجة الى وساطة متوسطة فاذا كان ذلك كذلك فيمكن ان يكون بعد المفارقة تقبل من العقل فيضه من غير حاجة الى
قوة من القوى ثم ان كانت ما تركوا وتطهر وتكمل من اجل مفارقتها للبدن فيجب ان يكون لها عند مفارقتها وهي غير متكملة مواد يحصل بها
ليعلم من التحيل المعلومات فيتكمل ويكون لها حال بعد حال تجدده ويكون في الحركة اذ هي من صفاتها انتهى ولا يخفى ان قوله فيجب ان يكون
الخ على تقدير اشكالها بعد المفارقة وبالجملة انه على هذا التقدير يجب ذلك والا لزم من وجوب ذلك وجوب الاشكال بعد المفارقة
بل انه على تقدير حصول الاشكال بعدها يجب ان يكون هناك مواد يحصل بها الى آخره فليصرفان تلك حيث وقع في اصل الكتاب ان
يمكنها الخ يجوز ان يحمل ذلك على جواز الاشكال وان لم يقل الجزم على محاذاة ما في التعليقات من جوازه وكذا ان تشبيهها او تشابها
بالحذر زيادة ومطالعة اللذة العظيمة وتعتبر ترشدك الى ان ليس هناك اشكال جديد بل الكمال الحاصل لها الا بعد المفارقة
الذي لا مكان فليتدبر وقال في التعليقات تعلق وليس في العقل انفعال ولا قوة انفعالية وفي عقولنا انفعال من جهة ما ذاتها و
لا هذه القوة البدنية فيتم لكون لنا سبيل الى ادراك الشيء والفرق بين الانفعال والاشكال ان الانفعال يعتبر فيه زوال الشيء مع

حدوث شيء

حدوث شيء والاشكال لا يعتبر فيه حدوث شيء بل حتى لكن فيه حدوث قوة عنه وحدوث فيه هو فيه بل هو كالوح اذا كتب شيء فيه انتهى وفي النسخ
معتبر بدون كلمة لا ومعناه ظاهر وعلى التقديرين ما رأيناه قال واما قبل ذلك فلا يكون مشاهدا اقول حتى يزيد ابتلاؤها بالشقاوة الابدية
كما يشعر به ما في الخبر من ان اكثر اهل الجنة البله والصبيان قال الانفصال التام اقول انه منصوب على ان يكون مفعولا لقوله بلغ حتى
يكون اشارة الى الموت الارادي فيكون الفاء به من الذين ماتوا بالارادة قبل الطبيعة فقد اتوا بما امروا موتوا قبل ان تموتوا او يا وقع من
اهل الالهي تولدت بالارادة وعن الطبيعة واما في بعض نسخ الكتاب التام بدل الانفصال التام فهو منصوب على المفعولية والمشير مجرور
على الاشارة على محاذاة ما في النجاة حيث قال فاذا فارقت فلم يحصل معها ما يبلغ به بعد الانفصال والحاصل انه اذا لم يكن لذلك الانفصال الكامل
يكون بعده ما يتصل عنه اتصالا بحيث الطبيعة فلا يبقى له الا التعلق البدني وهو اشبه مع وقوعه في الشقاوة التامة والالام الغير
الناصل كما يشير اليه تعبير بقوله الكريم نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة قال المتقدم الكمال اقول كتقدم الجاهل التام على نظام الوجود
قال فان حصل فيه هيئة الاستعلاء اقول لا على ان يجاوز عن حد بحيث لا يبقى له شغل بالبدن وتعلق به والا لزم من ذلك تطرق
الفناء الى جاهه بواسطة حصول البقاء فلذا وقع عن الحكماء ان للقوى الحيوانية حقوقا على النفوس الانسانية على ان يكون لها شايبة
تعلق بها قال الشيخ في الاشارات اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن اعذب عن النفس في مهلها التي تنزع اليها ولم يحتج
فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة الموازية منها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية
فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حال المرض انتهى وهو كالمؤيد على ان السبب في كون العرفان مقتضيا للانسان عن الموت هو توجه
النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشتيت القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التي منها الغضب والشهوة والتعلق
وما يتعلق بها فقد اندفع المراد عن مزيد التفريط والافراط لما يتعلق به من حصولها الى حد لا يمكن ان يتعلق به وذلك ما هو المراد من
قول بعكس هذه النسبة من ان تفريطها عبارة عن انقيادها لما يتعلق به من الهيئات الجسمانية على ان تصل الى حد الاستيلاء كما نراه في
انباء ربنا والى الله المشتكى من هؤلاء تفصيله ان النفس اذا استكملت واحاطت بجميع الحقائق على ما هي عليها وتجردت من الهيئات
الردية المادية الظلمانية انتقلت في عالم النور واذا تعلقت المحبين والمعشوق فبقيت ما له بما في العالمين وهناك اللذة ونعيم
ذلك هو الفوز العظيم وان لم يتجرد من الهيئات مع الاحاطة العلمية تعذب حسابا ثم ترتفع عنه الالم ويحصل له اللذة وذلك بحسب زوال
تلك الهيئات وان لم يحط بالحقائق والهيئات وتجردت عن الهيئات تعلقت بعض الجزئيات وتحتاج فيها تاثر من اللذات الحسية
والخيالية او بقيت مجردة مع لذة ما صحبة الا انها كانت شاعرة بالكمالات العقلية فاذن لها فانها تتعذب بفقدانها وتحصل لها
حالة متوسطة بين امتزاج اللذة الحاصلة بالملكات والالم الحاصل بفقدان الكمالات وان لم تحط ولم تتجرد فان كانت غافلة عنها
ولم تحصل لها الملكات الردية كالبله والصبيان فلها حالة بين اللذة والالم وقبل لها لذة ضعيفة وان لم تكن ما قلة لو حصل لها لحاجة
البدن والتعلقات بعض الملكات الردية فلها نهاية الشقاوة كان الاولى نهاية السعادة واعلم ان عدم الاستعداد اقرب الى الخلاص
كثير من الاعتقاد الغير المطابق الذي هو الجهل المركب والفطانة التبرا منشاء بها يخفى ان النفوس بعد مفارقة البدن تنقسم الى اربعة
اقسام السارج العرف وغير العرف والكامل العرف وغير العرف اما السارج العرف كنفوس الاطفال فليس لها الم بعد المفارقة
بعد حصول الكمال وليس لها تعلق بالعالم الجسماني اياما لم به ولما السارج الغير العرف كنفوس من لا حصل له الكمالات يتذبها
ويكون له تعلق بالعالم الجسماني فيما لم ابدا وبشاق الى العالم الجسماني وهو اشتياق تعلقه بالبدن والوصول غير ممكن فيتالم ابدا وقد
اشار اليه بقوله ربنا ابصرنا واسمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون والكامل العرف كنفوس حصلت لها كمالات ولا يكون لها تعلق

بعالم الحواس فانها تحرق في سلك الجبروت وتستغرق في اللذات الروحانية بخلاف ابدا واما الكامل الغير المعرض كنفوس حصلت لها
كمالات ويكون لها تعلق بعالم الحس والاجسام فانها بكمالاتها تتلذذ وبتعلقاتها تتألم وبمرور الاطوار تنقطع عنها التعلق ويرتفع
الاسم وتستغرق في اللذة دايما والله اعلم واحكم **قال** ثم جوهر النفس انما كان البدن الذي هو غرض **اقول** ان اللذات العقلية يحصل
للعقول المشرقة اذا حصلت عن الكدورات الحسية غايتها الا ترى ان المرضى لا يلتذون بالحلاوة الذوقية ولا يتبجحون باللذات
الحسية وذلك لعروض الافات لهم وما شاكل تلك اللذات كما هي فكذا الحال في تعلقها بابدانها المظلمة الهيولانية حيث بينهما من التوجه
التام الى العالم القدس والطهارة واقليم الحجبة والنزاهة وفي التوراة ما تفسيره ابن ابن ادم لا يراني وهو حي اي ما دام حيوة البدن وكيفية
الرؤية ومن ههنا ظهر ان الحيوة حيوانات بدنية وحيوة عقلية والاولى موت الثانية والثانية موت الاولى قال سبحانه
الاوصياء لهم زمرة الاولياء بقوله العزيز الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا والحاصل ان الجمع بين اللذات الحسية والعقلية لا يمكن في
هذه النشاة لان الانسان مع استغراقه في علي انوار القدس لا يمكنه ان يلتفت لشيء من اللذات الحسية ومع استغراقه في تلك
اللذات واستيفائها لا يمكن ان يلتفت لتلك اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا
العالم لتعلقها بالاشباح البدنية فاذا فارقت بالموت واستدت من عالم القدس واقليم الطهارة قوت وكملت فاذا السدت الى
البدن تارة اخرى كانت قوية على الجمع بينهما قال بعض ارباب الرياضات ما يناسب هذا المقام في تاويل بعض الايات الكريمة القرآنية
من ان التخيلة الالهية المحركة في المحسوسات هي الجبل الحايل بين العالم العقلي وبين نفوسنا فمنعها القوة العاقلة عن ملاحظة العقليات
وفيها العقلية كما ان الجبل منع القوم الباصرة عن ادراك المبصرات ورويتها المحسوسة الم تر ان موسى عليه السلام لما طلب الرؤية
الحاكية عنه قوله تعالى رب ارني انظر اليك قيل الراي في الجواب المنامي بالكتاب الحاكي عنه قوله تعالى لن تراني ولكن انظر الى الجبل
اي القوة الخيالية فانه استقر اي الجبل المذكور في مكانه ولا يتحرك في المحسوسات لتشوش القوة العقلية في ادراك ما هذا العالم من
الانوار لان مدار استقرار هذا الجبل الحايل الدوام التحرك شاغل النفس عن التوجه الى العالم القدس المنزه من العوارض المحسوسة
واللواحق المادية واستعمال القوة العقلية في ادراك هذا العالم من الانوار فلذا لما تقدم السالك القدسي الى عالم التجلي ويرتفع
النفس بما يتحرك فيه من المحسوسات قهره اي السالك القدسي هذا الجبل الحايل كما قال الله سبحانه فلما تجلى ربه للجبل باستعمال القوة
العاقلة في المعقولات فقد جعله دكا وقلاشي ومتروسي صعقا لانه انقطع سلطان البشرية وحكمه وقوته بظهور سلطان الحقيقة و
حكمه اذ النور الاشد اذا ظهر لا يكون للاضعف منه مدخل ضياء والله عالم بالحق مقاله **قال** منطبعة في البدن **اقول** ذلك كما ذكرنا
النفس هي الطبيعة المنطبعة والقوة الحلولية للروح على ما قد ذهب اليه بعض المحققين والمحشين من المتفلسفين والمتطببين
كابن النفيس وغيره ولك ايضا بعبارته الشريفة كما ان قوله منغمسة بغيره اشارة الى ما اذا كانت هي الروح على ما قد ذهب اليه بعض
من الهيولين او انقلب او الاجزاء الاصلية على ما قد ذهب اليه زمرة من المتكلمين المتكلفين وربما يستعمل في هذا الاخير لفظ
الاكتنان **قال** وانما كان لهيها عنها **اقول** يعني ان عدم تام النفس بهذه الملكات الردية في هذه النشاة لعقد ادراكها
لها لانغماسها في العوايق الجسدية واستغراقها في العلائق البدنية واذا رفع تعلقها عنها نالت ادنى عظيما وتاملت بالما
وتعذبت عذابا اليما وذلك من حيث ادراكها لها مع مفارقتها عن معشوقها الذي صار بالقياس اليه كالمحجوب المحقق
وكالها التحقق الذي لا يطلب ما سواه ولا يرغب فيما عداه بل اعتنى الهه هواه وكان امرها فرطا قال في اول تفسير سورة
اسم ربك واما تكميل القوة النظرية بالمعارف الالهية وهو قوله وذلك اسمه فصلى واما تكميل القوة العملية بالاعمال الصالحة

وهو قوله

وهو قوله فصلى ايضا ثم قال المطلب الثالث من مطالب هذه السورة تقرير المعاد واليه الاشارة بقوله بل تؤثرون الحيوة الدنيا
والاخرة خير وابقى واعلم ان البيان تام كامل واف في اثبات امر المعاد وتقريره ان هذه اللذة المطلوبة لذاتها والخلق قد ذلل لكل في
هذه الحيوة الجسمانية انواع اللذات الجسمانية وما ادركوا شيئا من السعادات الاخروية فوجب ان يكون مستمرين على طلب
اللذات الدنيوية معرضين عن اللذات الاخروية واليه الاشارة بقوله بل تؤثرون الحيوة الدنيا والاخرة خير وابقى وهذا
البيان اقصى ما يمكن ان يذكر في هذا الباب وتقريره بيان امرين الاول ان اللذة الاخروية خير من اللذة الدنيوية ويدل على صحة
وجوه الاول ان اللذة الجسمانية مشتركة فيها بين الناس والبهائم والديدان والخنافس واللذات الروحانية مشتركة فيها بين
الناس والانبياء والمرسلين فكون اللذات الروحانية افضل الثاني ان اللذة الجسمانية لو كانت خيرات وسعادات لكان
كلما كان هذه الاشياء اكثر كانت السعادة والكمال اكثر ومعلوم انه ليس كذلك لانا لو فرضنا عاقلا لا يتم له الا الاكل والشرب
والوقاع وكان مدة عمره مقصورا على اصلاح هذه المهمات كان منسوبا على الخسة والدناءة والى انه كالبهيمة واما من كان
اعراضه من هذه الاحوال اشد وبعده عنها اكثر كان الى الكمال والروحانيات اقرب فعلم ان اللذة الروحانية خير من الجسمانية
ولهذا السبب كان الانسان لا يقدم على الجماع عند حضور الناس فلو كانت تلك اللذة من باب الكمال لكان ظهورها اولى من اخفائه
لا محالة والفاعل لا يتخفى بالاكل الكثير وكل ذلك يدل على صحة ما ذكرناه الثالث ان جوهر الروح اشرف من جوهر البدن والابتهاج
بمعرفة الله ومحبته اشرف من الابتهاج بالمطعوم والمشروب والمنكوح فثبت بهذه الوجوه ان الاخرة خير من الدنيا واما الكلام
الثاني وهو ان الاخرة خير وابقى فمفهوم ظاهر بوجهين الاول الابد من الموت وح ينقطع كل تلك اللذات الجسمانية الثاني ان اللذة
الحاصلة من الاكل والشرب والوقاع انما يحصل حال الاشتغال بالاكل والوقاع فاما بعد تلك اللحظة فان اللذة لا يبقى اثرها
التبديل بما انقلبت تلك اللذات الاثار والبهجة الحاصلة بالمعارف الالهية والعلوم القدسية والاخلاق الفاضلة فانها
باقية دائمة لا تنقص عن الزوال والانتقال فثبت بهذا البيان الباهر ان الاخرة خير وابقى وانضم الى هذه المقدمات اخرى وهي
ان كل ما كان خيرا وابقى وانما جاز حذف هذه المقدمة الثانية لانها هي البديهة المقررة في القول السلبية **قال** باثارة **اقول** افيد
اثارة باتورد عليه من عوارضه اي بقية ما كانت تورد عليه من عوارضه اي بقية ما كانت تورد عليه من عوارضه البدنية في التنزيل
الكريم واثارة من علم اي بقيه منه وفي طايفه من نسخ الكتاب باثارة باتورد عليه من عوارضه اي ما يورده البدن من عوارضه على
جوهر النفس انتهى وهو كما ترى يدل على ان التعاشق من النفس والبدن وتوصلها يقتضي صعود هنات بدنية الى الروح وزوال
الهيات الروحانية الى البدن فكما ان الفكر في المعارف والحقايق واستماع ذكر الحب ومطالعة نور جماله وشاهد عظمته وبهائه
توجب اقشعرار البدن ووقوف شعاره واضطراب جوارحه كذلك كثير من الحالات البدنية كغلبة الاخلاط توجب كثيرا من الصفات
النفسانية كالاخلاق والملكات التابعة لها وعند ذلك سر كثير من التكاليف الشرعية **قال** ومقتضيات البدن **اقول** انه معطوف
على ما دخله الباء وذلك على ان يكون العذاب بحسب تلك المقتضيات انفسها ايضا ويحتمل عطفه على المجرور بالاضافة وذلك على
ان يكون تاملها من فقدها الاسباب ايضا والاول اولى من حيث سياق العبارة ومساقها **قال** الا الرسم في النفس **اقول** اي
ما تعلق به من الحس المشترك الذي من قوته **قال** او سبب السبب **اقول** فعلى هذا لا تاثير له فيه لكونه من العلل البعيدة **قال** اما
ما فوقها **اقول** يعني البادي العالية من العقول المفارقة وقوله ما يكون اي يوجد على ان يكون تامة وقوله وقد بينا ان التصورات التي
لتلك العلل يعني النفوس المجردة الفلكية من الملكة الروحانية المتعلقة بالاجرام العلوية تعلقا تدبيريا وقوله مبادي الموجودات

تلك الصور الى الحقائق والذوات السفلية ولكن ذلك بالعرض لا بالذات اذ كانت ممكنة لان الامكان من مراتب المعلولات وقوله ولم يكن
هناك اسباب سماوية تكون اقوى من تلك التصورات اي تصورات النفوس المجردة الفلكية التي هي علوم فعلية ناشية وما هو اقدم منها
من العقول المفارقة المفيضة تلك التصورات على النفوس المجردة الفلكية القابلة لها اقول لا على ما قال وما هو احد القسمين على ان يكون
معطوفا على قوله وما هو اقدم المراد من احد القسمين النفوس الفلكية المجردة ومن القسم الاخر المنطبعة الجسمانية بحسب الهامين
التشكلات الوضعية وقوله غير هذا الثالث وهو العقول المفارقة فيكون العالم الارضي بسبب ذلك من جهة خيرية على ما اوضحناه
قوله بل عن تاثير يوجبه ما الذي الامور الارضية من حيث تغيرها تاثر النفوس المجردة الفلكية فيها من التشوقات والشهوات
بالفعل بالقصد الاول لان السماوات مقصودة للعوالي على سبيل العرض وبالقصد الثاني قال وليس هذا بالحقيقة تاثيرا اي
ليس للامور الارضية وتغيرها تاثير فيها بل التاثير المبادي وجود ذلك الامر من الامور السماوية التي تكون ناشية عن تلك
النفوس بالذات من التصورات الحقة والتشوقات الفائقات التي هي اسباب تلك الحركات والدورات والاوضاع والتشكلات
الناشية على ما بينه بقوله في الاشارات فيكون المتشوق متشبها بالامور العالية التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة
واشتياقه اي ذو حال كونه راشحا عنه الخير من حيث هو شبيه بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه من حيث البراءة عن القوة
واما بالقصد الثاني فان يرشح الخير عنه حاله التشبه كما يرشح عن معشوقه ثم استدل عليه بقوله فانها اذا عقلت يعني النفوس المجردة الفلكية
الاوائل يعني العقول المفارقة عقلت ما هو الاولى بان توجد من الامور السماوية من الحركات والاوضاع التي هي عبادات لها
واذا عقلت هذه الامور ذلك كان اي وجود هذا العالم السافل وقوله فكون اصناف هذا القسم اي ما يوجد من هذا العالم على سبيل
العرض اقسام ثلاثة قال المغتصب اقول اقول انه على صيغة اسم الفاعل من اغتصب مفعول تصورنا والسبب المبرد مفعول تصورنا اي كما تصورنا الشيء
المغتصب بعد السبب المبرد بنا قال والقضاء من الله سبحانه اقول لا يخفى ان القضاء والقدر لفظان مشتركان لهما معان كثيرة منها التخليق
والتقدير ومنها الايجاب والالزام ومنها التبيين والاعلام ومنها ما ذهب اليه الاشاعرة من ان قضاءه تعالى هو ارادته الازلية المتعلقة
بالاشياء على ما هي عليه فيما يراد وقدره ايجاده اياها على اي مخصوص معين في وقت وصفات واحوال واما عند الشيخ والفلاسفة فالقضاء
لما كان عبارة عن جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الواجب وكان ايجاد ما تعلق
منها بالمادة على سبيل الابداع متعذرا واذ هي غير مباينة لصور موجودين معا فضلا عن الاكثر وكان الجود الالهي مقتضيا لتكمل المادة بايداع
تلك الصور فيها واضطرام منها بالتموجات بلطيفة ممكنة زمانا يمكن ان يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود
جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في مواد الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد
وبعبارة اخرى ان تم الكلام بما يجمع الموجودات الكلية والجزئية على ما هو عليه دفعة واحدة وهذا قضاء وخروجها من القوة الى الفعل
مفصلا بحسب الارادة وقدرة قدره كما قال امض قاتل وان رسى الامر عند آخر انه وما نزله الا بقدر معلوم فان القضاء والقدر لما
يوجبان بتوسط اسباب وعلل مترتبة منتظمة بعضها مدبرات ومقدمات كالنفوس السماوية والحركات والاوضاع الفلكية والصور
اللاحقة المادية مجرى الاشياء الاتفاقية وغيرها من الادراكات والارادات الانسانية والحركات والسكنات الحيوانية وبعضها
فاعلات ومقتضيات كالمبادي العالية من الجواهر العقلية وبعضها قوابل واستعدادات ذاتية وعارضية بها يختص بحال دون حال و
صورة دون صورة وترتبا وانتظاما مباينا معلوما في القضاء السابق لا يخفى ان جميع الممكنات التي من جملتها قوابلها وافعالها وارادتها
مستند الى مشية الله تعالى وقضائه وقدره وان الاسباب الظاهرة لافعالنا انما هي قدرتنا وارادتنا فنظر اليها قاصر انظر على تلك

الاسباب

الاسباب القريبة قال بالقدر والتفويض اي بكونها واقعة بقدرتنا لمقدرة بتقديرنا مفوضة الينا ومن نظر الى السبب الاول وكون تلك
الاسباب والوسائط مستندة باسرها على الترتيب المعلوم في سلسلة العلل والمعلولات الى الله استنادا واجبا وترتيبا معلوما
على وفق القضاء والقدر وقطع النظر من الاسباب القريبة قال بالجبر وخلق الافعال ولم يفرق بينها وبين الجمادات ولما من حق
النظر فاضاف الافعال الى الله تعالى بنظر التوحيد واسقاط الاضافات ومحو الاسباب والمسببات لا بمعنى خلق الفعل فيا الوفق
قدرة وارادة جديدتين عند حصول الفعل هنا كما هو عليه الجبرية قال باستناد افعال العباد الى قدرتهم وارادتهم المبدئين في سلسلة الاسباب
والمسببات الى مسبب الاسباب فقد اصاب والقائل بان افعال الناس تابعة لقدرتهم وكلها فعل الله بلا واسطة ولا دخل للجهد والسعي
فان قلت ان الله عالم فهل افعال العباد بها فلا يكون ان يصدر عنها خلافه وذلك يستلزم الجبر قلت هذا منقوض بانه اذا تم فانه على
ذلك فهل فعله عالم فلا يكون صدور خلافه عنه فيكون في افعاله مجبورا فكل ما كان جوابكم فهو جوابنا والحق ان يجاب بان علمه تعالى بكون الارادة
من جملة اسباب لا ينافي الاختيار والاستلزام الجبر على ما ذكرتم لانها الا فاعلية في التكاليف الشرعية لان السعادة لا يخلو اما ان يكون مقدرة او لم
يكن مفعولا مقدرا والتقدير يحصل البتة وعلى تقدير خلافه لا يحصل البتة اذ لا ارادة القضاء وعلى كلا التقديرين يكون السعي في الاعمال والمساعي عبثا
لانا نقول المقدر هو حصول السعادة بعد تحصيل اسبابه فعدم تحصيل الاسباب يدل على عدم تقدير السعادة كما ان عدم الاسباب المتسلسل
يدل على عدم تقدير السعادة كما ان عدم الاسباب الوارد واما السعي في التحصيل فلا يدل على حصول السعادة فان العبادات ليست علة لانه السعادة
بل اسباب اقتضت بعدها يدل على عدمها ووجودها الاستلزام وجودها فظهر ان الكل بقضاء الله وقدره وحاصل عبارته وارادته وليس ارادته
مثل ارادتنا في صدور الافعال عنا فانها متغيرة وزائدة باستعداد الفعل بعد الترجيح والله سبحانه وتعالى منزه من جميع تلك النقائص فان
قلت اذا كان الكل بقضاء الله وقدره فلم تعاقب النفس وتعلم نتائج وجوه عاملة عنا بها معها والثواب والعقاب من لوازم الافعال الواقعة
بالقضاء والقدر فان الاعتقادات الردية كما انها اسباب للامراض الجسمانية تلك العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب للامراض النفسانية
وان الله تعالى يعني انه لو ابتلى لم يفعل لان المشيئة من جملة علل فعله اذ فعله كماله منزه عن الاحتياج بل الازمة ورفعها للازم مستلزم
رفع الملزوم ثم يعود الى الراس فيقول ان العناية عبارة عن علم تعالى باعلية الوجود من الاشياء الكلية والجزئية الواقعة في النظام الجملي على الوجه
الكلي المقتضي للخير والكمال الوجودي لوجود النظام على افضل ما في الامكان ام ما يرضيا باعتبار تعالى فليس بها علم هو علم بسيط تام بذاته
مقدس عن شائبة كثرة وتفصيل يحيط بجميع الاشياء خلاق العلوم التفصيلية التي هي بعينها اي ذوات الاشياء الصادرة عنه بطبائعها وتشخصاتها
واما القضاء فهو عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات بابداع الباري اياها في العالم العقلي على الوجه الكلي لا زمان على ترتيبها
الطولي الذي هو اعتبار سلسلة العلل والمعلولات والعرضي هو نظام الوجود الجملي والقدر عبارة عن ثبوت صور جميع الموجودات في العالم
النفسي على الوجه الجزئي مطابقة لوجودها الخارجية الشخصية مستندة الى اسبابها الجزئية واجبة بها الازمنة الاوقاتية المعينة وتشملها القضاء
الاولي شمول القضاء للقدر والقدر بالمعنى الخارجي الا ان العناية لا محل لها ولكل من القضاء والقدر محل ثم نقول بمزيد من التفصيل
ان القضاء والقدر اما على واما بمعنى معنى الاول يرجع الفرق بينهما الى الاجمال والتفصيل كما سنذكره على الترتيل وعلى الثاني الى اقرار
الذات والاقرار وثباتها بالقياس الى الزمان وما فيه وفيما بعد ذلك باعتبارين فاذا عرفت هذا فنقول ان القضاء عبارة عن الصور
الثابتة في العالم العقلي على الوجه الكلي الاجمالي مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن حصول صور الموجودات في العالم
النفسي على الوجه الجزئي التفصيلي مطابقة لما في المواد الخارجية من الصور والاعراض التابعة للطبائع وذلك على حسب اختلاف
استعداد المواد القابلة المرتبطة بالمبادي الفاعلة من الانوار الشاهقة العوالي من المفارقات المجردة من العقول والنفوس المجردة التي

هي الملائكة متعلقة بالاجرام العلوية بالحقها من الاوضاع والحركات والعوارض والهيات تابعا الاشواق تلك الحركات والاتجاهات
التابعة لها من التصورات والادراكات لتلك الانوار المفارقة عن المادة من كل جهة الى ان تنتهي ذلك الى غاية الغايات اعني غاية
الازلية الموسومة بالغاية الاولى الى القضاء والقدر بحسب الشؤن نسبة الاول الى الثاني وبالجملة ان نسبة الاول الى الشؤن ام جميع
النسب فالمعتبر في القضاء العلي كونه في حيز الابداع فيكون صور الموجودات الجزئية المتغيرة الفاسدة هنالك متميزة موجودة كلية ينعم
بعضها الى بعض حتى اعم جملة منها بحسب الصدق على جزئي جزئي من تلك الصور والحاصل ان المراتب التفصيلية اربع يكون الرتبة
في حد الابداع العقلي قضاء او في حد الكون النفسي قدرا بالنسبة الى الانتباه على الموجودات الخارجية ولك نفس وجودها العيني
لكونها من حيث وجودها الرابطي فجزيرا انه لو كان المعتبر في القضاء الصور في حد الابداع جاز ان يكون ما سواه من المراتب الثلاثة
الثلاثة قدرا وان لم يعتبر ذلك فيه فينبغي ان يكون كل اجمال قضاء لما هو تفصيل وكل تفصيل قدرا الا الست اقول ان هذه المراتب
للانكشاف التفصيلي كما ذهب اليه اقوام والا لكان علمهم مستفادا من خارج بل اقول انها مصحوبة للانكشاف لا لاستلزامه له وعن هنا
نسمعهم يقولون ان الحق الاول يدرك الامور الجزئية عن قدرة من جهة تلك الامور اي لا يجوز ان يكون علمهم مستفادا من الامور
الصادرة عن حقيقة كانت ادراك الاشياء لوجودها عندها اذ لو كان لك يكون علمها مستفادا من خارج وهو باطل بل يجب ان يعلم انه
يدرك الاشياء من ذاته لا من الخارج كما سبق وبالجملة ان هذه المراتب الاربع المصحوبة للانكشاف لما كانت متفاوتة بالتكوين
والابداع الخارجي والذهني يكون الصور العقلية الابداعية قضاء ايا بالقياس الى ما سواه اذا اعتبر الاجماع في العالم العقلي و
الامر فيه امر واما القضاء العلي الجوهر المرفي الذي هو العقل او القلم او الحقيقة المحمدية على اختلاف التعبيرات فذات موجود
تعم لقربه اليه في نظام الوجود بحسب السلسلة الطولية بل انه تعم بحيث لما كان وجودا على الجميع حيث انه مبدأ له فيكون هو الكل في هذا
فيصير ذلك قدرا وهذا قضاء اذا لم يعتبر فيه الوجود العقلي في حد الابداع واما الغاية الازلية لم يكون عبارة عن تعلق ارادة الشيء
بايجاد الشيء فلذا قال الشيخ ان الغاية الازلية هو ان يوجد كل شيء على ابلغ ما يمكن فيه من النظام وقد وقع من الفيلسوف ان الغاية
مشتملة على الجميع لكن بالامور الابدية تكون غاية فيها متعلقة بالنوع والعدد وبالامور الفاسدة بالنوع فيمكن التوفيق بين هذين
القائلين وان يحمل الاول على ان نظام الوجود متعلق قدرة الازلية من الظاهر انه نوع في شخص ثابت بالامر السلسلة العرضية وليس
هنالك شوب شر وثباته عدم وفنا الا بالعرض لا الذات والثاني على ان ذلك النظام باستلزام ما الامر السلسلة الطولية
من التفصيل والعلم في كونه وكل شيء عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم دلالة على ان الاشياء وجودا بحسب القضاء متقدما على وجودها
من حيث القدر لان تنزيل الشيء فرع ان يكون له وجود على نحو اخر لا مجرد وجود بسيط بل له نظائر عديدة منها ما في كونه وما
اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم ومنها ما في كونه وما من دابة الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب
مبين ومنها ما في عموره والحبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين واما القضاء العيني وقدره فهو وجود نظام الوجود
الذي هو الكتاب المبين لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها ولكن ذلك باعتبارين احدهما بالامر السلسلة العرضية وثانيهما بالامر
من السلسلة الطولية فعلى الاول قضاء وعلى الاخرى قدر واما الزمان صافيه فله ايضا اعتبارات احدها اعتبار قراره واجتماع اجزائه فيكون
الى الازلية ثم وثانيها اعتبار الاقرار مع صافيه ونعم ما قيل ما من ازل ابدي وما من ابد ازلي قال وافضل هو الا هو المستفاد من رتبة النبوة الى
قوله في جواب النفس الناطقة بعض ثلث ذكرناها اقول اذا ذا القدسي الصابر باستكمال نفسه المجردة في مرتبة العقل المستفاد عالما
عقليا مطابقا لعوالم الوجود قوته العقلية كبرت وروح القدس الذي هو العقل الفعال وواهب الصور باذن ربه نازلا فاذا صار من جزئه

واعتبر

واعتبر في كلمة اشتعل راسه في كبرته رفعه واحال نفسه الى جوهر ذاته فالنفس المجردة العاقلة بحسب كمال هذه القوة شجرة يكاد زيتها يضيء
ولو لم يمسسه نار نور على نور فمن كانت الشجرة نفسه القدسية ثلث ضغاث احلام اشكال قوى ثلث كان بينا الضرب والنبوة من جهة كمال
قوته النظرية التي منها احساس مبادي الادراكات والعملية التي منها انبعاث مبادي التحريكات الاولى ما يجب كمال القوة العاقلة هي
ان يكون ملوسة كلها بالحدس ونظريات العقل من المقدمات الفكرية بالنسبة اليه جميعها حدسيات والمجردات العقلية كلها من هذا
السبيل الثانية ما يجب كمال القوة المتخيلة وكمال القوة المشتركة المسماة عند الفلاسفة بنطاسيا وهي ان تتسلم الابصار والسماع
في النطق لا من سبيل الظاهر من مرآة الجليدية وطريق الصراح بل من جنبة الباطن من سبيل الاتصال بعالم العقل والاخر الذي
سبيل الظاهر الصابرين الى اقليم نور الله سبحانه لشد مقاله مرائي القوة الحسية واحكام شبهها بالواح الاذهان النقية
المجردة العقلية ولا يتبع ذلك المناصين الا في النوم فيجب كمال هذه القوة تنتبه وتمثل الابصار النبي بالرؤية البصرية في النطق
ملائكة الله تعم فيهم وينتظم ويترك لسامعيها القوة السمعية كلام الله تعم على لسان الملك المتمثل له فلسمعه وهذا سبيل الباب
الوحي والالهام ولمن هذا السبيل المجردات القوية والاخبار بالمغيبات والانذار بالعقوبات قبل وقوعها الثالثة ما يجب كمال
قوة النفس في جوهرها باعتبار النظر الاولى الجبلية المخطوطة على استعدادها الفطري التي ثم اقول ان ما ذكره الشيخ هنا مقصوده
ذكرنا اشارة بذلك ما ذكره في كتاب النفس من هذا الكتاب بما في فصل احوال القوى المحركة وضرب من النبوة المتعلقة بالعمل
بين بعض البيانات من القوى المحركة ومن بعض احوال النبوة ثم قال وبالجملة فانه يجوز ان يتبع ارادته وجود ما يتعلق به استحالة الفعل
للاضداد الموجودة فيها وهذا ايضا من خواص القوى النبوية وقد كان ذكر انه خاصية قبل هذه تتعلق لقوتها التخيلية وتلك خاصية
بدنية تتعلق بالقوى الحيوانية المدركة وهذه خاصية تتعلق بالقوى الحيوانية المحركة الاجماعية في نفس النبي العظيم النبوة ثم قال
فنقول انه لما بين ان جميع القوى الحيوانية لا فعل لها الا بالبدن ووجود القوى ان يكون بحيث يفعل فالقوى الحيوانية لذاتها انما
تكون بحيث تفعل وهي بدنية فوجودها ان تكون بدنية فلا بقاء لها بعد البدن وقد كنا في كتب الطبيعي في باب الاستحالات
المختلفة بحيلها ويجب اختلاف احوالها الفرح والغضب والحلم والحقد واللذة وغير ذلك كلاما لا يوجد الا لقدمين ما اجرى
مجراه في تفصيله وتحصيله فليتراجعا هناك انتهى ولا يخفى ان ما وقع عنه بقوله وهذه خاصية تتعلق بالقوى الحيوانية المحركة الاجماعية
يدل بظاهره على ان مثل هذا التاثير يكون من حيث القوى الحيوانية لا النفس المجردة الانسانية التي هي من عالم النور وهو غير ظاهر
بل الظاهر ان مثل هذا التاثير يكون من الجوهر الملكوتي الروحي لا من البدن الحيواني على ما يظهر مما ذكره في اخر كتابه الاشارات حيث
تذكره وتنبيه الى قوله ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضرب من العلائق اخر وقد علمت
ان جهة تمكن العقل منها وما يتبعه واراد بالعقل الانسان وبما يتبعه الظنون وغيرها وفي بعض النسخ العقل بدل العين العقل
والمراد به العلم التصديقي ثم قال قد يتادى الى بدلها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معرض فوق قضاء
يفعل في ارادته ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار وبينهما او هام الناس بغير مزاج مدرج او دفعه وابتداء امراض وقرائن
ثم قال فلا تستبعد لنا ان يكون لبعض النفوس بلكة تعدي تاثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس بالعالم وكانها قوة كلية
من جهة تكون قد اثبت بعد الجبي ما علمت ان بعض هذه الكيفيات لا سيما في جهة صادقة اولى لمناسبة تخصص معينة لا سيما
وقد علمت ان ليس شيء بعيد وكما يتردد ذلك تستكون ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في الجوهر الخارجي فتفعل
عنها افعال بدنية ولا تستكون ان تتعدى عن قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت تحدث ملكتها

يقهر قواها البدنية التي لها فيتمهن شهوة او غضبا او خوفا من غيرها انتهى ومن البين الظاهر من فصول سابقه ولاحقه عن هذا الفصل
ما يؤيد اقتناه وكذا ما تقدم على ذلك المنقول من الشفاء من كلامه تجوز الكيا وغيرها حيث ذكر وكثيرا ما تؤثر النفس في بدن نفسه
تاثير العين الغايبة والوهم العامل بل النفس اذا كانت قوية شريفة شبيهة بالمبادي الطاعة العنصر الذي في العالم وانفعل منها ووجد
في العنصر ما يتصور فيها وذلك لان النفس الانسانية تبين انها غير منطبعة في المادة التي لكنها مفتقرة اليها فاذا هذا القرب من الخلق
جل لها ان يجعل العنصري البدني من مقتضى طبيعته فلا منع حتى يكون النفس الشريفة القوية جدا بحيث وتاثيرها اما يختص بما من الابدان
ان اذا امكن انتهاؤها في الميل الى ذلك البدن شديدا قويا وكان مع ذلك غالبا في طبيعته قويا في ملكته جدا فيكون هذه النفس تؤثر
للمرض وتمرض الاشرار ويتبعها ان تهدم طبايع وان تولد طبايع وان يستحيل بها العناصر فيصير غير النار نارا وغير الارض ارضا و
تحدث بالارادة ايضا امطارا ثم قال كل ذلك بحسب العجايب العقلي والترجيح الى ما كنا فيه فنقول ان ما وقع عنه بقوله وقد نقلنا في كتبنا السابقة
لا يجدان يكون اشارة بل لا انه على اثبات علل لمثل هذه الخصوصيات وغيرها بسببه ما وكان هذا من قبيل ما وقع عنه في الاشارات
في امثال هذه الديات بقوله اشارة وهذه القوة دبالكات النفس بحسب المزاج الاصلي لما يفيض من هيئة نفسانية يصير النفس
الشخصية تخصها وقد يحصل المزاج حصل وقد يحصل بضرب من الكسب بجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل الاولياء الله
وذكر الشارح المحقق للاشارات في شرحه عليها لما ثبت وجود قوى لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هي مبدا الافعال
الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة تختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون عين ما تتخصص
به ذلك النوع ويجوز ان يكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فان الاقسام هذه الاخيرة وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة
دبالكات للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص الذي يتقوم
النفس وحده نفسا شخصية وربما يحصل المزاج طارد وربما يحصل بالكسب كالاولياء انتهى ومن الظاهر ان ما وقع عن الشيخ بقوله
لما يفيض من هيئة نفسانية ما قاله الشارح المحقق في تفسيره بقوله التي هي بعينها التشخص والظاهر ما ذكره الشيخ على وفاق ما قاله
المعلم الثاني ابو نصر الفارابي وهو ان التشخص نفس وجوده ووحدته من ان هويته الشيء وتعينه ووحدته وتشخصه وخصوصية وجوده
للفرد كلها واحدة فليس بدنية فانه لمتوهمة قال الشيخ في رسالة النفس بعد العبارة ان المتخيلة مشاهدة صورة الهيئة بجميع ما فيه
واما طي الهيئة مسوسة في مثل تلك المدركات الوجيه انتهى بما حاصله ان كمال القوة المتخيلة وكمال القوة المشتركة المساة بنفاذ
ومثل حصاله ما يبقى القوى الاساسية واستحكام شبهها بالواح الاذهان النقية المجردة العقلية ان مصدر الابصار والسماع
في البصلة لا من سبيل الظاهر ومن الجليدية وطريق الفراغ بين الباطن وسبيل النفس النقية وهي من حيث انتقالها معالم العقل
واغوارها في مسالك الصابرين وتمثل الابصار ملائكة الله فيصير هو ويتركب وينتظم بساعة كلام الله فيسمع فهذا سبيل
الاتحاد والوحي فاذا تقرير هذا فنقول ان القاء الحاذي اولا الى ما يقتضي النفس النبوية ثم القاء الالفاظ الى ما يناسبها وهو الحس المشترك
بحيث تسمع لا من فوق الصراخ وسبيله ثم انه قد يامره الله تعالى ان يلقي ذلك في عالم الشهود الى الابصار بالفاظ شهودية او يجدها الله
تعالى كما في قوله العزيز قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي الاية وفي قوله قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الاية واما الالهام فهو
القاؤه تعالى المعاني في النفس من دون القاء ما بازائها من الالفاظ في الحس المشترك وان القي الالفاظ الشهودية وايجادها في
الهواء تحريكه لسان النبي بحيث جعله بمنزلة شجرة موسى وتلك الفاظ سمي الحديث القدسي فقد اشرح ان هنالك كلاما القيا
شهودا خلقه الله تعالى بانا ما الهمه من الحاذي التفسيرية من دون الفاظ خيالية مسموعة بسماع غير شهودي كما في الالهام والوحي و

ذلك يوافق

ذلك يوافق عليه ابن الحديث قالوا ومن الحديث ما يسمى حديثا قدسيا وهو ما حكى كلامه تعالى غير متحدى بشيء منه قال الله الصوم لي و
انا اجزي عليه وقال الله تعالى من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليتخذ ربا سواي وامثالها وبالجملة ان الالهام غير الاخبار لان المخبر في الامر
وجود الالفاظ المسموعة في عالم الحس المشترك والقوة المتخيلة بحيث انها قليلة الانتقاش في جانب الظاهر قوية التلقي من عالم الغيب
فانها تخلص من شوكة الطبيعة وفي تدبير البدن وتفرق الخلط من الجنبة الجسمانية وهي في حال اليقظة فيرجع الى عالمها ويتصل بروح
القدس ومن شاء الله من ملائكة المقربين وذلك اختلاف الالهام حيث لم يعتبر فيه الا وجود المعاني في النفس من دون الالفاظ
الخيالية المتخلة المسموعة وان كان هنالك الفاظ شهودية مسموعة خلوقة القاها الله تعالى او من هاتفا في اشبه عليه وهو الحديث
القدسي وروي عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام انه قال ان الله تجلى الله لعباده في كلامه ولكن لا يبصرون انتهى وهو اشارة الى ما
ذكره العارف الرباني عبد الرزاق الكاشاني في تاويلاته انه عليه السلام خرج عقيبا عليه وهو في الصلوة فسئل من ذلك فقال ما زال اردد
هذه الاية حتى سمعتها من المتكلم بها قال الشيخ العارف في العارف ان لسان جعفر الصادق عليه السلام كان في ذلك الوقت كشجرة موسى
عند قوله انا الله وبناسبه ما نظمه بعض ارباب المعرفة بقوله روايا شقايا انا الله ازمن حتى حرا شهودا وانزل بحتى على ما قال الشيخ و
افضل الناس من اتصل بنفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق قال الامام في المباحث المشرقية في فصل كيفية انتباه من الغيب
النفس الناطقة متى كانت كاملة القوة واخذ الجواب المتحاذي بحيث يكون انتقالها بتدبير البدن لا ينعها عن الاتصال بالمبادي
المفارقة والتخيلة ايضا يكون هو به بحيث يقدر على احتمال الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فيقع مثل هذه النفس حال اليقظة من
بقية الناس من الاتصال بالمبادي المفارقة تنبهم فيها الدراك لبعض ما كان او سيكون من الغيبات ثم يبقى عنها الاثر الى عالم التخيل كما ذكرنا ثم
ينطبع منه في الحس المشترك فيرى بسبب ذلك الانسان كالمنظور امامه حاضرا فيشاهد منظرا في اكمل الهيئة واجمل الكلمات
فيها بهم من احوال الدنيا احوال من يتصل به ثم ان كان هذا الاثر الجزئي مخالفا للمعاني الكلية التي ادركها النفس الا بالكلية والجزئية كان مبصرا عجا
وان كان مخالفا لها بعض الوجوه ادركته النفس محتاجا الى التاويل انتهى وهو اشبه صريح في الدين ومن تصانيف البيان فلا بان ما جعله بعض العلماء
من جواز ظهور الالفاظ في الوحي على لسان النبوة الا لا ما خلقه فتصنع وبالجملة تعسيل الرجل الخط الاصفى والنهج الاوفى بحيث يحمل شعاع قد
ما يوجد ذلك الحس من الحواس بحيث لا يبقى له مجال اصلا مقول ان السماع والابصار المشهودين تقسم المسموع والمبصر من الوارد القاء حيث الوحي الاطلاع ثم
منه الى الخيال والتخيلة ثم صعدا الامر الى النفس العاقلة وفي ابصار الملك وسماع الوحي وهما الابصار والسماع الصدريان ينعكس الشان فينزل الضعيف
الى النفس من عالم الامر يحتمل الى شيئا من الملكوت بحرية غير مستبصرة لقوة خياله لو وهمه او شعوره ثم ينبعث عن النفس الى القوة الخيالية فيحمله
مفصلا تفصيلا بعبارة منظومة مسموعة يسبق لها الصورة في الخيالية عن مقطع الوحي وعالم الانامة ثم يتحد الصورة بالتخيل والصورة المتخيلة من الخيال
الى الوحي الاطلاع وهو الحس المشترك فيسمع الكلام ويبصر الصورة التي حول الملك لها على صورة مادية يتمثل في شبح بشري يطوي بكلمات الهيئة
منظومة مسموعة كما قال الله تعالى فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا وذلك ارتسام صورة في لوح الاطلاع لا من سبيل الظاهر والاحس من مادة
خارجية بل بتحلل اليه من الباطن والحصول من مقطع الانامة فهذا افضل ضروب الوحي والالهام ومثال انه غالب العقل الفعال النفس بالفاظ
مسموعة مفصلة ولم ابحاث مختلفة ومراتب مفاضلة بحسب درجات النفس لسامية وقد تكون في بعض درجاته لا محض المسموع والمبصر بحيث من جهات
العالم المحسوس بالامر الجهات باسرها في الواحد وفي الحديث ان الحارث بن هشام سال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف ياتيك الوحي قال
احيانا يتمثل لي ملك الجرس وهو اشد علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال واحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فاعي ما يقول وربما يكون النفس المسمى
صفاتها في بعض الاحايين وسلطانها على قهر الصور الخيالية والشوائن الهيولانية اعظم فيكون عند الانصراف عن الحس والاتصال بروح

القدس عن الجسم والجسمانية والشيخ المثل فيها هو تجرد ذاته العاقلة وتستفيد وصولها في صورة القدس وتجرد ذاته العاقلة ظاهرة
مرآة في صورة الحاسة كانطباق الحافظ ومرة اخرى في نفسه المتخيلة كما قلنا ثم ولتعلم ان مرة اخرى ثم ان نسبة ظهورهم العقلاني لنفوس الانبياء
عليهم السلام نزولا يشبه الهبوط المتخيل والاستلاذ الروحاني بالنزول الحسي والاتصال المكاني فيكون قولنا نزل الملك استعارة بتشبيه نزول
نزل الذي كان بحاذاه بالتبعية تلك الاستعارة التبعية ثم انما صح ان شبح الملك المجرد للهوتي لشبح مثالي او مثالي صح ان يشبح شبح بشري
بعد شبح مثالي فنزول الملك الذي عليه الصلوة والسلام وسمع كلام الله القديم على لسانه القدسي سمعه الجسماني فلما ترى الامة عليه على ان النبي
يوحى اليه وملائكة الله المقربين ملكهم لكن ولما كان المجرد الذات والمسموع كل صورة المخلصة في الحس المشترك واما ذو الصورة فهو تشبيه
وماده الخارجية فصير العرش يرى في الخارج وفي عالم الخيال واذا سلم المحسوسات ثم معارضة النبوة والنبي الحديث والحديث الشرع على الباب المفتوح
وهو الذي يرى عالم الملك والشهود ومصعدا الى عالم الغيب فيما يسمع الصوت في القطع من سبيل الباطل ولكنه لا يعلمون تحقيقها سنتها
كما في كتاب الجمع الكافي في باب تفرق بين الرسول والنبي والحديث قم ان هذا ما عليه ارباب العصر صلوات الله عليهم ومن هنا الملك وقع في زاوية
فاملها بالهام الخفية ومن اعلم منه اطلع بانها اجلى صيغة الفاعل المعنى انها تحدث الاحاديث وليس هذا الامر اشتغالات الاعلام قال وهذا الجم
المقابل الى قوله لا يستند الى برهان ولا يستبعد الى ان ذلك ان احكام الشهود تختص بعض الناس بدليل ان اجادا الاتحاد من الاشياء والاطنا فالحكمة
حكم عجيب فيكون في هذا من حيث انه جهل الامر حيث انه جهله ولعله كان ذلك عجزه لا من حيث علمه ما حكم وقد اندرس ولنجي ذلك العلم فانحتى
وما يتفق من اصابة الجم على بدو فهو اتفاق لانه قد يطلع على بعض الاسباب لا لاجل السبب بعينها الا بعد شوق طويل كثيرة ولنفس في قدرة البشر
الاطلاع عليها فان اتفق ان قدر الله بعينه الاسباب وقعت الاصابة وان لم يقدر اخطا ويكون ذلك لتخمين الانسان في ان السماء تطر الغيوم
فوارى الغيم يجتمع وينبعث من الجبال فيرى ظنه ذلك وربما نحى النهار بالشمس ويلمع والغيم فيكون بخلافه وجود الغيم ليس كافيا في الطلوع
بعينه الاسباب لا يدري وتخمين الملاحين ان السفينة يعلم اعتادا على ما يفهم من العادة في الرياح والتلك الرياح اسباب خفية لا يطلع عليها فتارة تصيب
في تخمينه وتارة يخطئ ثم ذكر انه لا ملازمة فيه فاقل احواله انه مفوض في وصول الاعنى وبضع القمر الذي هو انفس بضاعة الانسان بغير ملازمة ما يتخمر
فقدم رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه والناس مجتمعون عليه فقال ما هذا فقالوا رجل يلقح فقال بادا ما لو اشرو انار العرض فقال
علم لا ينفع وجهل لا يضر وقال انما العلم ايه محكمة او سنة قائمة او فريضة عادلة فلو فوض في الجمهور وما يشبهه اقتحام خطر وفوض جهالة من غير ملازمة
ظن ما قد كان والاحتراز عنه غير ممكن بخلاف الطب فان الحاجة ماسة اليه والتداوي ما يطلع عليه وبخلاف التعبير ولكن تخيل الانه
جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة ثم اعلم ان النفوس القوية التركيبية النورية اتصالات بالنور الاول فتحصل لها النور البارق ووقوع التأثير
في العالم النوري المثالي وصول العالم العنصري فيطيعها القوابل ويستجاب دعاؤها ويحدث في العالم ما يريد بحسب ارادة الله تعالى و
قد تكون اتصالا لا تهاسا بالتلقي العلوم منها وذلك من اسباب اظهار المعارف والاخبار عن المغيبات فان وجدت لوح الحس عاريا
عن النقوش المنقوشة المحسوسة بحسب فيض الصور المناسبة لما اتصلت بها وبلغ وقد يكون ذلك في النوم وقد يكون في اليقظة وقد يحتاج
الى تاويل وقد لا يحتاج وكل ذلك قد يقع من الاولياء كما يقع من الانبياء الا ان النبي مامور من السماء بالدعوة وتكميل النوع دون الولي الا
بالتبعية وكان الامور العجيبة يقع بالكرامات والمعجزات تقع بالسحر والطلسم والتسخيرات ثم لما وصلنا الى هذا المقام فتحين الوصلنا
هذا المرام تفصيلا اجمالا على وجه يلوح منه ما ذكره الشيخ ههنا من الشعر والخطابة اللذين اشار اليهما على ما استفدنا من كتبه فاقول قد يحدث
اهل العلم ان جميع ما يكون ويبتدئ ويفنى في هذا العالم السفلي قليله وكثيره منوط بحركات الكواكب والافلاك وان الافعال التي تحدث من
الملائكة السماوية لها ايضا اسباب وموثرات بواسطتها تحدث افعال الملائكة السماوية هي الملائكة الكروبيون التي يقال لها عندهم العقول

وان ما تحدث من الملائكة الكروبيين لسبب يحدث وهو الله على ذكره وانما تحدث من الاسباب بوساطة بينه وبين الحادثات كالنبي
عندهم ثم ان نسبة النفوس السماوية الى الاجسام الفلكية والى الكواكب نسبة نفوسنا الى ابداننا من حيث تحرك الافلاك والكواكب كما ان
نفوسنا تحرك ابداننا ثم ان الكواكب وكوكب نفسا بانفرادها تحركها لان من الكواكب قد يحرك انفسها ولها تحرك صغارها
وكبارها كما ان نفوسنا تحركنا وتتصرف فينا وهذا هو معنى قول العلماء ان الكواكب والافلاك احياء عقلاء مختارة لما تنفعل فاذا
صح ذلك فلا شك ان كل نفس في هذه النفوس المذكورة اثر في هذا العالم فاذا اتفق صح ان لكل كوكب وفلك اثرا خاصا في هذا العالم
لنفوسها وقد يمتنع ان يعقل ذلك الاثر اصلا ويدركه انسان او يعرف فلا اثر السماء الا في هذا العالم على وجه ولكن اثر سائر الكواكب
الصغار فانه قد صح عندهم ان الكواكب السحابية التي في السماء والمواضع التي في السماء تشبه بالنجوم مثل المجرة وغيرها انها كواكب صغار يجتمع
لانتقاء ابصارنا على التمييز بينها واعلم انه ليس جميع الاثار التي تحدث في الارض بسببها الكواكب السبعة السيارة بل لكل كوكب ولكل فلك
اثر وهؤلاء اصحاب الاحكام لا يراعون ذلك ولم يذكروا شيئا من ذلك في كتبهم وايضا قد صح ان لكل واحد من الافلاك اثرا خاصا الى
لنفوس ذلك الفلك فلا شك لما كان الكوكب وهو كالنقطة من فلكه فلا يكون للفلك اثر اولى وللافلاك تاثيرات ولكن ينسبون ذلك الى
الافلاك السبعة لانه يدل ان الافلاك التي وجدت بالرصد وثبت بالقياس قريب من ستين فلكا بعضها محيط بالارض وبعضها
فلك وهي افلاك الثوابت ويمكن ان يكون هناك افلاك اخرى لم يدرك بالرصد وايضا فان العقل جوز ان يكون لكل كوكب من الكواكب
الثابتة فلك ينفسه كالسيارة وان كان كما يقولون فمن الذي يعرف اثر الافلاك في هذا العالم واصحاب الاحكام ليس عندهم من هذا الطلب
شيء فاذا حكموا بحكم السبعة السيارة كيف يصح وقد فعل من سائرها فلا يكون اذا ذلك على ما صحيحا فهذا اسد ما يدل على امتناع وقوف الانسان
على معرفة تاثير الافلاك الكواكب ووجه الثور من الدليل على امتناع معرفة هذا العلم والوقوف عليه من جهة التاثيرات اي الاجسام الا
التي ذكرنا ان الاجسام العلوية تؤثر فيها وذلك انا نعلم ان الافعال كما انها تختلف بسبب المؤثرات كذلك تختلف بسبب التاثيرات وذلك
الفاعل يحدث منه الفعل اذا كان القابل للفعل حاصلا ويكون ضد قبول ذلك الفعل لانه اذا كان الامر بخلاف ما ذكرنا فلا يحصل الفعل
وان كان الفاعل حاصلا وضرورة عقلنا ان الحلويات موثرات في الارض فلا نعرف الاجزاء الارضية وانه ايها قابلة لتلك التاثيرات
لان اثر السماويات سارية في العالم لان ذلك الاثر يفعل في موضع ولا يفعل في موضع اخر واذا لم يكن في الاجسام الارضية قوة
قبول ذلك الاثر لا يحصل الفعل الا ترى ان الحداد وان كان حدادا ماهرا فانه لا يقدر على اتخاذ السيف والسكين من الخشب و
لا يمكنه ان يحدث من الصوف السكين ومثال سريان اثر ما يشاهد من اثر شعاع الشمس في الارض فانه اذا وقع على الارض يحدث
بسببه اشياء مثل الشجر والحصل وغير ذلك ويتعقد اشياء كالملح وغيرها فاذا قدر ان اختلاف هذه الافعال كان بسبب الاستعداد
الكائن في القوابل لا ان بعض الشعاع فعل لان يذيب الشجر والحصل وبعضه فعل ليعقد الملح فلك حال اثر الكواكب من الخشب و
الشرف في الارض ولكنا من اين لنا المعرفة بجزئيات الارض وانه اي موضع منها مستعد لقبول اثر المريخ او لقبول اثر الشمس او قبول اثر
فلك من الافلاك واي موضع ليس لذلك المعنى وايضا الجزئيات لا نهاية لها والعلم لا يحيط بها لانها نهاية لهذا الانه دليل على ان الانسان
ليس له قدرة على ادراك هذا العلم بتمامه ولا يقف على حقيقته ولكنهم ينسبون ذلك الى تقصيرهم وقد رأينا الكتب فيه جمع ذلك الى ان
نسبوا التقصير الى انفسهم واهل العلم يقولون انه غير ممكن ان يدركه انسان فاذن الطائفتان اتفقتا على انها غير عارفين بهذا العلم
ولكنهم اختلفوا في السبب كما ذكرنا ثم ان مسائح بجميع ما ذكرنا ويقول صاحب اثر الشيء من الكواكب والافلاك في الاصول اللسيم
السيارة وهب انه عرف استعداد كل جزء من الارض لقبول اثارها لكان انما يصح الحكم عليه لو كانت الارض انما هي على حالة واحدة ولم يكن يحدث

لها تغير في ذاتها من حال الى حال لكن الامر ليس كذلك بل من شان العناصر الاربعة ان يتحلل بعضها الى بعض حتى يصير جزءا من الارض هواء ويتحلل
بعض الماء هواء والهواء ماء ونار ويستحيل الهواء نارا والنار هواء فاذا كان الامر على هذا فمن الذي يدري بعض المواضع من الارض الذي كان يقبل
اثر الكواكب وهو على سمت مخصوص فاذا زال ذلك السمت وحصل له سمت اخرى فيجب ان لا يقبل بذلك الاثر فلا يصح حكم النجوم عليه
على استحالة فيبطل حكمه وشاهد هذا ما يقال ان القزاذ اذا صار اقرب الى السماء ومعنى هذا انه عند ذلك يتصعد من الارض بخار وينعقد
غمام مطر او يغلظ الهواء الذي يتصعد من ارض بدنه وينعقد عند الهواء البارد فاذا كان هذا صحيحا وهو ان عند حلول القمر العقرب يحدث
هذه الحادثات ومع ذلك يعرف الاجزاء التي من الارض مثل جبال طبرستان وهو انه متى ينعقد هناك الغيم فانه يجوز ان يصير جبال طبرستان
صخرا او يبقى حتى لا ينعقد هناك البخار ويصير هواء ايضا كما حتى لا ينعقد البخار هناك فيما ويصير بلادا اخرى الى فاضله مال جبال طبرستان
فاذا جاء هذا التغير في الارض فمن اين يصح الحكم الذي يحكم به النجوم وكيف يتعلق بالكب الحسنة فيه لان ما جمع في تلك الكب انما جمع على نحو من
امثال هذه الاحوال فاذن لا جدوى في معرفة احكام النجوم ولا فائدة في الاشتغال بها اذ لا يصح منه شيء وليس له اصل وانتهى الامر الى
الوصول اليه وقد اقر اهل هذا العلم بان ما يريد ان يحصل من اثر السماء في الارض من الخير والشر فلا مرد له وليس الى دفعه سبيل وجعلوه كالقضا
المحتوم والقدر الغالب فاذن لا فائدة في معرفة هذا العلم ولا يحتاج الى النجوم ولا الى علمه **قال** وواجب ان يكون له خصوصية **اقول** لما اشرف الناس في
هذا العالم من كانت نفسه الطيفة عقلا بالفعل واشرف من كانت نفسه الطيفة عقلا بالفعل من الناس النفس القدسية النبوية في النبوات
ولها خواص تلك قد سبقت وتكون اقوالهم على الاوكار كما هو نفسا لا يهمه من الدنيا الا الضروريات ولا يتوخى الرياسة فانه يفعل بالفعل التقاء
لمرضات الله فيستحق المقام على الامة الوحي والاعجاز والايات وكلهم على قدر عقولهم على ما نبه عليه بقوله انا ان نعدي بهم الخ فحصر فهم المبدا
والمعاد على ما فهموه ولا يقول لهم ان الباري تعالى ليس داخل العالم ولا خارج العالم بل يسلب الحق وان يكون شريعة لكل وارد او يطلع
الاواخر بعد واحد وذلك حيث انهم يكذبون بمثل هذا الموجود قال ما الكفار لهم اقوال انه يوجب عليهم مهمات من ركات وسكنات في الصلوة
والصوم ويوجب الستر على النساء ويعلم ان الاطراف يسد بالطبع ويوجب مخالفته ويكون تاديبه لمن ارسيرة فاضلة دون تاديب لمن
سيرة فاضلة فاذا استصوب اهلاكهم فعل ان في اهلاكهم فسادا ساسا اشخاصهم وجفاة العالمين كما سيفصله ثم نريد في شرح هذا المقام ان
الشيخ ابا علي بن الهيثم صنف رسالة في انواع الخلل الواقعة في الات الرصد وعد منها ثلاثين وجها من الوجوه التي لا يمكن الاحتراز
عنها وايضا ان الارصاد اذا تطاولت مدتها اختلت الاعمال المبنية عليها لان صاحب الرصد في حسابه للساعات بالروابع والخواص
بعدها من الاجزاء فاذا طالت المدة اجتمع تلك الكثور وكثرت وحصل التفاوت العظيم بسببها كما في هذا الزمان وايضا ان الوقت الواحد
من الفلك يكون مثل كلية الارض لا اختلاف من الضبط والتعديد ويقال ان الفرس الجواد عند العدو الشديد اذا رفع يده ثم وضعها
في مثل ذلك الزمان القليل والخطة اللطيفة تجر الفلك الاعظم بثلثة الف ميل والثاني ان تلك الحركة تكون في غاية السرعة فلا
عرف هذا فقول انه اذا حدث تغيرات فالنجوم لا بد وان يتخذ الاسطرلاب ويتعرف موضع الكوكب وهذا الاعمال انما تتم في زمان له قدر معين
والفلك قد تحرك في ذلك الوقت مسافة لا يحصى لها والعسر وعلى هذا التقدير تصير معرفة الطوالع كالملوس عنها وايضا ان الوقوف على طبيعة
كل كوكب عجيب تاثيره صعب عسر وتقريره ان نقول الاشك ان الكواكب لها ساير ولها ثابتة اما الكواكب الثابتة فان تاثيرها اقوى من تاثيرات
السيارات ويدل عليه وجوه الاول انه الفلاسفة اتفقوا على ان الاجسام مرتبة على ثلث مراتب الاولى الذي لا تاثير وهو الكرة الحالية
اعني الفلك الاعظم وفلك الثوابت وهذه المرتبة اشرف المراتب واعلاها والمرتبة الاخيرة هي الجسم الذي يتاثر ولا يؤثر وهما الكرتان
الساطنان اعني الكرة الطيفة اعني النار والهواء والثانية كرة الكثيفة اعني الماء والارض فهاتان الكرتان تقبلان الاثار من الكرات العالية

ولما لها تاثير في شيء اخر واما المرتبة المتوسطة فهي التي تقبل الاثار عن الكرتين العاليتين وتؤديها الى الكرتين الساطنتين وهي الكرات السبعة التي تحمل
السيارات فهذا الرأي متفق عليه بين الفلاسفة والاستقصاء فيه مذكور في باب صفات الكواكب وهذا الاعتبار يدل على سبيل الاجمال ان الثوابت
اقوى واكمل من السيارات والوجه الثاني بيان ان الثوابت اقوى من السيارات هو انها اكمل من السيارات في امور ثلثة اولها انها اقرب في درجة
المعلولية والصورية الى المبدا الاول وثانيها انها كثيرة في العدد جدا والكثيرة مظنة القوة ايضا فالثوابت التي في العظم الاول اعظم قوة
من السيارات الا الشمس والعظم والجرمية يفيد العظم في القوة وثالثها انها ابطا حركتها فكون بقاؤها في الدرجة الواحدة لدوم وقت على
في الطبيعيات ان دوام المساسة توجب كمال القوة فثبت بهذه البيانات ان الكواكب الثابتة اقوى قوة واكمل تاثيرا من السيارات وايضا الحكماء
اتفقوا على انه اذا وقع منها على وضع معين من الطوالع اعطت عطايا قوية اما في السعادة او في النحوسة واثبت هذا فقول الاكثر
اتفقوا على انه لا يعرف من طبايعها الا القليل واذا كان الامر كذلك فقط علم الخيط والصورة في هذا العمل بهذا السبب واما السيارات فقوة اجسامها
صارت معلومة الا انه بقي الصعوبة من وجوه الاول ان امتزاجات ومناسبات بحسب كل عدد وبحسب منظر ومنزل من منازل القمر ودرجة من درجات
الثلثة وستين بصير غير متناهية واما الا بتناهي فلا يمكن معرفته والثاني ان اجسام مواضع الكواكب وامتزاجاتها صارت معلومة الا ان احكام الطوالع
الوقت قد يدفع بحسب الطوالع الاصلية ويجب الاحوال الماضية في الفلك ومن الذي يمكنه الوقوف على جميع الاحوال الماضية في الفلك والثالث
انه كما يعتبر في حصول الاثر حصول العلة الفاعلية فكذلك يعتبر في حصول حصول العلة القابلية ولهذا السبب اتفق المنجمون على انه اذا دل على الطالع
الواحد ابن ملك وابن قصاب وحداد فانه لا يتساوى اثر ذلك الطالع فهذا يعلمنا ان اثار الطوالع يختلف بحسب اختلاف احوال المادة القابلة
لكن المواد السفلية سريعة التغير شديدة التبدل فكيف يمكن الوقوف على احوالها فهذا اضبط الوجوه في بيان ان الوقوف على احوال هذا العالم
بالتمام والكمال بهذا العلم لا يتحقق بطريق لا قطع ولا برهان وايضا ان عدد النيرات الفلكية غير معلومة هو انه ثبت بالدليل ان المجرة ليست الا
اجزاء كوكب صغيرة الجرم مركوزة في تلك الثوابت الا انها اصغرها لا تتميز بعضها من البعض فنشاهدها جملتها على صورة اجزاء سحابية وهذا يدل
على ان الوقوف التام على معرفة اعداد الكواكب يمنع الحصول وايضا ان المحققين ذهبوا الى ان المجرة الحسوسة في وجه القمر انما حصل من كواكب
صغيرة وقد كتب في وجه القمر وقال انه ورد انه حصل في وجه الشمس فوق النقطة التي هي الكرة القمر الشمس نقطة سوداء كالخال في وجه الشمس
لانها لا تظهر الا حين تنور الشمس وقد تعرض عوارض مخصوصة بتلك النقطة السوداء كالمشاهدة وكل هذه الاعتبارات تدل على ان العقول
البشرية قاصرة عن الاحاطة بعدد نيرات الافلاك وايضا ان اصحاب الاحكام اثبتوا تاثيرات اسمونها بالكيد والتقوا الخاص من التاثير وادعوا
فلم لا يجوز ثبوت غيره وايضا ان الفلاسفة اطبقوا على ان الفلك جوهر بسيط واثبت هذا فقول بحسبان يكون طبايع البروج متفاوتة في
تام الهيئة والامر التركيب واثبت هذا فتاثير الكواكب كما لو كوكب في برج يجب ان يكون مساويا التاثير وحال كونه في سائر البروج لما ثبت
من المعقولات ان حكم الشيء حكم مثله ومعلوم ان ذلك على خلاف علم النجوم فاما ان يقال ان طبايع البروج مختلفة بحسب الجهات وذلك فحوى رد
عند الشيخ المعصوم سائر الفلاسفة لو يقال انه حصل في كل برج كواكب صغيرة لا نراها ولا تشاهدها ولا يحصل حصول تلك الكواكب في تلك البروج حتى
طبايع البروج مختلفة في الماهيات وذلك هو الحق وايضا ان الدلائل النجومية قد تختل وتفسد في كثير من الاوقات هذا ذلك الاسباب لكن بالجملة
هناك كواكب لا يعرف منها فلا يعلم احتمال احوال هذه الاثار والله اعلم وغاية ما حكوا بحسب التجربة عنهم عن احوال الفصل الفلكية المؤثرة وفي الشرائع
ههنا سعود الراس والذنب فانهم اطبقوا على ان لها اثارا قوية والثاني معرفة السهام واطبقوا ايضا ان اثبات اثار قوية لا يساهم السعادة وسهم
الغيب الا ان في التحقيق قوة السهم مستفادة من قوة الكوكبين اللذين منهما يستخرج ذلك السهم والثالث الفصل التي تتعلق السيارات اليها وقد
اتفقوا على ان لها ايضا اثارا قوية وايضا انهم قسموا الفلك باثني عشر قسما لمعرفة الطالع وليس لاحد منهم في تعيين هذه البيوت على مناسبة

ومائة باحصل محصولهم ان اربعة منها اوتاد وهي الطالع والرابع والسابع والعاشر لما الطالع فانه يدل على الابتداء في كل شيء ويقال بيت الحيوة والنفس
السبب في ان اربعة بيت الطالع ظهورت بعد الخفاء كما ان الولد يظهر في هذا العالم بعد الخفاء فلما حصلت المشابهة بينهما من هذا الوجه الاجرم جعلوا الطالع
دليلا عليه واعلم ان البرهان الاعظم في علم النجوم هو كون احدها مشابها للاخر من بعض الوجوه واما الوتد الثاني وهو الرابع فانه وتد الارض
لاجل انه تحت الارض ولمعنى احدها ان وتد الارض يشبه الاصل الذي يظهر منه الطالع ومنه يتولد فلا جرم جعلوا دليلا على الاباء والاجداد
ومشايخ اهل البيت وثانيها انهم نسبوا الاملاك والعقارات اليها وثالثها انه لما كان في غاية الخفاء نسبوا اليه عواقب الامور لكون العواقب
مخفية غير معلومة واما الوتد الثالث وهو السابع فهو بيت مقابل للطالع فهو دليل على المقابل فلهذا يقال انه بيت الاصدقاء والشركاء والاعوان
واما الوتد الرابع فهو اربع بيت في الفلك فلهذا يقال انه بيت السلطان والقوة ولما كان العاشر سابع الرابع وكان الرابع دليلا على الاباء
كان العاشر دليلا على الامهات فهذا هو الحكم على هذه البيوت الاربع واعلم انه حصل بيان آخر ان ينظر الطالع اليها من الثلثيات وهذا الطريق
يفيد كمال الخبرة والخبرة هي التاسع والتاسع ملك الخامس تحت الارض والتاسع فوق الارض والذي يكون تحت الارض اقل شرفا بالكون فوق
الارض والخبرة اقل شرفا من الروحاني والاشرف منسوب الى الاشرف ظاهر فجعلوا الخامس دليلا على ما يفيد الفرح بسبب الجسمانيات
والتاسع على ما يفيد الفرح بسبب الروحانيات فصار الخامس بيت الاولاد والرسل والاخبار والهدايا وغلة الضياع وصار التاسع بيت
الدين والتقوى والعلوم والافعال الصالحة وهو ايضا بيت الاسفار الطويلة الا ان هذه الاسفار الطويلة لا لاجل هذه الاسفار فقط بل يفيد المنافع
العظيمة ويفيد تهذيب الاخلاق ورياضة النفس والوقوف على الحقائق الخفية ثم اعلم انه حصل بيان آخر ان ينظر الطالع اليها من التسديس
فاما هو الثالث تحت الارض والثاني وهو الحادي عشر فوق الارض وهذا النظر يفيد غير اقليل الاعلام جعلوا الثالث دليلا على الاخوة والاقارب
والاقارب والاصهار لان هذه الاشياء قد تفيد فوائد من السرور الا انها ايضا قد تفيد انواعا من الحزن ولما الحادي عشر فلاجل كونه فوق الارض
دليلا على البهجة الروحانية التي لا يكون كاملة ظاهرا جعلوه بيت الرجاء والاخوان والاصدقاء فقد ذكرنا حكم هذه البيوت الثانية بقيت اربعة اخرى
لا ينظر الطالع اليها وهي الثاني والسادس والثامن والثاني عشر فقولنا اما الثاني وان كان ساقطا الا انه يدل على الشرف الاوتاد وهو الطالع فجعلوه
بيت المال لان الانسان اذا حدث فانه يحتاج الى المال الذي به يعد على تحصيل المهمات واما السادس فهو ساقط وليس في جوازه وتدريب فجعلوه
دليلا على الضعف والمرض والنسيان في جوازه بيت الخامس فيدل على اشخاص يشبهون الاولاد الا انهم يكونون في غاية السفاهة والعبيد والدواب واما
الثامن فهو ساقط وفي جوازه بيت الاملاك فيدل على الموت والهلاك وايضا لما جعلوا السادس دليلا على اول الشر وهو الموت وايضا الثامن
بيت المال الضعف والعدو وذلك يناسب موت الانسان واما الثاني عشر فهو ساقط ومع ذلك فهو اخر البروج ونهايتها والشيء عند بلوغه الى آخر
مراتبه يضعف ويحصل له الهموم فلهذا الزمت الاملاك والخائنين والغدر والسجن والسفلة والدواب واذا عرفت هذا فنقول شرع علماء
فرع الفرع الاول ان هذه البيوت الاثني عشر منقسمة بحسب الاوتاد الاربعة باربعة اقسام وفي كل قسم منها يقع الابتداء بالوتد وهو دليل
على الحال الحاضر وعلى القوة والتمام وما يلي الاوتاد على بعض التمام والزوال على الفوت الفرع الثاني الفرح ان يكون عطارد في الطالع والقمر في الثالث
والزهرة في الخامس والمريخ في السادس والمشتري في الحادي عشر وزحل في الثاني عشر ثم لا يخفى ان الشيخ ههنا اشار ايضا الى ما ذكره المعلم
الثاني فيما يناسب هذا المقام من كون النجوم مبنيا على الظنون التخمينية وقد عول لذلك رسالة مشتملة على عدة فصول فلنذكر ههنا بعض فصول
فصل حركات الكواكب المناسبات التي بينها الى ما سوى ذلك من اصوات الطير وحركات البهائم وخطوات الاكتاف وجداول الاكف
واختلاجات الاعضاء وسائر ما يتفاءل به وتطير منه انا نعلم لعنون اشد من احدها ان تلك الامور لم تؤثر في الاجسام السفلية بكيفياتها
فهي لذلك مظنون بها انها مؤثرة ايضا باتصالاتها وانوارها ظهورها وغيبوبتها وتقابلها وتباعدها والاخر انها ثابتة بسيطة شريفة

بعيدة من الفساد فصل ثبت معنى لما وجدت النعم التالية بعضها لساترة وبعضها ثلاثة وبعضها اشد منافرة فالذي يوجب ان يكون حلول
الكواكب في الدرجات التي تناسب العدد تلك النعم لتيمنا لها في المساعدة والمناسبة مع انه من المتفق عليه ان تلك الدرجات وتلك البروج
انما هي بالوضع لا بالطبع اذ ليس هناك تغيير ولا تخالف طبيعي فصل لم يعلم ان الاستقامة والاعوجاج والزيادة والنقصان والحال الذي
يقال في مطالع البروج انما هو بالاضافة الى اماكن باعيانها لا لاجل تلك الاماكن الا انها في نفسها ذوات اعوجاج واستقامة وكذا في نفسها
وسائر ما اشبه ذلك فاذا كان الامر على هذا فالذي يوجب ان يكون دلالتها على الاجرام السفلية من حيوان ونبات بحسب تلك التي قيل فيها
ما قيل واذا صح ذلك في ذواتها فهل يوجب شيئا غير ما هو داخل في التأثيرات الداخلة في باب الكيف فصل من اعجب العجائب ان يرى قوما من
البعد من الناس باعيانهم في موضع من المواضع هو مجرى عظيم ضوء الشمس وهو الذي يسمى الكسوف فيموت لذلك تلك من الملوك ولو صح هذا
العلم لوجب ان يكون كل انسان اذا استدبر حائطا او اي شيء كان ضوء الشمس فانه يموت لذلك ملك من الملوك او يحدث في الارض حادثة
عظيمة وذلك ما ينبغي عند طباع الجماعة فصل تعيين اجرام العلوية واولوا المعرفة بالحقائق لان الاجرام العلوية في ذاتها غير قابلة للتأثيرات
التكوينات ولا اختلاف في طباعها فاذا الذي دعا اصحاب الاحكام الى ان حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى بعضها بالسعادة فان دعاهم الى
ذلك الوانها او حركاتها البطيئة والسريعة فليس يستقيم ذلك من طريق القياس اذ ليس كل ما اشبه شيئا يدرى من الامور لم فانه يجب ان يكون حكمه
بطبعه واحد من كل واحد منها ما يعيد من الاخر فصل لو وجب ان يكون كل واحد من الكواكب شيئا يكون الدرهم مثل المريخ دليلا على القتال
واراقة الدماء فوجب ان يكون كل الوانه احمر من الاجسام السفلية ليعتمد دليلا على ذلك اذ هي اقرب منها ولو وجب ان يكون كل امر كريه
او بطيء من الكواكب دليلا على السامعين والناس في الحوائج يوجب ان يكون كل بطيء وكل سريع من الاجسام السفلية دالة عليها الذي
منها واشبه اتصالا وكذلك الامر في سائرها فصل ما ادعى معتبر ينظر في امر البروج على اوجه الحمل في بدن تعديها حكم بانه يدل على راس الحيوان
خصوصا الانسان ولما كان الثور تلوة حكم بانه يدل على العنق وكذلك ان يتعلق الى الحوت وهو متصل الحمل الى القدمين وهما غير متصلين
بالراس فجعلان حكمه غير مطرد في ذلك اذ اعضاء بدن الحيوان موضوعة على الاستقامة وليس بين المستقيم والمستدير مناسبة لكن من يعظم
المصائب ان الضرورة تدعوا الى التعويل على هذا الظن الفاسد لانه يدعى الظن اضعف ام المظنون غير ان الشريف يدفع بالشريف ولولا ان
الاشتغال بمثل هذه المعاندات فيه تعطيل الزمان لابطلنا حكم من حكم ان زحل هو ابطاء الكواكب سيرا او اقربها سيرا ثم يطلب الحكم
فيقول ان زحل اسرعها سيرا لان مسافات الكواكب السيارة والقرابات اسيرا لانه اقرب قصر مسافات الكواكب
فصل هيئات القمر وسائر الكواكب ادلة على الامور والاحوال على ما وضعها اصحاب الاحكام ثم قالوا ان الامور التي يراد ان يكون خفية مستورة
ينبغي ان يعطاها في وقت الاجتماع لانحلال ضوء القمر على حاله لم يتغير وما لحقه زيادة ولا نقصان ولنا ذلك القياس الباطل
وكذلك ما قالوا في الاخلاء وبها لحقه تغير في ذاته فالذي يوجب ان لحق ذلك التغير ما هو دليله من الامور على ما وضع فصل لما كان
الشمس والكواكب في ذاتها لا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة باتفاق من العلماء فما معنى الاحتراق الذي في الكواكب التي تقرب من
الشمس وحيث وضعوا الشمس دليلا على الملوك والسلاطين لم لم يكونوا ان الكوكب الذي هو دليل على الكتبة وعلى من يكون هو صاحب
ما الدهر وهيلاجه اذا قرب من الشمس ان يكون دليلا على من السلطان وقربه منهم لكنهم جعلوا ذلك مخصوصا فصل من ظن ان من تجارب علماء
دلالة هذه الكواكب وشهادتها فليعمل الى ما يرى وضع ولقبله ولحكم به مقلوبا في المواليد والتحاويل والمسائل فان وجد بعضها صحيحا
وبعضها لا يصح على ما علمه حال ما وضع فليعلم ان ذلك ظن وحسبان وغرور واستحسان فصل لم نر احدا وان كان من الاشتهار بالنجوم
والايمان بها على غاية ليس وهو يعلم امر ما صحة لا يعلم حكم حكم له بهذا وامر ما من في طالع مولود او يسئله بجميع الشهادات التي بها يستدل عليها

يقول مثل اخرج اهل الوزراء جمع في حرب او اخرى او في سفر وما اشبه ذلك واذا كان الامر على ذلك فالشفاء لهذا الفن الا الاحدى ثلث
اما التكدر وولوع واما التكبر وتعيش وتسوق واما الحزن مفرط وعلى ما قيل الزكاة مقول محذوف عنه قال ونقصه اقول قد نصب عطفا على قوله
اذا صح قال مطلق اقول اطلق عليه اشرف كما في الصحاح وفي النهاية اطلق على اليهود انا اشرف وحقيقته اوفى على ابطالهم وهو شخصه وهو
مصاب اما المصاب فهو من الصعب الى القرب قال مثل القرابين اقول القربان بالضم ما يتقرب به الى الله والقربان بفتحه واحدة قرابين الملك
قال ان يفتح اقول فتح الشيء نقضه فتحه الى السهل والعزم والنكاح فانفتح اي انتقض قال ونقض كل شيء اقول نقضه كنقضه قال فحالة
اليه اقول اطلاق اليه اتمام به وسلى بمعنى قوله سبحانه ولكنه اخلد الى الارض واخلد بالمكان اقام قال من هذا الزكاة اقول زكا الرجل زكوا اذا
نمى وكان في خصب قال الى افناء الناس اقول اي جماعة لا يعلمون من هم من المؤمنين وبالجملة فتحقق الرياسات المتكاثرة من الرؤساء الى
قوم لا يعلمون ما هم وهو العوام كالانعام في النهاية رجل من افناء الناس اي يعلم فمن هو والواحد فنو وقيل من هو الفناء وهو متسع الدار
قال معناه اقول يقال اعفني اي اخرج معك اي دعني ومنه واستعفاه من الخروج معه اي اسأله الاعفاء قال المتابعين اقول تبدت الشيء
اعتبره انا القيت الشيء من يدك قال عن اقول ما اعود به بجوارك الله من المال والسلاح وقس على ذلك قوله معاذ الشجاعة جمع علاء الانسان
بمعنى الاستعداد قال الاجحف اقول بالجيم بعد الحاء المهملة اجحفه اي ذهب به وما اجحفه اي ذهب به وفي النهاية في حديث عمر انه قال لعدي انا
لقوم اجحفت بهم الفاقة اذهبت اموالهم قال مع كل ورق بالبلاء الموصل عنها انقطع والواو ما بعدها قاف في النهاية البرق بالتحريك الخير والبشرة
ومن الغريب الواو بعد النون بمعنى الوهاء قال واهية العقل اقول في بعض نسخ الكتاب العقل بمعنى العقيد قوله والنون بعدها الياء
الموصل من مجرى النهاية يقال نا منه بمعنى سواء عافا ولم ينظر اليه قوله ويتعصب المعايش بالعين المهملة الصلاح المهملة واصل العيش
الحركة يقال بعض راسه اذا تحرك وانتفض لو حركة وعلى تقدير ان يكون بعد النون الفاء والضاد المعجمة وهو من نفض الوبر لان المستبعي
من نفسه الاذى بالجراي ويتلبه ويدفعه قال ان يبتلى اقول اي يبتلى ومشوبه ومنبته اذا ابتليته والمتوا المبتلى والمراد من الروح ما شمل الروح
ايضا قال في العشرة اقول بكسر العين العاشرة قال ونقض اقول فعيل بمعنى مفعول قال مغافة الطبيعة اقول اي مكرهة قال مضفض
اقول انه وجه المصيبة قال الجراف اقول سيل جراف بالضم مذهب لكل شيء قال الفقه اقول انفقه من الشيء بانفاقه وانفاده انتقد
عنه وكرهه وشرفت وفي الكافي في اول كتاب العقل انفقه لله انفقه لله بالهمزة والنون والفاء وبالتحريك وعلى التنوين المرفوع اي تقربه
لذاته الاحد الصمد من كل ما لا يليق بجانب بعده وحقيقة وبالجملة عن كل ما هو دوراء ذاته فان ذاته هو الكمال المطلق والحق وما سوى
ذاته سائر النقصان ومعادن البطلان قال الاغتباط اقول من الغبطة وهي النعمة والسرور قال حتى لا امرء منه اقول يشير بذلك الى
ان مصداق صدقه ومطابق جملة سيد الاوصياء وفاتح الائمة الهدى على المرتضى عليه السلام ومن هذا قال في رسالة المعراج ونعم ما
قال اشرف الناس واعز الانبياء وخاتم الرسل عليه السلام قال المركز الحكمة وظلال الحقيقة وخزانة العقل امير المؤمنين علي بن ابي طالب
الذي كان بين الصحابة الذين كانوا اكرم قبائل العالم واشرفهم كالمعقول بين المحسوس صلوات الله وسلامه عليه اذا تقرب الناس
الى خالقهم بانواع البر تقربت اليه بانواع العقل لسبقهم ومثل هذا الخطاب لا يليق ولا يصح الا لان يكون المخاطب مع كونه رفيع
القدر عظيم الجد مثله ومعنى الحديث يا علي اذا اغنى الناس انعم في تكثير العبادات والخيرات فانت اعز نفسك في ادراك المعقولات
حتى تسبقهم كلهم فلا تصور لما صار علي عليه السلام بصيرا بالبصيرة العقلية مدركا للاسرار بالحقائق كلها ولذلك قال لو كشف الغطاء
ما ازددت يقينا لاحتمالة والاباء للانسان اعظم من ادراك المعقول الحجة المترتبة الحلالة بانواع حليها ونعيمها وزخرفها و
سلسلها ادراك المعقولات ودركات جهنم باغلالها وسلاسلها وحميمها وزقومها متابعة الاشتغال الجسمانية ومعالقة القوى

الدائرة الجسدانية انتهى ولا يخفى على اولي النهى ان مصطلحات اصحاب الحكمة ومجاورات انبياء الحقيقة انهم يعبرون عن عالم الامر وعالم
النور وعالم الغيب وعالم الملكوت وعالم العقل وعالم القدس وعالم الحمد وعالم التسبيح والتحميد وعالم الحيوة بعالم المعقول
وعن عالم الشهود وعالم الملك وعالم الاديان والاوساخ وعالم الغرور والغفلة وعالم الموت وعالم الظلمة بالمحسوس وهذه
الاطلاقات في الكتاب والسنة واحاديث انوار العلم والعمر صلوات الله عليهم قد تكرر ورودها فنسبة علي بن ابي طالب الى
سائر الصحابة كنسبة النور الى الظلمات ونسبة الحيوة الى الملك ونسبة القدس والطهارة الى الاوساخ والادناس والاوساخ
ونسبة التسبيح والتحميد الى عالم الغرور والغفلة فاوقع عنه بقوله لا اعرف منه بطبق على امير المؤمنين فوق الانطباق
ما ذكره من نيل حقائق الاشياء وكذلك ما ذكر بقوله مثله يعني مثل النبي صلى الله عليه واله وكذلك ما ذكره الى اخره انتقل عنه وانه يظهر
انطباق ما ذكره في اخر بحث الاخلاق من هذا الكتاب على علي صلوات الله عليه حيث قال ونعم ما قال ومن اجتمع له الحكمة النظرية
وقد فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد ان يصير ربا انسانيا كاد ان يحل عبادته بعد الله وهو سلطان العالم الارضي وخليفة الله
فيه انتهى وبالجملة ان الانسان العارف الكامل البالغ العلم السابع العقل المتالة المتقدس تام البلوغ في التالة والتقدس يكون
فطرته الاولى وجبلة عقله الهيولاني صاحب قوة قدسية وفي نظرية الثانية الفعل قد حصل له نصاب الكمال في تحصيل العقل المستفاد
فيكون عالما عقليا مضاهيا لنظام الوجود ونسخة جامعة لعوالم الوجود بامسها ومع ذلك يكون فائزا بخواص النبوة والرسالة
والوصاية والوراثة فيكون سلطانا لعالم الارضي على الاطلاق وخليفة الله فيه كما قال كاد ان يصير ربا انسانيا كاد ان يحل
عبادته بعد الله تعالى وهو فوق ان يكون اعرف وهو في الظهور كالنور في شاهق الطور من لم يجعل الله له نورا فما له من نور
فلما اشار الشيخ الى الخليفة الحقيقية ووصفها الاولى موضعين في بحث الامامة من هذا الكتاب وكذا في اخر بحث الاخلاق
بعد بحث الامامة كما عرفته على وجه لا يطبق الا على امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام وقد اشار الى الخلافة المجازية الظاهرة
على سبيل التمثيل من باب التقريب على طريق المشاعبة والمخالطة مع تصريحات وتنصيصات في سائر رسائله عليه صلوات الله
كما نقلنا عنه حيث قال انه كالمعقول بين الصحابة وهم كالمحسوس على ما نقلناه تفصيلا فلا بقي تفسيرها على نمط اخر سدى
وهو ان يكون تلك الكلمة الجامعة القدسية والنكتة الملكوتية اشارة الى ما عليه الحكماء من البحث عن المعقولات والاعتنا
بها وما يتعلق في ذلك حيث انها غير متغيرة ولا تبديل عندهم لتصريحهم بان المقصد الاقصى والمطلب المقصود في البحث عن العلوم
الحكمية سيما الالهية تحصيل اكمال النفس المناطقة بالمعقولات القدسية التي تبقى بقائها ابديا على ما قال الاشعرية والاماميين
من ادراك المعقول الجنة المزينة الى اخر ما ذكره واما البحث عن المحسوسات فلا اهتمام في ذلك لتبدلها وتغيرها وعدم الاستكمال
بها فلهذا الاعتبار منها فتكون بخارجة عن البحث فيكون اشارة الى ان علي عليه السلام هو الموضع الاصلي الذي تبقى النفس كاملة مجملة
مترتبة بزينة المعرفة والعرفان متحلية بحلية الايمان متبهجة مسرورة بنيل مراتب الجنان واما اعداءه عليه السلام فكالمحسوسات
التي لا كمال فيها ولا بقاء لها مع النفس الباقية لثبوتها وفنائها وتغيرها وتبدلها فالتفت النفس فيها بمنزلة ركات
الجحيم وسلاسلها واغلالها وحميمها وزقومها الى اخر ما نقلنا عنه من الرموز الحكمية والكنوز اللاريبية لكي لله حق حمده
على اهدنا سواء السبيل في سمع ذلك واشار فلتهم نفسه فلعلها لا يناسبه وكما يليق لما خلق له ثم جعلنا لو اشرنا اليه
ما يوجد فوق التابعين في انطباق ما قاله الشيخ في اصل الكتاب من قوله لا اعرف منه على علي عليه السلام ما في طرق اهل السنة من
المخالفين فضلا عن الشيعة الموافقين رضوان الله عليهم اجمعين من ذلك في مسند احمد بن حنبل لم يكن احد من اصحاب النبي صلى الله عليه

والهم سلوني الا علي بن ابي طالب عليه السلم وفي صحيح مسلم ان عليا عليه السلم قال على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني سلوني عن كتاب الله عز وجل
فانه والله ما من اية الا وانا اعلم حيث نزلت بحضيض جبل او سهل ارض وسلوني عن الفتن فانها مضلات البلدان لا يسألني احد عن فتنة الا وعلمت كيف هي ومن يقتل فيها وكان يقول
سلوني عن طرق السماء فاني اعرف بها من طرق الارض وقال عليه السلم لعلي رسول الله صلى الله عليه وآله الف باب من العلم كل باب الف
باب وفي طرق واسانيد اخرى سلوني قبل ان تفقدوني فانا بين الحوانح حتى علم جم هذا سقطه العلم بالفاء بعد طاء مهملة هنا
اعجاب رسول الله هذا ما زقني رسول الله زقا من غير وحي اوحي الي سلوني فان عندي علم الاولين والاخرين فوالله لو ثنيت لي
وساده فجلست عليها لافتيت اهل التورية بتوريتهم واهل الانجيل بانجيلهم واهل الزبور بزبورهم واهل القرآن بقرآنهم حتى ينطق
الله التورية والانجيل وينادي كل كتاب بان حكم بما انزل الله في ومن ذلك وكان يقول بل انه يجب على مكتوم علم لو بحت به
لاضطربتم اضطراب الارشية في الطوي البعيد اما الرشا فهو الحبل الذي يوصل الى الماء ومن ذلك والله والله ما نزلت
انه لا يوقف على فيما نزلت وابن نزلت ابليل نزلت او نهار نزلت فضحى نزلت او في جبل او في سهل او في قلب اعقل ولسانا سؤولا ورد
الديلمي في كتاب الفردوس عن وهب بن صيفي قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله انا قاتل على تنزيل القرآن وعلي يقاتل على تأويل القرآن وروى ابو عامر بن دلهم
عن امير المؤمنين في حديث الاحتجاج قال عليه السلم فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله اني قاتلت على تنزيل
القرآن وانت تقاتل على تأويل القرآن غيري ومن ذلك ما رواه محدثهم الناقد الحافظ ابو منصور بن شيرويه الديلمي الهمداني في
الفردوس واخطب خطباتهم موفق بن احمد الخوارزمي المكي في المناقب عن سلمان رضي الله تعالى عنه ان عليا عليه السلم قال يا رسول الله
اوصني فقال صلى الله عليه وآله قل ربي الله ثم استقم فقال علي عليه السلم ليهنك العلم يا ابا الحسن لقد شربت العلم شربا ونهلت نهلا
ومن ذلك ما رواه الترمذي في صحيحه في صفة امير المؤمنين عليه السلم بالانزع البطين ان النبي صلى الله عليه وآله قال انا مدينة العلم
علي بابها وروى ابو محمد الحسن بن مسعود البغوي في كتابه المصابيح ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال انا دار الحكمة وعلي بابها
ورواه الترمذي ايضا في سننه وصححه ورواه ايضا صاحب المشكاة ثم قال رواه الترمذي وقال هذا حديث غريب ورواه ابو
الظفر السمعاني في كتاب مناقب الصحابة بالاسناد عن علي عليه السلم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وروى الشافعي الفقيه ابن المغازلي
في كتابه بسنده عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأت الباب وروى
ايضا بسنده عن حذيفة ان النبي صلى الله عليه وآله قال انا مدينة العلم وعلي بابها ولا يؤتى البيوت الا من ابوابها وروى ايضا بسنده
عن جابر بن عبد الله الانصاري يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول يوم الحديبية وهو آخذ بضبع علي بن ابي طالب
هذا امام البررة وقاتل الفجرة منصور من نصره مخذول من خذله ثم مد بها صوته وقال انا مدينة العلم وعلي بابها ومن اراد العلم
فليأت الباب وروى ابو الحاسم ابراهيم بن محمد بن المؤيد الحموئي في السمطين بسنده عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وآله
انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد بابها فليأت عليا وروى ابن شيرويه الديلمي في الجزء الاول من كتاب الفردوس في باب الالف
بالاسناد عن جابر بن عبد الله الانصاري رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله انا مدينة العلم وعلي بابها
فمن اراد العلم فليأت الباب وفي رواية اوردها الفاضل الرومي في شرحه لكتاب الطوالع قال النبي صلى الله عليه وآله انا مدينة
الحكمة وعلي لسانها هذه جملة الاخبار عن سيد الابرار من طرق المخالفين كما ذكرها الاسنادي في شرح المقاصد لكتاب تقوية
الايمان واما ما فيها من الموافقين على ما قاله دام ظله بهذه العبارة ومن طرق اصحابنا برواية شيخنا المفيد رحمه الله تعالى بسنده
عن عمر بن ابي سعيد الخدري عن ابيه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأت

من علي

من علي وفي الصحيفة الطاهرة الرضوية بالسند الظاهر الزاهر عن رسول الله صلى الله عليه وآله انا مدينة العلم وعلي بابها ومن اراد
العلم فليأت الباب وبالجملة ان علي بن ابي طالب كلام الله الناطق وباب الله الصادق وقلب الله الواعي وحسب الله الشافي
نسبته الى من هداه من الاصحاب نسبة المعقول الى المحسوس وذاته من شدة الاقتراب كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله
في ذات الله محسوس وكما نطق به لسانه الكريم على نور مخلوق وعبد مرزوق شعر ابو حسن هو الذهب المصفى ويأتي الناس
كلهم تراب هو الباء العظيم وطاء نوح وباب الله وانقطع الخطاب ولما كانت نظائرها اكثر من ان يحصى فلنكتف بما ذكرناه العاص
لان الفضل ما يشهد به الاعداء من ذلك في كتاب ابي الحسن البصري الذي كان من اعيان المخالفين ان الخضر عليه السلم لما اولى
عصفورا اخذ قطرة من البحر ومنعها في يد موسى عليه السلم فقال ما هذا قال هذا العصفور يقول والله ما علمك في علم النبي الذي
في آخر الزمان وفي علم وصيه الا كما اخذت من هذا البحر وفيما رواه محدثهم المالكي اسعد بن ابرهيم الارسلي في الاربعين حديثا انه
لما اشار موسى وخضر على فينا وطيهما الى قصة السفينة والغلام والجدار وصبح موسى الى قومه سالما ان اخوه هرون عاشا هذين من عجائب
البحر فقال ما انا والخضر على شاطئ البحر اذ سقط بين ايدينا طائر فاخذ في منقاره جرعة وروى بها نحو المشرق واخذ ثانية وروى بها نحو المغرب
وثالثة وروى بها نحو السماء ورابعة وروى نحو الارض ثم اخذ غاسه وروى بها في البحر فقال الخضر من ذلك علم تعب واذا غاص بصبا وقال الحال
لا اكلي يعجب من الطائر انه يقول روى الماء من منقارها الى المشرق والمغرب والسماء والارض انه بعث نبي بعد كما ملك امته المشرق والمغرب
وصعدا الى السماء ويغرق في الارض ويصيبه الماء في البحر يقول يقول ان علم العالم عند علمه مثل نظر من بحر ويث علمه وصيه وابن عمه فمسكه
كتابه من الشاطئ واستقل كل منا علمه ثم غاب الصياد عنا فعلمنا انه ملك بعث الينا البعوض فانقضاحت ادعينا الكمال والجملة انه لا يخفى
على متصفي الاحاديث النبوية وان كانت من الطرق العامة انه عليه السلم متصف بصفات جمة شريفة عالية وسعوت نعوت جلالية شاهقة
حتى ان ذاته الطاهرة وصفاته الباهرة ومناقبه العالية ومذاهبه الشافية قاضية بانها مخصوص صريح عليه بالخلافة ولقد بلغت مضايقه
الى ان الناس على خلق اكثر من العقلاء واعتقدوا انه فاطر الارض والسماء وخالق الاموات والاحياء كما بلغ الامر في عيسى عليه السلام
النبي صلوات الله عليه وآله قال له ان فيك مثلا من عيسى روى عروة الاسلام الصدوق في كتاب عيون اخبار الرضا ان عبد الله بن مطرف
بن هامان شيخ شيخهم البخاري دخل على المأمون يوما وعنده علي بن موسى الرضا فقال له المأمون ما تقول في اهل البيت فقال عبد الله ما اقول
في طينة عجنت بماء الرسالة وغرست بماء الوحي هل ينفع منها الا سلك الهدى وعبر التقى فدعا المأمون بعقد فيها فاخذ فاه ملك وهذه
احسن الحكاية المعروفة للخليل بن احمد الادب النحوي العروضي ان قيل له ما تقول في علي بن ابي طالب فقال ما اقول في حق امرئ كتمت مناقبه اولياؤه
خوفا واعداؤه حسدا ثم ظهر بين الكتمين ما ملأ الخافقين وقد ذكر الشافعي رغما لانفه بعضهم هذا بمنظومه بقوله شعر لو ان المرتضى
ابدى محله لاضحى الناس طرا سجدا له كفى بفضل مولانا علي وقوع الشك فيه انه الله واذا تقرر هذا فقول الشيخ قد اشار الى
بطلان ما عليه المخالفون حتى نسبه الى الكفر والطغيان بقوله ويشن عليهم انهم اعتقدوا وتاركوا الليل والهوى او اجمعوا على غير من وجدوا
الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله اي يجب على الناس ان يشن عليهم الخ ومن الظاهر انه صلى الله عليه وآله لم يترك الواجب
فيدل ذلك دلالة الظاهر على كفر اهل الخلاف لما ذكره بقوله ان افترقوا ولكن اقوله واجمعوا على غير من وجدوا الفضل الخ حيث نبه على
ان اجماعهم على غير من وجدوا الفضل وهو الامام الذي وقع منهم في غير علي عليه السلم وهو الخلفاء الثلاثة عندهم تدبر فتعرف والجملة انه
على اعتقاد الشيخ انه يجب ان يشن اليان ذلك وبالاتفاق ليس في غير علي عليه السلم فتعين بذلك هو الذي ترك الواجب عليه من ان
الفضل والاستحقاق انما يكون بمعنى الامر فيه حتى اعرضه بالاحكام الشرعية فيلزم منه الحكم بكفر من نازع فيه او اجمعوا على غيره

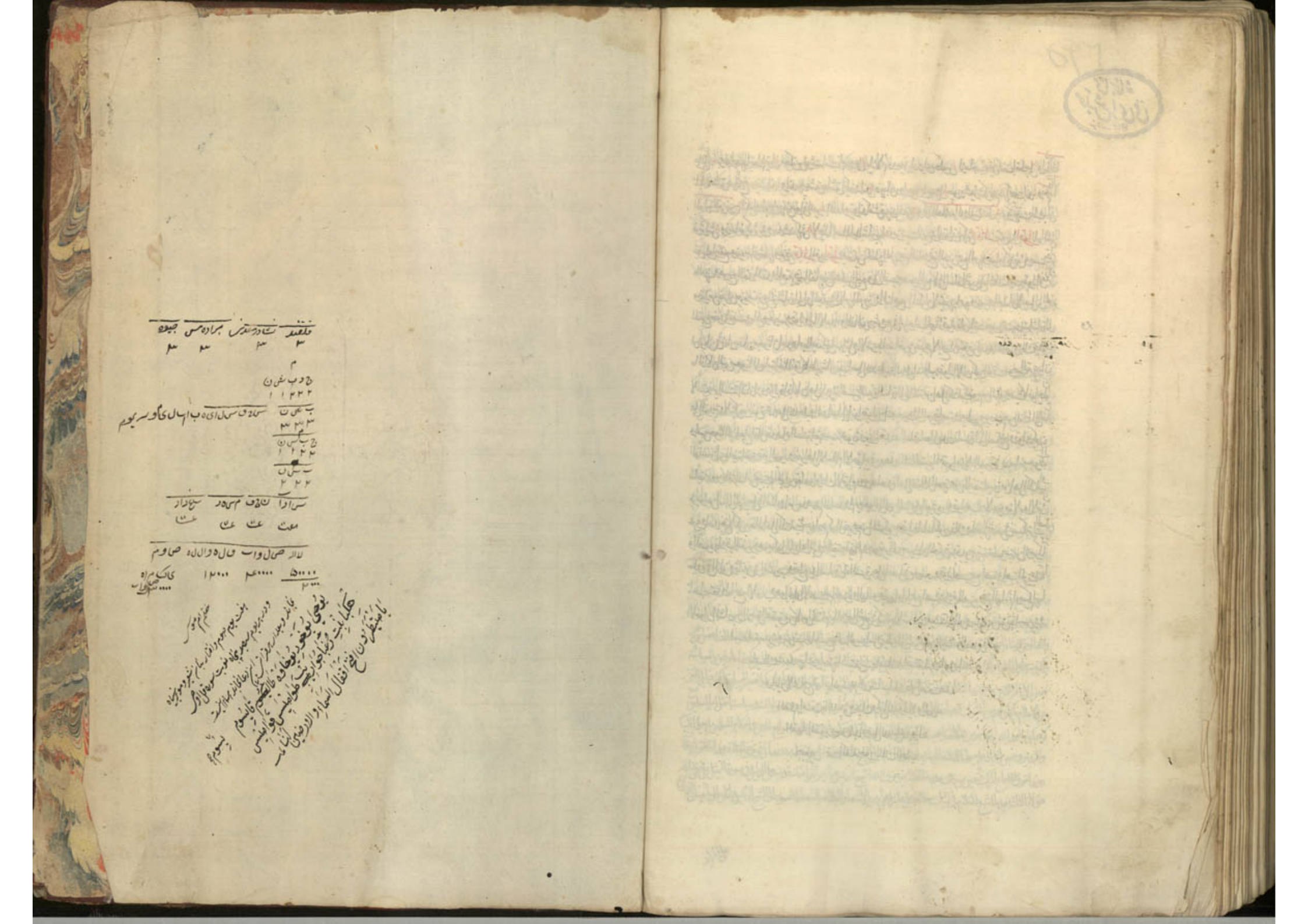
اجمعوا على تميز من وجدوا الفضل والاستحقاق فصلكم وبالله وهذا ظاهر لمن ادنى نظر مع قليل من الانصاف وترك شيء من الاعتساف ثم
بالغ في ذلك حيث قال والاختلاف النص لصوب فان ذلك يؤدي الى الشعب وهو من اشعب ما يشعب من قبايل العرب والعجم قال و
التشاعب اقول الشعب بفتح السين محصل ذلك انه كيف يفوض الله ذلك الى اختيار الناس حيث انه انما يصلح لمن كان عالما بالامور بجميع
جهاتها الباطنة وظاهرها حالها وعاقبتها والا فلا يامن ان يختار الفساد والهلاك على ما فيه الخير والصلاح فلذلك قال تعالى وربك
يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة وقد ذكر الفخر الرازي ما شرحه في كتابه منهاج العابدين حاصل الكلام في هذا المرام ان الشيخ بعد ما
ذكر ان اثبات الخليفة يكون باحد الامرين اما النص والاجماع فقد نص على ان الاختلاف بالنص اصوب وعدد ما ذكره اولا من الفرق
انما كان مسامحة ومساهلة للاقوام على سبيل التقريب فلنبينه شيئا على ما هو المراد كما هو عادته ومدينة في هذا الكتاب وبالجملة ان الفرق
الجيد فوق وبالجملة كما الشيخ في هذا الكتاب والكلوري كالغزالي وغيره قد نصوا عليه بما ذكر في كتاب سر العالمين في مقالة الرابعة
التي وضعها المحقق وامر الخلافة بعد من الابحاث وهو مستنبط عما ذكره الشيخ ههنا بقوله قيل والهدى وذلك حيث قال لكن الاولى
الجهر وجهها واسمع الجماهير على متن الحديث من خطبته صلوات الله عليه في يوم غدير باتفاق الجمع وهو يقول من كنت مولاه فعلي مولاه
فقال عمر بخ بخ يا ابا الحسن لقد اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة فهذا تسليم ورضاء وتحكيم ثم بعد هذا غلب الهوى على الرأي
وحمل مودة الخلافة وعقود النهود وضغائن الهوى في قعقعة الرايات واشتباك ازدحام الخيول وفتح الامصار سقاهم كاس الهوى
فعادوا الى الخلاف الاول فبدوا الحق وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون واما ما ذكره بقوله من النص فاشارة
الى ما وقع من مرسل الغدير وغيره على ما هو المسطور في مظانه فان قلت قد وقع عنه صلى الله عليه وآله عليكم بالسواد الاعظم وظاهر ان المراد اتباع
الجمهور واجتماعهم فكيف يصح ان يقال ان النص هو الاصوب قلت انه لو سلم ذلك فمقول الاضعاف انه قد وقع عنه صلى الله عليه وآله امر
الامة باطاعة الثقلين من بعده وليس المراد الا كتاب الله والعترة الطاهرة على ما ذكره صلى الله عليه وآله جوابا عما سئل رجل من الهاجرين
فالما بابي انت وامي يا نبي الله ما الثقلان بقوله الشريف الاكبر منهما كتاب الله سبب طرفه بيد الله تعالى وطرف بايديكم فتمسكوا به ولا تزلوا
ولا تضلوا والاصغر منهما عترتي ثم وصى صلى الله عليه وآله بعترته عليهم السلام بقوله فاني سألت لهما اللطيف الخبير فاعطاني ناصرها
الى ناصر وخاذلها خاذل ووليها الى ولي وعدوها الى عدو الا وانه لم يهلك امة قبلكم حتى دين باهوائها وقد وصل نظير هذا الخبر الى
حد التواتر بالمعنى فاذا عرفت هذا فمقول يجوز ان يكون المراد منها السواد الاعظم لانها قرينا العين المؤمنين ونور ابصار المستبصرين ولهذا
قيل النور في السواد الاعظم الذي هو قوم يشهدون المكابرة في جميع المسائل ويتشبثون في ذلك بابر الوسائل يعلمون الاكاذيب الموهمة
يتبعون الاعاجيب المسومة ويوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ويقولون منكرا من القول كذبا وزورا من انه عبارة عما
عن جماعة اتفقوا في امامة امامهم العادل عن نهج الصواب والفلاح ابي بكر بن ابي قحافة وهو الاعرج السكاني وقد قيل
ذكر ما رواه الطيبي في شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير الجماعة حيث قال الزوان فيها على باس جميل لكان جهد الجماعة ومنها
ابو الحديد المعتزلي تعريضا بابي بكر على ما يدل عليه سياق كلامه بقوله شعر واعجب انا نامن القوم كثرة ولم نعن شيئا ثم هم وابلدا
وضاقت عليه الارض من بعد رحبها وللنص حكم لا يدافع بالمراء والجملة من قبايح عادات القوم وفضايح وقاحاتهم انهم لما وصلوا الى
نازلة من فضايل اهل البيت ومناقبهم قلت استدل اهل الحق على افضليتهم واحقيتهم فمنهم من رووه ايضا قبل ذلك في كتبهم ومنهم من صرح تارة
باحاديث مخالف وتارة بضعف الراوي وتارة بالتخصيص وتارة بالتعميم وتارة بالتاويل كانهم مفوضون في وضع الدين موكلون في شرع
الشرايع للمرسلين ولم يسمعوا كلام رب العالمين حيث قال عز من قائل قل اخراصون الذين في غمرة ساهون والذين يكتمون ما انزلنا

من البينات

من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون فلذا قال بعض العلماء بعلامة تعالى انه في شرح
المقاصد بهذه العبارة ان ما وقع من الصحابة من المشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ على السنة الثقات يدل ظاهرا على ان
بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد والاغراء وطلب الملك والرياسات
والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من تقى النبي صلى الله عليه وآله بالخير موسوما الا ان العلماء يحسنون ظنهم
باصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ذكر وانها اعمالهم وتاويلات بالميل وذهبوا الى انهم مجتهدون عما يوجب التضليل والتفسيق
صونا لعقايد المسلمين من الريبة والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار المبشرين بالثواب في دار القرار ولما
ما جرى بعدهم من الظلم على اهل البيت النبي صلى الله عليه وآله الذين اظهروا بحيث لا يمال الاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الاذكياء
ولكاد تشهد به الجماد الجماء ويبكي له من في الارض والسماء والا تهدمت الجبال الراسيات وتفتت منه الصخور وبقي سوءه على كر
الشهور ودر الدهور فلعنة الله على من باشر او رضي او سعى واعذاب الاخرة اشد وابقى ثم قال فان قيل في هذا المذهب من الحرج
اللعن على يزيد مع علمهم بانه يستحق بما يرتكبه على ذلك ويزيد فقد تعالى عن ان يرتقي الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض على ما
يروى في ادعيتهم وعزيزي الذي يهم في اول المفتون بامر الدين الحام العصام بالكلية طريقا الى الاقتصار في الاستفادة بحيث لا ترى الاقتدار
من السواد ولا تنقل الانعام بالاهواء والاذن الذي خفي عليه الجواز والاستحقاق وكيف لا يتفق عليها الاتفاق انتهى كلامه والحاصل
انه لما لم يسر لهوى الجماهير مع اتصافه عليه بجميع الصفات والكمالات بحيث لا تعادها صغيره ولا كبيره الا سيما وما سقط
ورقة من شجرة ولا انصار الحكمة الا عليها مفوض في الظهور كالشمس رابعة السماء حتى انه قد اشتبه على جم غفير من العقلاء ايضا في
الاموات والاحياء قالوا انها الابدال على الافضلية بمجي كثرة الثواب فهؤلاء من هؤلاء الاصحاب استحالة ان يختلف المسبب عن تمام
الاسباب وعدم استحالة تخلفه عن غيره عليهم مع انتفاء جميع الشرايط والاسباب عنهم ونعم ما قال الشيخ ان من يقول بدون
تعبير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية حتى ان التفاوت مع كمال تعصبه وتوغله فيه لم يسلك هذا السبيل ولم ينهج هذا الطريق
بل حكم بان الاولوية الخارجية غير كافية فيه وذلك حيث قال في اول شرحه على كتاب المقاصد انه لا يكفي في الوقوع مجرد الاولوية بل لا بد
من انتهائها الى حد الوجوب بان يصير الطرف الاخر ممتنعا بالغير اذ لو جاز وقوعه ايضا لكان وقوع الطرف الاولى تارة والاخر
تارة مع استواء الحالين حيث ان يوجد الا مجرد الاولوية ترجح من دون مرجح فالممكن بحسب ذاته وعن العلم ثم يوجد وهذا وجوب سابق
وحين لو وجد تمنع عدمه ضرورة امتناع الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق مبني الضرورة بشرط المحمول انتهى وهو كما ترى يدل على ان مجرد
الاولوية الخارجية غير كافية في وجود الشيء بل يجب ان يصل الى حد الوجوب فاتضح فيما انه لم توجد الاسباب التي توجب اولوية كثرة
الثواب في خلفائهم الثلاثة ثم انا لما فصلنا ذلك المرام فيما مضى على حسب الاسامة من كتاب تحرير العقايد على مسلك
سديد وخط غير بعيد على من ارتقى او القى السمع وهو شهيد فلا كتفا ههنا بذكر بعضها والله يهدي الحق ويهدي السبيل قال
ويحاسن ويزيد اعتقادهما الى ان يعتضد به اقول لا شبهة في ان من نظر في آثار سيد الموحدين وامام المتقين امير المؤمنين عليه السلام
كما هو المشهور بين الجمهور في كتب السير والتواريخ المسطورة انه اعلم الناس في تدبير الجهاد وغيره حتى ابن الخطاب في زمان خلافته
المغصوبة كان يراجعه ويستشيره في تدبير امورهم ثم اقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق ان ما يتوهم من ظاهر هذه العبارة
من جواز كون الخليفة جاهلا في الاحكام الشرعية ويتعاضد مع ذلك بالاعلم كما في عمر وعلي فانما المراد من خلافة
الخلافة المجازية التي تنتظم بها النظام الظاهري لا الخلافة الحقيقية كما توهمه بعض القاصرين الغافلين الذاهلين عن

۲۹۵
کتابخانه مجلس شورای ملی

طريق التلويح واستعانة في الجواب كلامه حيث يظهر من ذلك تمويه الباطل بالقول والكذب بالصدق على سبيل الايهام وطريق الايهام بحسب المشابهة في
الكلام والمغالطة في تمويه الوهم خوفا من العامة من المخالفين حيث استحل لفظا واحدا تارة وفي معناه المجازي تارة بمعناه الحقيقي واخرى بمعناه المجازي كما عليه ديدن
المغالطين وديدنهم وسنة المشاغبين وعادتهم كما تمر وانتبه في في الشاغبين من هذا الكتاب ومنهم الشارح الرازي القاضي فخر الدين بن كاشي بهذا
المنظومة يا من هم النبي الى الناس ٭ عدة والولي بالتفاوت ٭ انت اعلم في الحقيقة باب ٭ يا امامي وما سواك مجاز ٭ والذي يدل على كون ذلك الاستعمال
على سبيل المجاز هو انه لو لم يكن كذلك لكان القيل بابي بكر الذي هو من اهل الخلافة او الخلفاء اولى من حيث جمع في الكرة الاحكام الى وزيره وعزم على ان يتحاكما
ملتمسا انهم ان عوجت فاستقيموني ولعله اراد القيل بالعدم حصول الانتظام في زمانه لوجوع الكثرة الى العرب عنه ولكن عثمان حيث كان انتظام
القوم وقد ادى الى الانضمام الى الانصار حتى قلوب خلافت اعلام وعلى الانتظام النظام بظاهر كما عقل بغيره من الجبابرة السلاطين والقوة امتهم
وبالجملة لو لم يكن الخلافة بمعنى المجاز لكان مناقضا لما سبق من وجهين احدهما ما مر من ان الاستخلاف بالنص امر يدل ان الامور الى
الشورى والتشاور في الاختلاف فقد جمع الاستخلاف بالنص على الاجماع بعد تجويز ما شاء الخليفة بل منها على الجمع بما ذكره من التردد ولكن يشترط
يكون الخليفة الذي انعقد الاجماع عليه بتلك الصفة من الامور بحيث لا يكون اعوز منه وثانيهما اشتراط في الخليفة ان يكون اصل العقل مستقلا بالسياسة
حاصل من الاخلاق الشريفة من الشجاعة والسيرة فانه كان فقد اغلبا ما لا في المسائل حتى رجع في سبعين مسئلة الى رايه قائلا لولا علي لهلك عمر
واما شجاعته فلم يخل ذلك من هزيمة من غزوات رسول الله صلى الله عليه وآله الى غير ذلك واحد فان قلت ان الشيخ قد ذكر انتفاء العقول الاعظم العقل والحسن
التدبير والحكومة وان اضعف الشجاعة والعلم والعصمة وكان يهلك لولا علي انه ذكر مقابلا بالكلام ما حاصله انه انما يكون المعول كمال العقل والحسن
الاثاره والتدبير لعلي يكون في الفضائل الباقية غريبا يعني انه لو كان غريبا عن ساسة العلم والخبرة وتدبير الجهال وان اتصف بحسن معرفة الامور والتدبير
العدالة لا يليق ولا يصح ان يتعين الخلافة ومن كان اعوز بالسياسة يكون اولى فمن كان اعلم منه لو لم يكن الاعلم مثله في العدالة وحسن التدبير
السياسة مع ان الظاهر من التواريخ والسير ان لعلي عليه السلام مرتبة عالية من الامامة والعدالة وحسن التدبير كما لا يخفى على الناظر الخبير والمعاصر
فاذا عرفت من الوصف في غزوات الرسول فهو شاهد وشهد على عدم شجاعته وعدم حسن تدبيره في سياسته وعدالته وما التفوه من فتح الاعصار
وان خلافته المجازية كلمة من راجعته الى علي عليه السلام على ما في كتب السير والاخبار ان من الادلة الواضحة على ان ارادة من الخلافة ههنا هو الخلافة المجازية
لا الحقيقية ما نص عليه الشيخ في جواب مسائل ابي الحسن العاري صاحب الاحسن ذكر بعد اقامة الدليل على وجوب نصب الخليفة بين العباد ولما الشرط
بما يقول يعلم انه لم يصح ان يكون سائر العلوم واحد من الطوائف وجب ان يكون افضل من الجماعة ولم يجز ان يكون سائر الصحابة واحد من الصحابة ولا يجب
ان يقال من الصحابة لم يجز ان يكون سائر الناس فلا لا يجوز ان يكون سائر الامة الامام القول في تعيين واحد واحد لهذه الرتبة السنية قال الكثير المتكلمون
اعقل من الصحابة ولم يجز ان يكون سائر الناس فلا لا يجوز ان يكون سائر الامة الامام القول في تعيين واحد واحد لهذه الرتبة السنية قال الكثير المتكلمون
والله الموفق لاثبات الحق في كلامه وهو شهد على الامر الى المستقيم ثم لو قطعنا النظر عن ذلك فقول انه لم يشاور ابا بكر مع انه من اهل الخلاف افضل من عمر
وكيف وهو اول الخلفاء ولكن لم يقل بعثمان بل قال بعد وارد من علي عليه السلام لو جاء استاذا واشارة حكيم قد سلمنا ما نفي كونها مادرين السياسة
حسن الامامة اللتين يتوجهان اثبات الخلافة الظاهرية المجازية وذلك كما هو المشهور المتواتر في زمان ابي بكر القصير السيرة بل اكثر قبائل العرب
عن الاسلام بما كان لهم من الشرك وعبادة الاوثان واهل الاصنام واما اوان عثمان فعدم تدبيره وحسن امامته وسياسته اهل المسلمين مع
كونهم كبار الصحابة من المهاجرين والانصار بحيث انتهى ذلك الى التفاتهم على قتله فتلوه في عدم علمهم بشرائع الدين واحكام المسلمين اعلى الاسلام
والتدبير وحسن الامامة فلم يصلح للخلافة المجازية ايضا فلهذا لم يمثل الشيخ باحدهما ومثل بمن فضلهما في قوة تمنى الخلافة عنهما فالقول بعلاقة
دونهما اخرى والاجماع المركب فيعين من ذلك عدم خلافة ايضا جزى الله الشيخ الرئيس عن اشياء الخواء فانه قد نبه على الدليل في صورة التمثيل على نفي خلافة
هؤلاء الثلاثة بعد ما اشبع الكلام في اثبات خلافة علي عليه السلام ثم من الاشعار البلاغة الشعار المنسوب الى الشيخ الرئيس حيث ان الابيات الاولى

على الاراد

على الاراد ٭ بنحو مجهولا خلم نزيك ٭ معكوس نوشته است نام دو على ٭ يك لام دو عين يا دو ياى معكوس ٭ از حاجب عين الف خط جلى ٭ واما الكاف
تا باره عشق دو قدح ريخته اند ٭ واندر عشق عاشق انگيخته اند ٭ در جان دوان بر على عين ٭ چون شير شكر بهم در آميخته اند ٭ ونعم ما قال
العارف الغزنوي ٭ انكه او را بر على نهى خواني امير ٭ بالله اسرار الهى كمتر دانسته ٭ ولكن العلامة الاولى في نظمه ٭ روز نهضت طلب بساقى
كوثر كش ٭ وز ساغر كوثر دو صد تدركش ٭ لا سيما الصلا ابدا شاربها ٭ ومزدست انزين دو اتفاق دركش ٭ قال ستوبها اقول اناه الشيء
ينوه اي انقطع ونوه به اي شهره وعرفه قال الغزو اقول بفتحتين الخطر والغرر بضم الغاء وفتح العين جمع الغرر وهو ما لا يدري وعرفه بقوله
كالعبد وهو بيع العبد الابق والمعتبر فيه التفاوت في حل البيع وفي الفسخ بحضور البيع كما في السلف الثمن على ما اشار اليه بقوله او غرر
وقوله من غير ان يعزم متبع الخ اشارة الى ان المعتبر في الامر بالمعروف والناهي عن المنكر ان لا يتعزم بامره ونهيه والجملة ان لا يصل الى المحظور
المتبع حضور في نفسه وماله وعرضه وقوله واما الامداد والخالفون شروع في امر اجاب الجهاد قوله فان كانت غير ملتبسة ملتبسة اشارة الى
ان لو كان في زمان سعوتان احدهما بطائفة كبني اسرائيل والاخرى بطائفة اخرين غيرهم لا يصح ان تعرض احدهما للاخر وذلك بخلاف
ما اذا كان النبي مبعوثا الى عامة الخلائق كما عليه شان نبينا صلى الله عليه وآله وعلى ما نبه عليه بقوله الا ان يكون الوقت موجب التعرض بيان
لاستثناء الستة النازلة وقوله فاذا كان اهل المدينة الحسنة السيرة اشارة الى الحالة من اهل الكتاب كقوم من اليهود حيث كانوا يعلمون
على التوبة ولا يكون نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم كانوا يقولون انه مبعوث الى العرب خاصة ويعلمهم ويردهم عن القتال الى القلا
وليس معوثا الينا على ما قال احد هذه السنة ابنه حسنة محمودة ويرى تجدد العادة احوال ملة فاسدة الى الصالح وقوله ويكون
المخالفين اي طائفة اخرى غير اليهود وغير اهل الاسلام الاحتجاج في رد هذه الملة الحسنة بما استحق احوال اليهود في رده بانه مبعوث الى
طائفة دون كافة الناس فحينئذ على التجلي ان تجاهدوا اولئك الاقوام دون مجاهدة اهل الضلال الصرف من طائفة ليسوا من اهل الكتاب
بل من اهل الجزية على ما اختاروا من مذهبهم الفاسد ولم يرجعوا الى الدين الحق على ما يوثرون وقوله بحيث لا يحوى هؤلاء والاخرون
حوى واحد يعلم لا يكون حاله اهل الكتاب في جهادهم كحال غيرهم من المشركين وقوله فاما ما يكون ذلك ما غير الشخص في نفسه كترك الصلوة
والصوم فانه فيه التعزير وهو مركول الى راى النبي وخليفته عليهما السلام وهو غير الحد حيث ان المعتبر فيه تعيين مرتبة مخصوصة من الزجر كما
جلدة في الزنى وثمانين في الشرب وقطع يد السارق في السرقة على ما فصل في موضعه وقوله اهب جمع اهبة واهبة الجرى عليها
تاهب استعد واما جمع الاهاب وهو الجلد الاهب بضم الهمزة والهاء وبفتحها واما جمع اهبة فهو بضم الهمزة وفتح الهاء ثم اوصيكم ايها
الاخوان الشاربون الرحيق المختوم من كاس الختام بما اوصى الشيخ في كتاب الاشارات حيث قال فان وجدت من نفسك سريرة و
استقامة سيرة وتوقفه عما يسرع اليه الوسواس ونظره الى الحق بعين الرضا والصلوة فانه
ما يسلك عنه مدحا مجزا مغرقا تستفرسه واستلفه لما تستقبله وعاهد بالله
وبايمان لا مخارج لها فيما نويته عزائم متاسبك فان اصغت هذا
العلم واصغته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا والحمد لله
القهار القيوم وصلى الله ابدا وصلى الله على محمد وآله
اجمعين تمت الكتاب بعون الملك الوهاب